

La théorie de l'âme (Ψυχή) dans le *Phédon* de Platon : Simplicité et Immortalité

Khalia HAYDARA
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : À partir de l'étude que nous avons menée sur la nature de l'âme dans le *Phédon* de Platon, il apparaît que sa singularité ne réside pas seulement dans la simplicité de sa nature, mais elle se retrouve aussi dans sa fonction archétypale et dans ses différentes propriétés. Elle est un principe de vie, de mouvement et de cognition. Mais le souci premier du Socrate du *Phédon* est de démontrer son immortalité. L'étude des quatre arguments que Platon fournit pour prouver l'immortalité de l'âme - *l'argument du cycle de la génération, l'argument de la recollection, l'argument de l'affinité et l'argument final* - révèle que l'immortalité est un point de doctrine philosophique que Platon tient pour infaillible et qu'elle sous-tend l'essentiel des principes épistémologiques et éthiques qui gouvernent la vie du philosophe. De surcroît, nous avons, naturellement, examiné la thèse du prétendu scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme.

Abstract: From our investigation on Plato's psychology as given in Plato's *Pheado*, it appears that the immortality of the soul is of the utmost importance for Plato. Even though the Socrates of the *Pheado* talks extensively about the nature of the soul, showing it as simple, animated and totally intellectual, it is obvious that his main concern is to demonstrate its immortality. Our study of the four arguments for the soul's immortality- *the Cyclical Argument, the Recollection Argument, the Affinity Argument and the Final Argument*- shows that the immortality of the soul is held philosophic doctrine by Plato and that it underlies many epistemological and ethical principles that are central to Plato's philosophy. In addition, the topic we deal with in this paper raises anew questions about Socrates's so-called skepticism.

Mots-clés : Croyance, Âme, Immortalité, Philosophie, Grèce

Keywords: Belief, Soul, Immortality, Philosophy, Greece

Introduction

À parcourir les écrits de Platon, on s'aperçoit que les questions liées à l'immortalité de l'âme sont rémanentes. Les dialogues nous en fournissent six preuves, et il n'est pas surprenant que quatre¹ parmi ces arguments soient concentrés dans le *Phédon*, vu que c'est dans ce dialogue où Platon relate les derniers instants de Socrate. Ce dernier est en prison, entouré de ses meilleurs amis, prêt à boire la ciguë. Qu'est ce qui est alors plus convenable que de discuter de la nature de l'âme et des possibilités d'une vie après la mort ?

Pourtant, la convenance n'explique pas à elle seule les questions qui sont traitées dans le *Phédon*. Car il apparaît que l'immortalité de l'âme est l'un des « piliers »² sur lequel repose l'épistémologie platonicienne. Elle sous-tend, même, l'essentiel des principes éthiques qui gouvernent le mode de vie du philosophe.

En effet, l'anamnèse, méthode de connaissance qui se trouve au centre de l'épistémologie platonicienne, exige l'existence d'une âme immortelle. Nous savons, à partir du *Ménon* et aussi du *Phédon*, qu'apprendre n'est parfois qu'un ressouvenir (*Ménon* 81c-d, *Phédon* 72e-73a, *Phèdre*, 249a, sq.). Si tel est le cas, c'est parce que l'âme, avant son union avec le corps, avait connu les idées. A cet égard, Guthrie (1997, p. 95) n'a pas tort de soutenir que « la doctrine des Idées résiste ou tombe ensemble avec l'immortalité - ou au moins - la préexistence - de l'âme ». Mais, plus que sa simple préexistence, la réminiscence requiert que l'âme soit immortelle. Nous nous en rendrons mieux compte quand nous aborderons l'argument de la recollection. Retenons pour l'instant que dans le *Ménon*, comme le personnage éponyme n'arrivait pas à répondre à la question socratique qui portait sur l'essence de la vertu, il dit à Socrate qu'il est impossible de chercher une réalité « dont on ne sait absolument pas ce qu'elle est », (*Ménon*, 80d). En guise de réfutation, Socrate fit recours à la théorie de la réminiscence et montra à son interlocuteur que s'instruire revient parfois à actualiser des connaissances présentes dans la mémoire mais de manière latente. Socrate veut ainsi montrer à Ménon que l'essence de la vertu se trouve déjà dans son âme, puisque celle-ci les avait déjà contemplées dans une autre vie. Si tel est le cas, explique Socrate, c'est parce que « l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle arrive à un terme - c'est justement ce qu'on appelle "mourir" -, tantôt elle naît à nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite » (*Ménon*, 81b).

Outre sa fonction fondamentale dans l'épistémologie de Platon, l'immortalité constitue plus particulièrement le socle de l'éthique de ce dernier. Car, c'est aussi

¹ Les deux autres arguments se trouvent respectivement dans le livre x de la *République* et dans le *Phèdre*.

² Cornford et Robinson n'ont pas tort d'écrire que la philosophie platonicienne repose sur deux piliers : Le monde des Idées et l'immortalité de l'âme. F.M.D., Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1945, p. xxvii; T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, chap. II, *Phaedo*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 21.

la croyance en une vie après la mort qui a conduit *le purifié du Phédon*³ à mener une vie ascétique. En d'autres termes, il s'affranchit autant que possible des affects et des biens matériels liés au corps (*Phédon*, 64d-e) parce qu'il considère que celui-ci est non seulement un obstacle épistémologique, mais aussi qu'il empêche l'âme de réaliser sur terre les belles et bonnes actions qui lui permettront d'échapper au cercle de la génération et de connaître, dans l'au-delà, une destinée heureuse. Il est également notoire que le ton religieux qui court de ligne en ligne dans le *Phédon* s'explique entièrement par la foi du philosophe en la survivance de l'âme après la mort⁴. C'est encore une telle croyance qui justifie l'attitude de Socrate face à la mort. Celle-ci n'est pas un grand mal, elle n'est surtout pas un mal. Elle n'est dorénavant qu'un raccourci qui mène au but, c'est-à-dire à la sagesse pure (*Phédon*, 66b). Ce qui précède laisse subodorer l'importance que l'immortalité revêt chez le philosophe, et il est à peine nécessaire de rappeler ici que si Socrate se fait fort de montrer que l'âme est un principe de vie, de mouvement et de cognition, c'est dans un but unique : démontrer son immortalité.

Quoi qu'il en soit, nous traiterons, dans ce papier, des quatre arguments du *Phédon* - *l'argument du cycle de la génération, l'argument de la recollection, l'argument de l'affinité et l'argument final* - en montrant que ces derniers procèdent d'une inspiration très féconde et pertinente, ce qui ne doit en aucun cas être éludé par leur complexité labyrinthique. Socrate peut bien avoir commis quelques pétitions de principes, en assumant plus qu'il n'explique certaines de ses positions ; il peut aussi avoir fait appel à des traditions anciennes, comme celles orphiques ou se réfugier tout bonnement derrière des éléments mythiques. Pourtant, quoi qu'il en soit de ces remarques et réserves, aucune ne justifie les commentaires souvent réprobateurs qui accueillent les arguments du *Phédon*. Avant d'aborder les quatre preuves dont il a déjà été fait mention, nous nous pencherons, tout d'abord, sur la nature de l'âme simple du *Phédon*, puis nous tenterons de jeter un jour nouveau sur le prétendu « scepticisme socratique » sur l'immortalité de l'âme. A ce propos, nous croyons fermement que cette accusation ne tient pas la route et que s'il existe un point de doctrine auquel Platon et le Socrate du *Phédon* adhèrent fermement, c'est l'existence d'une âme immortelle.

1. La nature de l'âme dans le *Phédon*

³ C'est-à-dire « l'homme qui s'est purifié des souillures du corps, [qui] ne vit que par l'âme, et [qui] ne craint pas la mort ». Émile BRÉHIER 1997, *Histoire de la philosophie*, édition revue et mise à jour par Pierre Maxime Schuhl et Maurice de Condillac, T. I / *Antiquité et Moyen-âge*, Paris, PUF, p. 98-99.

⁴ « À mon avis rien n'est plus vrai que cela, et nous ne sommes pas dans l'erreur quand nous en tombons d'accord. Au contraire, tout cela existe bien réellement : et le « reprendre vie », et le fait que les vivants proviennent des morts, et celui que les âmes des morts existent, et même que du meilleur est réservé aux âmes bonnes, et du pire aux mauvaises », *Phédon*, 72d-e. « [...] Et selon mon opinion, ces derniers ne sont autres que ceux qui, toujours, se sont occupés à philosopher droitement. Pour faire partie de ceux-là, je n'ai pour ma part (du moins autant qu'il m'a été possible) rien négligé ma vie durant ; j'y ai au contraire mis toute mon ardeur, et j'en ai pris tous les moyens » (*Phédon*, 69c).

Par contraste avec la théorie de la tripartition psychique exposée dans la *République* iv (439c-442a), le *Phèdre* (246 a, sq.) et le *Timée* (35a, 89e), l'âme, dans le *Phédon* de Platon, est une entité simple, donc indivisée et « essentiellement connaissante » (A.J., Festugière, 1950, p. 98). Elle a les propriétés de l'idée dans la mesure où elle est absolument intellectuelle, dans le sens d'intelligible (*Phédon*, 80b). C'est d'ailleurs de cette ressemblance que Socrate va tirer la troisième preuve de l'immortalité de l'âme, *l'argument de l'affinité*. Etrangère, donc, à tout élément physique, elle ressemble également à l'une des parties de l'âme tripartite, c'est à dire la partie raisonnante (τὸ λογιστικόν)⁵ et se distingue des deux autres composants, la partie irascible (θυμός ou θυμοειδής)⁶ et la partie désirante ou appétitive (τὸ ἐπιθυμητικόν)⁷ qui eux se rapportent au monde sensible.

Mais il y a plus. Les différences entre l'âme simple et l'âme tripartite ne sont pas juste structurelles⁸. Le dualisme très sévère du *Phédon* rapporte au corps les

⁵ « L'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation » (*Rép.* 581b).

⁶ Contrairement à Angela Hobbs, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, nous ne faisons aucune différence entre *thumos* et *thumoeides*. Le *thumoeides* ou *thumos* est le siège de la colère, de la fierté et, pour le dire avec Platon, le siège de « l'ardeur du sentiment » (*Rép.*, IX, 580d). C'est la partie de l'âme qui « prend les armes » pour s'opposer à la partie appétitive (440e), appelée encore *l'espèce désirante* (*Rép.*, ix, 580e). Chez Homère comme chez Platon, ce principe *est la source de l'action vigoureuse et compétitive*, voir J. M., Cooper, 2008, « Plato's Theory of Human Motivation », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, p. 199.

⁷ « Il ne serait donc pas déraisonnable à nous [...] de juger qu'il y a là deux fonctions et qu'elles se distinguent l'une de l'autre, donnant le nom de raisonnante à cette fonction de l'âme par laquelle celle-ci fait un calcul raisonné, et à la fonction en vertu de laquelle elle aime, a faim, a soif, éprouve des transports relativement à ses autres désirs, le nom d'irraisonnée et de désirante » (*Rép.*, 439d). Dans la *République* (IX, 580e), nous lisons que cette partie de l'âme est qualifiée de désirante « en raison de l'intensité des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs de l'amour ». C'est dire, donc, que celle-ci joue dans la tripartition le rôle qui est incarné par le corps, dans le *Phédon*, à savoir celui d'agent de pollution.

⁸ Sont-elles d'ailleurs structurelles ? Le débat sur la structure de l'âme tripartite chez Platon ne connaît pas de fin et dépasse les limites d'un article. La question est de savoir si en parlant des parties de l'âme on doit entendre une séparation « physique » ou tout simplement différentes opérations ou pouvoirs psychiques provenant d'une même et seule âme. Parmi les commentateurs de Platon, la majorité rattache la tripartition au langage métaphorique ou mythique dont Platon fait souvent usage. Taylor s'inscrit dans cette position et soutient qu'il n'est pas question de division psychique ni dans la *République* ni d'ailleurs dans le *Phèdre*. Selon lui, il existe trois « sources d'action » (*springs of action*) dans l'âme. Chacune de ces sources est une force motivante, mais non une portion statique de l'âme (Taylor, 1956, *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, p. 281-82). Quant à Archer-Hind, il soutient que les trois parties de l'âme sont des modes d'opération d'une seule et même âme. Ainsi la division de l'âme en trois parties n'est qu'une métaphore. Car l'âme chez Platon est essentiellement simple. Selon cet auteur, chez Platon, l'âme est toujours pure raison. (Arche-Hind, 1973, *The Phaedo of Plato*, New York, Arno Press, p. xxxiv). Les arguments qui vont contre la division psychique pourraient aussi être basés sur le fait que Platon a rarement utilisé le terme « partie » de l'âme dans la *République*. En effet, le philosophe n'a eu recours à ce terme que tardivement (442b11). Ainsi, tout au long de son argumentation, il fait surtout usage d'expressions telles que « les formes (*eidei*) », souvent

émotions, les passions et les appétits excessifs, quand la psychologie de la *République IV* les attribue à des agents psychiques intérieurs. De la sorte, dans la *République*, Platon semble prêter plus d'attention à « la face sensible de l'âme » (Robin, L., 1935, p. 129). Les conséquences sont prévisibles : les conflits « somatopsychiques »⁹, qui s'expriment à travers la lutte que l'âme mène contre les appétits du corps et dont l'âme du *Phédon* était sujette laissent la place à des conflits purement intrapsychiques, puisque dans l'âme tripartite, ces conflits émanent de l'âme même, de ses différentes parties. Ainsi, lit-on dans le *Phédon* que « le corps nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser » (*Phédon*, 66c), tandis que dans la *République* (IV, 439e, 440b), c'est l'*epithumetikon* et le *thumoeides*¹⁰ qui, respectivement, armés de leurs affections corporelles et passions ardentes, asservissent la partie raisonnable.

Pour avoir introduit l'irrationalité au sein de l'âme et proposer une alternative à l'intellectualisme du *Protagoras*, la psychologie platonicienne de la *République IV*, reprise brièvement dans les livres viii et ix, est considérée comme supérieure à celle exposée dans le *Phédon*. Au moins dans la *République*, croit-on, Platon affiche un réalisme anthropologique qui correspond plus à la nature humaine. Car, lorsque dans le *Protagoras*, il est dit que nul n'est méchant de son propre gré et que la mauvaise action n'est qu'une erreur de jugement, le résultat de l'absence de la connaissance du bien, dans la *République*, par contre, la personne peut agir à l'encontre de la connaissance qu'il a du Bien et des bonnes actions. En d'autres termes, il peut choisir le mal au détriment du Bien, en connaissance de cause. L'âme du *Phédon*, étant entièrement simple et pure raison, semble se prêter plus à l'intellectualisme du *Protagoras* et ne pas admettre ainsi la possibilité d'une action akratique.

La position qui consiste à tenir pour supérieure la psychologie de la *République IV* est, pour nous, irrecevable¹¹. Les partisans de cette position commettent une

traduites par « fonctions » de l'âme. Mais, quoi qu'il en soit, il est difficile de nier la division psychique. Car comme Platon l'a lui-même souligné, à travers le principe d'opposition, la même chose ne peut pas exercer deux actions contraires simultanément. Ce que le philosophe entend par ce principe est simple : l'âme simple ne peut pas être rationnelle et irrationnelle *simultanément*. Si l'âme de la *République iv* était, comme l'a soutenu Archer-Hind, une âme simple, alors Platon ne serait-il pas dans la contradiction en postulant l'existence de conflits psychiques dans une âme simple ?

⁹ « Somatopsychiques » ou « psychosomatiques » : Mot d'Ellen Wagner, 2001, "Supervenience and the Thesis That the Soul Is a Harmonia" in *Essay on Plato's Psychology*, Lexington books, Maryland, p.11. À cet égard, David Gallop écrit que: "This opposition is not between "reason" and some other "part" of the soul, but simply between soul and body. No distinction is drawn in the *Phaedo* between "reason", "spirit" and "appetite", which Plato treats elsewhere as separate "parts" of the soul." Gallop, 1975, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, p. 89.

¹⁰ Il peut, toutefois, arriver que le *thumoeides* devienne l'allié de la raison et qu'ensemble, ils mènent un combat contre les désirs de l'*epithumetikon*.

¹¹ Pour une interprétation très intéressante et actuelle de la tripartition psychique, voir l'article si célèbre de Cooper, John M., 2008, « Plato's Theory of Human Motivation », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, p. 186-206. Pour la version française de cet article, voir John Cooper, 2013, « la théorie

erreur d'interprétation sur une question préjudicielle qui concerne la part de responsabilité de l'âme simple du *Phédon* dans la production des affects. Ils attribuent, en effet, exclusivement, les appétits, les émotions, les plaisirs, les désirs, bref, tous les affects au corps. Or, chez Platon, le corps n'est pas capable de générer, à lui seul, une quelconque activité cognitive. Le corps peut orienter ou même modifier la direction conative de l'âme, mais, seul, il ne peut rendre compte de l'activité cognitive qui est à la base de la capacité à désirer. Ce qui signifie, toutefois, que si l'âme simple du *Phédon* ne se trouvait pas dans un corps, elle serait parfaitement étrangère aux choses charnelles. Elle ne les désirerait point. Elle ne connaîtrait même pas leur existence. Mais étant dans un corps, elle ne peut pas ne pas avoir des inclinations et désirs charnels. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le philosophe du *Phédon* s'adonne sans relâche à la purification, menant obstinément un combat (ἀγών) contre les désirs de la chair (σάρξ). Adoptant l'attitude d'une maîtresse, Platon écrit, l'âme admoneste le corps et le rappelle à l'ordre (*Phédon*, 94d). Comme nous pouvons nous y attendre, l'âme ne sort pas toujours victorieuse de ce combat. Nous le constatons dans le *Phédon* mais encore mieux dans le *Timée* (43a-b) où Platon raconte que lorsque l'âme fut unie au corps, elle ne pût maîtriser « l'abondance du flot, animé par un perpétuel mouvement de flux et reflux » qui provenait de ce dernier. Ainsi, les mouvements confus et irréguliers du corps, c'est-à-dire, les sensations (*Timée* 43c) s'emparèrent des mouvements réguliers de l'âme et les empêchèrent de « commander » (*Timée* 44a). C'est dire avec Victor Goldschmidt (1949, p. 73) que « l'âme peut faillir à sa tâche » qui est de gouverner le corps. Or l'âme qui faillit à sa mission sera sous l'emprise du corps et de ses affections. C'est dans un tel cas qu'elle est dite être en prison dans un corps (*soma sema*), et être ainsi capable d'actions irrationnelles.

En résumé, même si l'âme du *Phédon* ne contient pas de partie irrationnelle, d'ailleurs elle n'a pas de partie du tout, il demeure qu'elle est parfois l'auteure de désirs sensibles, au moins quand elle échoue à rationaliser et à maîtriser les élans du corps. Par conséquent, l'âme simple peut être le siège d'actions akratiques, c'est-à-dire irrationnelles ; ce qui fait que la psychologie du *Phédon* comme celle de la *République* IV, admet bel et bien l'existence de la responsabilité et de la liberté humaine. D'ailleurs, nonobstant la pertinence de la tripartition, Platon, semble-t-il, est plus enclin à accepter l'âme simple du *Phédon* que celle tripartite de la *République* IV. Dodds a raison d'écrire que Platon n'a jamais abandonné sa vision unitaire de l'âme (E. R. Dodds, 1957, p. 213). En effet, on peut se baser sur quelques passages du *Timée* (90a) pour démontrer l'attachement du philosophe à l'âme simple, mais des preuves plus pertinentes se trouvent dans la *République* X (611a-612a). Ce passage revêt un caractère palinodique et est, de la sorte, considéré par de nombreux commentateurs de Platon comme une sorte de rectification des arguments de la *République* IV¹². Socrate y réfute clairement

platonicienne de la motivation humaine » dans *Lectures de Platon*, Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian eds., Paris, Ellipses.

¹² À cet égard, on s'allie à Guthrie pour dire que « lorsque Platon écrivait le livre X, il n'avait pas oublié ce qu'il avait dit dans le livre IV » (ma traduction), ce qui signifie qu'il a, volontairement, procédé à la rectification des propos qu'il a tenus dans la *République* iv. Guthrie, 1975, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. IV, p. 478.

la nature composée de l'âme. Il dit à ses interlocuteurs qu'il ne faut pas admettre que l'âme soit « un être rempli de bariolage, d'hétérogénéité et de diversité » (*Rép* X, 611b1-3). La nature essentielle de l'âme, c'est donc d'être sans parties. Il ajoute que si, toutefois, l'âme apparaît comme un composé, c'est à cause de son association avec le corps. Pour étayer sa thèse, il assimile l'âme à la statue du dieu marin Glaucos, défigurée par les vagues de la mer et par les algues et coquillages qui s'y sont incrustés, du fait de son long séjour dans la mer. Pour la voir dans sa véritable nature, il faut la débarrasser des « choses terreuses, caillouteuses et grossières » qui l'enveloppent (*Rép.*, X, 611a). De même, pour saisir la vraie nature de l'âme, il faut l'envisager simple et sans altérité.

Nous voyons, donc, que la principale caractéristique de l'âme du *Phédon*, c'est d'être une âme simple et un principe purement intelligible et cognitif. En cette qualité, elle est opposée au corps et jouit d'une valeur archétypale. Il faut ajouter à cela que l'âme simple du *Phédon* est aussi un principe de vie et de mouvement. Il est vrai que l'âme, chez Platon, connaît des métamorphoses d'un dialogue à l'autre ; d'ailleurs, parfois, elle se montre sous différentes facettes dans le même dialogue. Toutefois, le philosophe lui attribue continûment quatre propriétés : la vie¹³, le mouvement, la cognition et l'immortalité¹⁴.

Dire que la vie est une propriété de l'âme implique qu'elle soit aussi un principe de mouvement. Car, selon Platon, l'être animé, c'est-à-dire celui qui est doté d'une âme, possède toujours le mouvement. L'inverse est aussi vrai dans la mesure où il est écrit dans les *Lois* (895c) que lorsqu'un objet se meut lui-même, il est nécessairement vivant. La vie, comme le mouvement, est donc une caractéristique essentielle de l'âme. Néanmoins, tout mouvement ne dénote pas la présence de l'âme, de la vie. Autrement dit, l'âme et les êtres qui la possèdent reçoivent leur mouvement d'eux-mêmes et non de l'extérieur. En d'autres termes, ils se meuvent d'eux-mêmes.

Quand dans le *Phédon* Platon se penche surtout sur la démonstration des autres fonctions de l'âme, dans le *Phèdre*, il met l'accent sur son automotricité, puisqu'il va en user pour démontrer son immortalité. Dans ce dialogue, Platon la lie, donc, à l'existence. Selon lui, seul l'être qui est capable de se mouvoir lui-même existe pleinement, tandis que l'être auquel le mouvement est transmis cesse d'exister dès que l'activité de transmission s'arrête (245c). Dans le Livre X des *Lois* (894c-d), il insiste encore sur la supériorité de l'automouvement. Il commence par énumérer dix sortes de mouvements différents, avant de mettre l'accent sur deux d'entre eux (894ab). D'une part, il y a ce qui est mû et ne peut pas se mouvoir par ses propres moyens, il y a, d'autre part, l'être qui se meut lui-même, indépendamment de toute influence extérieure et qui est capable, tout en se mouvant, de mouvoir quelque chose d'autre que lui. Cette capacité à produire son propre mouvement est ce que Platon appelle automouvement ou

¹³ Nous aborderons la question de l'âme en tant que principe de vie dans le chapitre IV qui traite des preuves de l'immortalité de l'âme, précisément dans l'argument final.

¹⁴ Elle est entièrement immortelle selon le *Phédon* et le *Phèdre*, mais dans le *Timée* (41c 43a) et la *République* IV, seule une partie de l'âme, celle raisonnante, est qualifiée d'immortelle, tandis que les deux autres parties, à savoir le *thumoeides* et l'*epithumetikon* succombent à la mort au même titre que le corps.

automotricité, selon le mot de Lalande. C'est ainsi que l'âme est définie dans les *Lois* (896a) comme « un principe capable de se mouvoir lui-même ». Cependant, s'il est vrai que le *Phèdre* et les *Lois* (896a) attribuent clairement à l'âme l'automotricité, il reste que le *Timée*, de façon assez paradoxale, nous fournit, à ce propos, des arguments différents, pour ne pas dire contraires. En effet, il est difficile de dire si dans le *Timée*, le mouvement de l'âme est contingent ou non. Ce qu'il faut déjà noter, c'est que l'âme du *Timée* n'est pas inengendrée. Elle a été fabriquée par le démiurge et Platon nous parle « du commencement »¹⁵ de son mouvement. Ainsi, tout se passe comme si c'était la chiquenaude du démiurge et son génie qui ont mis le mouvement dans l'âme, mais que l'âme n'a pas produit son propre mouvement. Selon Léon Robin, il serait étonnant si Platon revenait sur ses propos après nous avoir fourni les preuves rationnelles et démonstratives du *Phèdre*. Notons que le *Timée* (dialogue de vieillesse) est postérieur au *Phèdre* qui appartient aux dialogues de la maturité. C'est pourquoi, selon Léon Robin (1935, p. 139), le caractère contingent du mouvement de l'âme doit être associé au langage mythique du *Timée* : « Quand donc le Timée (36e) parle d'un commencement du mouvement que l'âme se donne à elle-même, nous devons voir là une conséquence de l'usage du mythe ». Thomas M., Robinson (1970, p. xix) pour qui le dialogue doit être lu littéralement soutient l'idée que l'âme du *Timée* n'est pas un « *eternally self-activating agent* ». Son mouvement est perpétuel (*everlasting*) et contingent, car le monde comme son âme ont un commencement dans le temps et sont dépendants, quant à leur existence, d'une cause extérieure.

2. Du scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme

Socrate, le porteur du projet philosophique de Platon et personnage principal des dialogues, est-il sceptique en ce qui concerne l'immortalité de l'âme ?¹⁶ Certains interprètes de Platon pensent qu'il y a effectivement dans l'*Apologie*, un dialogue socratique, un scepticisme réel à propos de l'immortalité de l'âme, qui affaiblit la rigueur des preuves fournies dans le *Phédon*, un dialogue appartenant à la période de maturité. En effet, dans ce dialogue, Socrate, s'adressant à ses accusateurs, leur signifia que la crainte de la mort n'est rien d'autre que la prétention d'être savant sur ce qu'on ignore en vérité :

Qu'est-ce en effet, juges, que craindre la mort, sinon s'attribuer un savoir qu'on n'a point ? [...] C'est en cela peut-être que je diffère de la majorité des hommes ; et si je devais me reconnaître supérieur en savoir à quelqu'un, ce serait en ce que, ne sachant pas suffisamment ce qui se passe dans l'Hadès, je n'imagine pas le savoir. (*Apologie*, 29b).

¹⁵ *Timée*, 37c-d : « Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible. Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; [...] ».

¹⁶ Tout ce que nous disons sur Socrate dans ce chapitre engage aussi Platon.

Notons qu'ici nous sommes très loin des propos tenus dans le *Phédon*, dialogue dans lequel Socrate exprimait ouvertement sa certitude sur l'immortalité de l'âme. C'est avec la même hésitation que le philosophe continue son discours :

Car, de deux choses, l'une : ou bien celui qui est mort n'est plus rien, et, en ce cas, il n'a plus aucun sentiment de quoi que ce soit ; ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un départ, un passage de l'âme, de ce lieu dans un autre (*Apologie*, 40c).

Nous avons là deux visions différentes sur la mort. Laquelle est vraie ? Socrate ne le sait point, mais une chose est certaine, aucune de ces positions n'est intenable. En effet, si l'on suppose que la mort est l'anéantissement de la capacité perceptive de l'être humain, si elle est pareille à ces « sommeils, où l'on ne voit plus rien, même en songe, quel merveilleux avantage ce doit être que de mourir ! » (*Apologie*, 40c). Si, d'un autre côté, elle est une mutation de l'âme qui va d'un lieu (ce monde) vers un autre (l'au-delà), alors Socrate se dit même heureux. Car il pourrait alors bénéficier de la compagnie d'autres grands penseurs tels qu'Orphée, Musée, Hésiode, Homère, etc. (*Apologie*, 41a). L'épilogue si célèbre de l'*Apologie* s'inscrit dans la même lancée, en affirmant clairement l'ignorance du philosophe sur ce qui pourrait se passer après sa mort. Socrate parle aux juges :

Mais voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité. (*Apologie*, 42 a).

Après avoir considéré avec attention ces passages, il est difficile de nier l'hésitation si bien affichée de Socrate sur la destinée de l'âme après la mort. Maintenant, la question est de savoir si une telle hésitation peut attester de l'agnosticisme ou du scepticisme de Socrate. Nous pensons que non. Il s'agit plutôt, selon nous, d'une position marginale qui n'est pas suffisamment forte pour permettre de conclure que Platon n'accorde pas à l'immortalité de l'âme une valeur certaine.

Mais alors, comment réconcilier les arguments très différents pour ne pas dire contraires du *Phédon* et de l'*Apologie* ? Sur ce point, il est important de remarquer, premièrement, qu'il est bien vrai, dans l'*Apologie*, que Socrate n'affirme pas de manière parfaitement claire l'immortalité de l'âme. Pourtant, nul doute que par le choix des mots, le philosophe exprime explicitement, outre sa forte foi en l'immortalité de l'âme, une certitude ou peut-être même une évidence sur l'heureuse destinées des âmes, du moins de celle de « l'homme de bien » (*Apologie*, 41d). L'espoir qu'il nourrit quant à l'immortalité de l'âme est, comme il le dit lui-même, soutenue par de solides raisons : « Réfléchissons en effet : que de raisons d'espérer que mourir est un bien ! » (*Apologie*, 40c). Encore tient-il ce discours à ses juges : « cette confiance à l'égard de la mort, juges, vous devez l'éprouver comme moi » (*Apologie*, 41d). Ajoutons que l'aveu d'ignorance de Socrate sur les questions de la mort et de la vie après la mort n'a pas empêché ce dernier d'examiner ces questions et de hasarder des réponses. Ce qui va à l'encontre d'une attitude sceptique. Deuxièmement, nous savons tous que la profession d'ignorance est une attitude bien socratique. Plus qu'une simple attitude, c'est une méthode. Dans les dialogues socratiques, Socrate déclare de manière rémanente son ignorance. Ce point nous est familier, surtout dans

l'*Apologie* qui est de tous les dialogues de Platon le plus Socratique¹⁷. Qu'il s'agisse de « la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude », comme le pense le Thrasymaque de la *République* I (337a) ou d'un artifice méthodologique, ce qui est plus congruent et sensé, l'*agonos* socratique peut justifier, semble-t-il, les déclarations hésitantes que Socrate a faites, dans l'*Apologie*, sur l'immortalité de l'âme. On peut donc croire que fidèle à lui-même, Socrate, qui s'est toujours dit « incapable d'un quelconque savoir », ne voulait pas s'écarter de cette attitude qui est pour lui un acte de sagesse (20d-21d). Troisièmement, on peut facilement admettre que l'attitude de réserve du Socrate de l'*Apologie* traduit plus la difficulté à saisir la nature et le mode de vie de l'âme désincarnée que sa survivance après la mort. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qu'on lit dans le *Phédon* (85c) : « arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie, ou bien est extrêmement difficile ». Dans le *Phèdre* (246a), Socrate renonce à démontrer dialectiquement la nature de l'âme et reconnaît que « pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines ». C'est, en conséquence, en faisant usage du mythe de l'attelage ailé que Socrate va expliquer à ses interlocuteurs ce qu'il pense être la nature de l'âme. En vérité, Platon ne manquait pas de réalisme au point de situer les questions rattachées à l'âme et à son immortalité au-delà d'une connaissance intuitive qui exclurait totalement la foi (*pistis*). Il est conscient de l'absence de preuves empiriques ou scientifiques. Toutefois, une telle insuffisance épistémologique ne ruine en rien l'assurance qui accompagne les arguments du philosophe sur l'immortalité de l'âme tant dans le *Phédon* et le *Phèdre* que dans l'*Apologie*. C'est ce que Guthrie met en évidence quand il écrit :

We may take it that the existence of the Ideas, the immortality of the soul, and the view of knowledge as recollection were all seriously held philosophic doctrines.
(Guthrie, W.K.C., 1997, p. 98).

Enfin, il ne faut pas confondre attitude prudentielle et scepticisme. L'*Apologie* met en scène Socrate, se trouvant au tribunal et s'adressant à des accusateurs qui requièrent à son encontre la peine de mort et à des juges prêts à le condamner. Dans le *Phédon*, il est déjà condamné, sa mort est imminente. Entouré par ses amis, il mène son dernier dialogue. Il est manifeste que le contexte est déterminant ici, et que celui du *Phédon* est plus propice à un discours sans réticence.

Mais avons-nous vraiment besoin d'aller si loin pour nous convaincre de la foi de Socrate en l'immortalité de l'âme ? Son mode de vie prouve assez suffisamment sa position sur cette question. Ainsi, c'est sans hésitation que nous fermerons cette parenthèse avec ce mot d'Alfred. E. Taylor: “*it requires a singularly dull and tasteless reader not to see that his (Socrates) own sympathies are with the hope of a blessed immortality.*”¹⁸

¹⁷ « Je suis plus savant que lui. En effet, il se peut que ni l'un ni l'autre de nous ne sache rien de bon ; seulement, lui croit qu'il sait, bien qu'il ne sache pas ; tandis que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus rien savoir ». *Apologie*, 21d

¹⁸ Taylor, 1911, *Varia Socratica*. First series, Oxford (Parker), p.31, in (Guthrie, 1971, *Socrates*, London, Cambridge University Press, p.160).

3. Le Phédon : quatre arguments sur l'immortalité de l'âme

L'argument du cycle de la génération est le premier qui nous est fourni par le *Phédon* (70c-72e) :

Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων

Il existe une antique tradition, dont nous gardons mémoire, selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici-même et naissent à partir des morts (*Phédon*, 70c).

Cet argument qui est basé sur le cycle de la mort et de la re-naissance se heurte à de nombreuses objections. Il est souvent caractérisé comme « extrêmement peu plausible », (Wagner, Ellen, 2001, p. 13). En voici les points principaux :

- 1- Les âmes des défunts quittent ce monde pour les demeures d'Hadès,
- 2- Les âmes qui sont dans les demeures d'Hadès renaissent et reviennent dans ce monde,
- 3- Mais si les âmes renaissent, c'est parce qu'elles ne sont pas anéanties après la mort,
- 4- Par conséquent, les âmes existent dans les demeures d'Hadès.

Ici, le souci de Socrate est d'établir de prime abord un principe qui consiste à poser que les contraires viennent des contraires et d'en déduire, par la suite, que la vie vient de la mort. Le dialecticien commence par étendre le principe des contraire aux animaux, plantes, bref à tout ce qui naît. Ainsi, le beau vient du laid, le petit du grand (70e), la combinaison de la décomposition, la décomposition de la combinaison, la chaleur du froid, le froid de la chaleur (71b), le sommeil naît de la veille et la veille du sommeil (71c). A suivre le raisonnement de Socrate, on comprend que chaque contraire permet l'existence et la détermination de son contraire. De ce fait, le Beau serait indéterminé et insignifiant sans l'existence du Laid ; sans le réveil, le sommeil n'aurait pas de sens. En outre, Socrate semble aussi soutenir que sans l'existence des contraires, il y aurait un déséquilibre et une confusion dans la nature. Ce qui, selon lui, donnerait tout son sens aux propos d'Anaxagore : « tout était confondu ensemble (ὁμοῦ πάντα χρήματα) ». Encore que :

Si les choses en devenir ne s'équilibraient pas perpétuellement les unes les autres, tout à fait comme si elles opéraient un parcours circulaire, si au contraire il y avait une sorte de devenir en ligne droite, allant seulement d'un terme vers son opposé, sans jamais faire retour vers le premier terme ni décrire le tournant, tu vois bien que toutes choses finiraient par offrir le même aspect, par être déterminées par la même qualité, et qu'elles en auraient cessé de devenir (*Phédon*, 72b).

C'est donc là une brève formulation de l'argumentation à partir de laquelle Socrate va conclure que la vie vient de la mort et *vice-versa*, et que l'un serait dénué de sens sans l'existence de l'autre. Cet argument peut être réfuté sous bien des aspects. Si, en effet, le principe des contraires se justifie mieux dans les autres exemples, il l'est moins quand on l'applique au couple vie/mort. L'erreur principale du philosophe a été de poser, comme prémisse de départ et fondatrice, que la mort est le contraire de la vie. Car si tel est le cas, il ne peut y avoir de continuité entre ces deux. Suivant l'argument de Socrate, si la vie est le contraire

de la mort et que vivre signifie exister, alors la mort est non-existence. De la sorte, les âmes des hommes morts ne peuvent pas exister chez *Hadès*. Dès lors, il n'est pas également possible de parler d'immortalité.

L'argument est donc très insuffisant. Cependant, on est tenté de croire que Socrate lui-même ne le considère pas comme une sérieuse tentative pour démontrer l'immortalité de l'âme. Car il a bien averti ses interlocuteurs sur les origines de l'argument qu'il dit être une « vieille histoire » (Παλαιὸς λόγος). Il s'agit donc d'un mythe auquel Socrate essaie de donner une version philosophique. C'est pourquoi d'autres arguments, cette fois-ci plus pertinents, vont venir s'ajouter à celui-là.

Le second argument, celui de la recollection (72e -77d), est basé sur la remémoration des Idées. Il suit immédiatement le premier argument et s'appuie naturellement sur la thèse principale de la réminiscence, à savoir que « l'apprentissage n'est qu'un ressouvenir (ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις) » (72e). Chaque personne possède une connaissance latente et inconsciente des Idées qu'elle avait contemplées jadis. En effet, d'où nous vient l'idée que nous avons de l'Égal, du Juste, du Beau, etc. (74a, *sq.*). Qu'est-ce qui fait qu'en voyant quelque chose de beau ou d'égal, on le reconnaît non seulement comme tel, mais on se rappelle aussi de l'essence à laquelle cela participe ? La réponse de Socrate est simple : l'âme a préexisté au corps et a eu connaissance des Idées dans sa vie antérieure. Cébès, l'un des interlocuteurs de Socrate, qui a bien saisi le raisonnement du maître, résume l'argument de la manière suivante et en donne la conclusion :

L'acquisition d'un savoir se trouve n'être rien d'autre qu'une réminiscence. D'après cette formule, il est nécessaire, je pense, que, dans un temps antérieur, nous ayons appris ce dont nous nous ressouvenons à présent. Ce qui serait impossible si notre âme n'existait pas en quelque façon avant d'être entrée dans cette forme humaine. De sorte que, par cette voie aussi, l'âme semble être quelque chose d'immortel ». (*Phédon*, 72e-73a).

Il semblerait, néanmoins, que Cébès et Socrate aient conclut hâtivement à l'immortalité de l'âme. Car, comme l'a fait remarquer Simmias, l'autre interlocuteur de Socrate, l'argument démontre plutôt que l'âme préexiste au corps mais non qu'elle persiste après la mort de celui-ci (77b). C'est pourquoi Socrate va rappeler l'argument précédent, celui qui s'appuyait sur le principe des contraires, qui doit, selon lui, être couplé au nouvel argument. Car, ensemble, les deux arguments suffisent pour démontrer l'immortalité de l'âme : « Elle est complète dès à présent, Simmias et Cébès, repartit Socrate, si vous voulez bien joindre cette preuve-ci à celle que nous avons approuvée précédemment, que tout ce qui vit naît de ce qui est mort » (77c).

Cependant, comme nous l'avons déjà démontré, le premier argument manque son propos, ce qui, pourtant, n'a pas échappé à Socrate. Il est, ainsi, étrange que le philosophe veuille l'associer à l'argument de la recollection. Mais le fait que Socrate ne se soit pas arrêté à ce deuxième argument, mais qu'il en donnât un troisième, montre qu'il n'a pas encore atteint son but.

Beaucoup plus démonstratif que les deux premiers, l'argument de l'affinité (*Phédon*, 78b-84b) est doublement intéressant dans la mesure où, non seulement il prouve l'immortalité de l'âme, mais nous instruit-il aussi sur la nature de celle-

ci. En effet, il rattache l'immortalité de l'âme à sa nature eidétique. Socrate part de la différenciation entre deux êtres : l'être composé, soumis à un devenir incessant, qui est visible et saisi par la sensation et l'être incomposé qui demeure « toujours le même et dans le même état » (78b), qui est invisible et n'est saisi que par le raisonnement (79a). Il démontre, naturellement, que le premier subit la dissolution tandis que le deuxième, c'est-à-dire l'être simple, y échappe. Après avoir dégagé les caractéristiques de l'être incomposé et avoir insisté sur son incorruptibilité et son indestructibilité, Socrate l'assimile à l'Idée, qui elle aussi n'admet aucune altération ou dissolution (78d, *sq.*). Poursuivant son raisonnement, Socrate peut maintenant démontrer la ressemblance de l'âme avec l'Idée. Et si l'âme ressemble à l'Idée, il s'ensuit qu'elle est également divine, impérissable, intelligible, simple, indissoluble et identique, sous peine d'incohérence.

Σκόπει δὴ, ἔφη, ὃ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ...

Examine à présent, Cébès, reprit Socrate, si, de tout ce que nous avons dit, il ne résulte pas que l'âme ressemble de très près à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui-même.... *Phédon* (80a-80b).

C'est à partir de l'affinité de l'âme avec l'Idée que Socrate conclut à son immortalité. L'argument repose, donc, sur le principe que seul ce qui est incomposé, c'est-à-dire ce qui est simple, est indestructible. Présentons, pour parler schématiquement, le fond de l'argument :

- 1- l'âme ressemble à l'Idée,
- 2- alors l'âme est incomposée,
- 3- or ce qui est incomposé est indestructible,
- 4- et ce qui est indestructible est immortel,
- 5- par conséquent, l'âme est immortelle.

Cependant, la démonstration qui aboutit à la première prémisse est souvent jugée insuffisante (D. Bostock, 2008, p. 422-423). En effet, l'affinité de l'âme avec les Idées repose sur le fait que, selon Platon, l'âme appréhende mieux les Idées que les objets sensibles. Lorsqu'elle est en contact avec les objets des sens, elle est en proie à « l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre » (79c). Cependant, quand elle contemple les Idées, l'âme garde les mêmes rapports, elle cesse de déraisonner et arrive à réaliser une connaissance stable. S'il est vrai que Bostock n'a pas tort d'avoir soulevé ce problème, il reste que l'autre reproche qu'il a fait à Platon, à savoir que l'argument d'affinité établit simplement l'immortalité de la partie raisonnante de l'âme et non de l'âme en entier, n'est pas légitime. Car l'âme du *Phédon* est une âme simple. C'est dire qu'elle est pure raison et ne porte en son sein aucune partie irrationnelle¹⁹. Il nous faut reconnaître d'ailleurs que l'argument de l'affinité est plus probant que les deux premiers.

¹⁹ L'âme du *Phédon* est simple et totalement raisonnable. Aussi, ne comporte-t-elle aucune partie irrationnelle même si elle est capable d'actes irrationnels, rendus nécessaires par la présence du corps. Voir le chapitre II. *La nature de l'âme du Phédon*.

Néanmoins, c'est par une conclusion modeste, présentée sous forme de question, que Socrate termine cet argument : « Est-ce donc au corps qu'il convient de se dissoudre rapidement, et à l'âme d'être totalement indissoluble, ou presque ? » (80b). Il s'ensuit évidemment que le philosophe va recourir à un nouvel et dernier argument.

Vers la fin du dialogue (*Phédon*, 102a-107a), Socrate s'engage avec ses interlocuteurs à établir le dernier argument sur l'immortalité de l'âme. Il faut dire, de prime abord, que l'argument final du *Phédon* est certainement celui qui a fait couler le plus d'encre parmi les interprètes des textes de Platon. Il fait l'objet de nombreuses critiques mais, paradoxalement, il est aussi considéré comme l'argument le plus abouti parmi ceux que Platon a fournis sur l'immortalité de l'âme. En plus de sa complexité, l'argument final est considéré par Socrate comme concluant. En effet, à plusieurs reprises, sous forme de conclusions partielles²⁰, Socrate conclut d'une manière certaine que l'âme est immortelle. Qui plus est, à la fin de l'argument, il affirme : « L'âme est donc plus que tout, Cébès, chose immortelle et indestructible ; et réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès » (*Phédon*, 107a).

L'argument final combine deux principes : le principe de causalité et la loi des contraires. L'argument proprement dit commence avec le rappel du principe de causalité²¹ sur lequel Socrate et ses interlocuteurs avaient déjà débattu aux passages (100de-101d). Le principe de causalité renvoie à l'Idée en tant que cause de la génération des choses. Par sa fonction causale, l'idée constitue le fondement métaphysique des choses sensibles qui participent à sa nature, elle est, à leurs égards, un « foyer commun »²² ou encore un « précepte unificateur »²³. C'est ce que Socrate exprime en ces termes : « une chose ne peut naître que d'une participation à l'essence propre de la chose dont elle participe » (101c). De ce fait, il n'y a pas « d'autre cause, expliquant que 2 commence d'exister, sinon sa participation à la dualité » (*ibid.*). Chaque Idée apporte aux choses qui participent à sa nature sa propriété eidétique. En d'autres termes, lorsqu'une Forme « prend possession » de quelque chose, elle « apporte » ses propriétés essentielles à ce quelque chose. Ainsi « quelles que soient les choses dont prennent possession la nature du Trois²⁴, il n'y a pas là seulement trois choses, mais encore un nombre

²⁰ « Alors, c'est une chose immortelle qu'une âme ? – Chose immortelle, dit-il - Fort bien! dit Socrate. Disons-nous que ce point est démontré ? Que t'en semble ?- La démonstration est tout à fait suffisante, Socrate» (105e). Puis nous lisons au (106b) : « il est impossible qu'une âme, quand la mort s'approche d'elle, périsse : car, d'après ce que nous avons dit, la mort, elle ne pourra pas la recevoir et elle ne sera jamais âme devenue morte ».

²¹ Certains auteurs nient, à tort, toute liaison entre ce long passage qui traite de la causalité de l'Idée et l'argument final. Pourtant c'est bien ce principe qui va permettre à Socrate de montrer que l'âme est la cause de la vie dans le corps. (Voir Dorothea Frede, 2001, "The final Proof of the Immortality of the Soul" in *Essays on Plato's psychology*, Ellen Wagner ed., Maryland, Lexington Books, p. 282)

²² Mot de Victor Goldschmidt.

²³ Mot de Djibril Samb.

²⁴ Sur la nature du Trois, les opinions diffèrent. La question de savoir si Trois est une Forme transcendante ou s'il est une forme immanente se pose. Ici nous considérons trois comme une Forme transcendante.

impair » (*Phédon*, 104d). Le principe reste le même : Trois ne recevra pas le pair, les choses qui participent à l’Idée du Trois non plus.

Quant au principe des contraires, il est formulé au 102b puis reformulé et modifié au 103a²⁵. Ici, Socrate établit que « les contraires en soi », c’est-à-dire les Formes transcendantes qui sont en soi et « les contraires immanents », c’est-à-dire la forme qui se trouve dans la chose sensible et qui fait que celle-ci participe à la Forme en soi, ne peuvent devenir leurs contraires. Concrètement, si deux Idées transcendantes sont des contraires, les idées immanentes correspondantes seront nécessairement contraires. Autrement dit, s’il est vrai que le Beau s’oppose au Laid, alors le beau qui « est en nous », c’est-à-dire le beau immanent, sera même opposé au laid immanent. Il y a là deux sortes de relations : une relation de subordination et une relation d’opposition. Une première subordination entre le Beau et l’idée immanente du beau, puis une deuxième subordination entre le Laid et l’idée immanente du laid. Puis, il y a opposition entre le Beau et le Laid, le beau immanent et le laid immanent²⁶. À la suite de ces différenciations, Socrate ajoute que ni la Forme transcendante, ni la forme immanente ne recevront leurs contraires. Pour le dire avec Platon :

La grandeur en elle-même (αὐτὸ τὸ μέγεθος) ne veut jamais être à la fois grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous (ἡμῶν μέγεθος) n’admet jamais la petitesse et ne veut pas être dépassée. Mais de deux choses l’une, ou bien elle fuit et se retire, quand son contraire, la petitesse, s’avance vers elle, ou bien, quand celui-ci s’est approché, elle périt (*Phédon*, 102d).

Le principe de causalité et la nouvelle loi des contraires sont ainsi établis. Il s’agit maintenant pour Socrate d’en faire usage pour démontrer que l’âme est immortelle. Pour ce faire, il devra montrer que l’âme, à l’instar de la Forme, a une fonction causale qui lui permet d’apporter la vie à tous les objets qu’elle occupe. Mais encore, à l’instar de la forme, l’âme se refusera de recevoir la mort qui est le contraire de la vie qu’elle possède en elle. Socrate va procéder de la sorte : il montre à ses interlocuteurs qu’aux questions de savoir : 1) qu’est-ce qui dans le corps produit de la chaleur ? 2) qu’est-ce qui dans le corps produit la maladie ? 3) qu’est-ce qui dans le nombre produit l’impair ? la réponse intelligente et « relevée » est de dire que 1) c’est le Feu ; 2) c’est la Fièvre ; 3) c’est l’Unité. En s’attendant à ce que ses interlocuteurs « imitent » « cette façon

²⁵ Pour distinguer ce principe de celui qui sous-tend le premier argument, Socrate répond aux objections d’un de ces interlocuteurs : « Tu ne réfléchis pas qu’il existe une différence entre ce qu’on dit maintenant et ce qui a été dit tout à l’heure. Car à ce moment-là on disait : d’une chose contraire naît une chose contraire ; mais on dit à présent : le contraire, en lui-même, ne peut jamais devenir son propre contraire, qu’il s’agisse du contraire qui est en nous ou du contraire dans sa nature propre. Car vois-tu, ami, à ce moment-là nous parlions de choses qui possèdent des propriétés contraires et nous les appelions par les noms qui leur venaient de ces contraires ; tandis qu’à présent nous parlons des contraires en eux-mêmes, de ceux qui, présents dans les choses, confèrent leurs noms aux choses que nous dénommons ainsi. C’est d’eux, de ces contraires en soi, que nous affirmons que jamais ils ne consentiront à s’engendrer mutuellement » (*Phédon*, 103b).

²⁶ La qualification de ces relations de subordination et d’opposition est de Keyt. (Voir David Keyt, 1963, “The fallacies in *Phaedo* 102a-107b” in *Phronesis*, vol., 8, n° 2, (167-172), p. 168-9).

de répondre » (105b), Socrate leur posa la question : « qu'est-ce qui, en entrant dans un corps, le rendra vivant ? » (105d). Naturellement, Cébès répondit que « ce qui le rendra vivant c'est l'âme ». Ce que Socrate nous révèle à travers ce passage, c'est que l'âme apporte la vie à tout objet qu'elle vient à occuper. Ψυχή ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, ἀεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωὴν (105d) (L'âme, par conséquent, est la cause de la vie dans le corps).

Faisant alors recours à la loi des contraires, Socrate ajoute que la vie étant le contraire de la mort, alors l'âme, ayant la vie en elle, ne recevra jamais la mort. Si tel est le cas, « l'âme est donc chose non-mortelle » (105e). Et « réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès » (107a). Nous avons là l'aboutissement de l'argument final.

L'argument final dénote une pertinence certaine. Mais le manque de précision dans les termes du philosophe et la complexité des démonstrations ont occasionné des interprétations très différentes mais surtout des critiques. Nombreuses sont les questions qui demeurent irrésolues. Sur la question de savoir comment l'âme est principe de vie, Platon nous laisse dans la confusion. Ainsi nombreux sont les commentateurs qui reprochent au philosophe, non sans raison, d'avoir établi que l'âme est une entité vivante sans avoir pris le soin de justifier ses propos. Aussi, le raisonnement de Socrate laisse-t-il entendre que l'âme est une forme immanente soit une Forme transcendante²⁷. Dans les deux cas, la cohérence de l'argument est menacée. En effet, si l'âme est une forme immanente, elle aura alors des affinités avec la Forme de la vie, mais ne possèdera pas la vie en elle. Elle ne ferait alors qu'« apporter » la vie au corps. Aussi, le fait qu'elle soit une Forme ne nous renseigne pas davantage sur la manière dont elle anime le corps. Selon David Keyt (1963, p. 169) qui relève plusieurs faux raisonnements dans l'argument final, à suivre la démonstration de Socrate, l'âme est une forme immanente, intermédiaire entre la Forme de la vie et le corps qu'elle anime. Elle est ainsi « subordonnée » à l'Idée de vie mais la vie ne lui appartient pas en tant que qualité essentielle. L'argument de Keyt repose sur une autre preuve. Selon lui, il y a un parallèle entre l'énoncé avec lequel Socrate a introduit son argument sur l'immortalité, à savoir que « l'âme, quel que soit l'objet dont elle prend possession, est toujours arrivée, apportant à cet objet la vie » (105d), et celui-ci précédent où Socrate déclarait que « quelles que soient les choses dont prenne possession la nature du Trois, il n'y a pas là seulement trois choses, mais encore un nombre impair » (104d). Cette comparaison aboutit à la conception que l'âme est une forme qui apporte avec elle une autre forme, celle de la vie, de la même manière que la Forme Trois apporte avec elle celle de l'Impair ; ce qui fait que c'est le corps qui est vivant et non l'âme. Par conséquent, Keyt écrit que « la vie est le prédicat du corps mais non de l'âme », (D. Keyt, 1963, p. 169).

Nous pensons qu'il y a, toutefois, une inconsistance dans le raisonnement de Keyt. Car s'il existe, comme il le soutient, une correspondance entre ces deux propositions, alors ce dernier ne devrait pas conclure que l'âme est une forme immanente, mais plutôt qu'elle est une Forme transcendante. Pourtant, il est clair

²⁷ Pour une position différente voir Dorothea Frede, *op.cit.*, p. 287: tout en réfutant cet argument, elle pose que l'âme telle qu'elle est donnée dans le passage (102a-107a) est une substance (Platon n'utilise cependant pas ce terme) qui possède des attributs qui lui sont propres et qui a la vie comme principe essentiel.

que, dans ce passage, Platon parle de l'Idée du Trois et non de sa forme immanente. C'est le Trois en tant que forme qui transmet sa nature à la chose qui participe en lui de telle sorte que cette chose sera non seulement trois mais aussi impaire.

Les critiques de Keyt soulèvent une autre question : si l'âme est une forme immanente, à quelle Forme transcendante participe-t-elle ? En effet, à la lumière des dialogues platoniciens, il n'existe pas d'idée immanente qui existe d'une manière autonome. En d'autres termes, toute idée immanente se rattache à une Idée transcendante. Ainsi, c'est parce qu'il existe une chose sensible qui participe au Beau en soi qu'il nous est permis de parler de l'idée immanente du beau qui occupe cette chose. S'il est donc vrai, comme le soutient Keyt, que l'âme est une forme immanente, alors il devrait nécessairement exister une Âme en soi à laquelle l'âme immanente serait subordonnée.

De surcroît, bien avant que le philosophe ne fasse l'assomption que l'âme est un principe de vie et qu'elle est immortelle (102a-107a), il avait déjà soutenu qu'elle n'était pas une Forme (80ab), mais qu'il y avait simplement une certaine ressemblance entre elle et les Formes :

Ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours identique à soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance. (*Phédon*, 80ab).

En outre, le *Phédon* n'est pas le seul dialogue où Platon attire notre attention sur les affinités entre l'âme et les Idées. Dans le *Phèdre*, il écrit que dans sa vie antérieure, c'est-à-dire celle qui précède son incarnation, « l'âme se nourrissait d'Idées » (247d). Elle contemplait, donc, les Idées auxquelles elle ressemble sans être de même nature qu'elles.

L'assertion de Keyt, à savoir que « la vie est le prédicat du corps mais non de l'âme » (Keyt, 1963) peut encore être réfutée par un autre passage du *Phédon* où Platon démontre que l'âme qui pratique la droite philosophie, c'est-à-dire qui s'exerce à mourir, peut causer « la mort »²⁸ du corps. Ainsi, la vie ne se rattache ni directement au corps, ni d'ailleurs au composé, mais elle se donne à voir comme la propriété essentielle de l'âme. L'âme a la capacité à vivre isolée du corps par la pratique de la *catharsis* intellectuelle. C'est ce que Platon exprime d'une manière très claire, dans ce passage du *Phédon* :

Mais la purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ? (*Phédon*, 67c-d).

Il est aussi notoire que le recours aux formes n'est pas le seul élément qui a semé la confusion dans l'esprit des interprètes. Socrate a aussi fait usage de termes qui les ont forcément induits en erreur. En soutenant au (105d) qu'« une âme, quelle

²⁸ Sur la philosophie en tant qu'apprentissage de la mort chez Platon, voir Khalia Haydara, 2020, « La philosophie platonicienne : un apprentissage de la mort » dans *Le Cahier Philosophique d'Afrique*, Presses Universitaires de Ouagadougou, N° 019.

que soit la chose dont elle s’empare, vient toujours vers elle en lui apportant la vie » (Ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, ἀεὶ ἤκει ἐπ’ ἐκεῖνο φέρουσα ζώην), Socrate ne dit pas de manière explicite que la vie est un attribut essentiel de l’âme. L’utilisation du verbe « apporter » a manifestement influencé Keyt mais également Hartman. Le dernier va plus loin en maintenant que l’argument socratique peut être facilement réfuté, peu importe que l’âme soit considérée comme une Forme ou non. Selon lui, il n’est pas légitime de conclure, comme Socrate l’a fait, que la qualité apportée par une chose à quelque chose d’autre doit lui appartenir essentiellement. Ainsi, le fait que l’âme apporte la vie au corps ne signifie pas que celle-ci possède essentiellement la vie. Il donne quelques exemples. On ne peut pas « dire de la ciguë qu’elle est morte » et pourtant elle « apporte » la mort. « La fièvre », écrit-il, apporte la maladie sans être elle-même malade (E. Hartman, 1970, p. 221, *sq.*).

Quoi qu’il en soit, il faut reconnaître que Socrate a commis quelques erreurs de raisonnement²⁹. Le philosophe a poussé ses interlocuteurs à lui accorder que l’âme est un principe de vie sans avoir ni auparavant ni après étayé sa thèse par une argumentation solide. Il a plutôt assumé cette prémisse de départ, commettant ainsi une pétition de principe. Mais le lecteur averti doit savoir que, dans les écrits de Platon, il est possible de dissoudre l’obscurité dans un dialogue par la lumière d’un ou de plusieurs autres dialogues. En conséquence, la *République* et le *Phèdre* semblent avoir répondu à la question de savoir comment pour Platon l’âme est principe de vie.

Dans le livre x de la *République* (352e-353e), Platon introduit les notions d’œuvre propre et d’excellence. L’œuvre propre est, selon le philosophe, la capacité d’une chose à réaliser un certain effet et l’excellence ce qui permet à une chose de réaliser « de la bonne façon l’œuvre qui est la sienne ». Ainsi, si l’œuvre propre des yeux c’est de voir, leur excellence propre se trouve être la vue. Platon ajoute que c’est parce que les yeux ont une excellence propre qui est la vue, qu’ils sont en mesure de remplir pleinement leur fonction ou l’œuvre qui leur est propre, c’est-à-dire, la vue. A l’instar des yeux et des oreilles, l’âme doit aussi remplir certaines fonctions qui sont ses œuvres propres. Celles-ci sont, par exemple, « l’administration » et le « commandement »³⁰. Mais, selon Platon, l’excellence propre de l’âme, c’est la vie. Cela signifie que la vie doit être une propriété propre, essentielle de l’âme, de la même manière que la vue est une qualité essentielle de l’œil. De ce fait, dans le passage du *Phédon* précédemment mentionné, il est clair que l’âme n’apporte pas seulement la vie au corps, mais elle le rend vivant en tant qu’elle est elle-même un principe qui possède la vie. Cela revient également à dire que si la vie n’était pas propre à l’âme, elle serait incapable d’accomplir sa mission principale qui est de rendre vivant tout ce qu’elle occupe.

²⁹ Voir l’article de Cass Weller, 2001, “Fallacies in the *Phaedo* Again” in *Essays on Plato’s Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 35-49.

³⁰ Dans plusieurs dialogues, Platon accorde à l’âme la valeur d’un ἄρχή. Elle commande (ἄρχεῖν) le corps, (*Timée* 42d-e, *Mémorable* I.4.17) : δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὥσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει (*Phédon* 80a). Dans le *Philèbe*, Platon attribue à l’âme le pouvoir de guérir le corps de ses affections, d’assurer sa santé en y mettant « ordre » et « arrangement ».

Nous retrouvons la même idée dans le *Phèdre* (246 b7) où on peut lire ceci : ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (« Tout ce qui est âme a la charge de tout ce qui est inanimé »). La fonction de l'âme consiste donc à donner vie aux êtres inanimés. C'est ce que Léon Robin (1994, p.140) traduit par ces propos : L'âme est « principe de vie à l'égard d'une chose qui par elle-même est sans vie, étant sans âme ». L'âme est, somme toute, un principe de vie chez Platon. C'est elle qui rend le corps vivant, c'est aussi la raison pour laquelle, selon Platon, la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme, principe de vie, et du corps, principe inanimé.

Conclusion

Il est tentant de parler de l'existence de plusieurs théories de l'âme chez Platon ; ce qui, une fois encore, nous amène à conclure que dans la conception de sa psychologie, il propose des approches diverses et même contraires qui nous empêchent de prétendre à une perspective unitaire. Au terme de notre analyse des preuves de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*, nous nous rendons compte de l'originalité de la psychologie élaborée dans ce dialogue. Contrairement à l'avis de certains herméneutes, nous croyons que la psychologie du *Phédon* contraste amplement avec celle de la *République IV* et du *Phèdre*³¹. L'âme du *Phédon* est simple et entièrement intellectuelle, contrairement à celle, par exemple, de la *République IV* qui comporte des parties dissimilaires. La singularité de l'âme du *Phédon* ne réside pas seulement dans sa structure mais elle se retrouve dans sa fonction archétypale et ses propriétés. Elle est un principe de vie, de mouvement et de cognition. Mais le souci premier du Socrate du *Phédon* est de démontrer son immortalité. Nous avons longuement prouvé dans ce texte que, chez Platon, la foi en l'immortalité de l'âme est un principe d'autorité. L'éthique, comme l'épistémologie platonicienne, repose grandement sur l'existence d'une âme immortelle. L'immortalité est le pilier qui sous-tend l'épistémologie et justifie les principes éthiques. De ce fait, nous avons examiné la thèse erronée du prétendu scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme. Il est également vrai que même si Platon n'a pas, parfaitement, réussi à se concilier les faveurs de certains commentateurs du *Phédon*, qui n'ont pas manqué de relever la présence de quelques faux raisonnements dans la démonstration des preuves de l'immortalité de l'âme, il demeure qu'on ne peut éluder la fertilité de l'inspiration dont elles procèdent. Enfin, il faut conclure que, chez Platon, l'existence des idées, la réincarnation, la réminiscence et surtout l'immortalité de l'âme ne sont pas des pitreries métaphysiques, mais ils sont des points de doctrines philosophiques que Platon tient pour infaillibles.

³¹ Dans son article intitulé "Simple Souls", Christopher Shields soutient pourtant le contraire, notamment que "there is no reason to doubt Plato's contention that the argument for soul division in Republic iv is compatible with the conception of unitary souls upon which he relies elsewhere, mostly notable in the Phaedo and in Republic X" (Christopher Shields, 2001, "Simple Souls" in *Essays on Plato's Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 137-156).

Bibliographie

- ARCHE-HIND, Richard Dacre, 1973, *The Phaedo of Plato*, New York, Arno Press.
- BRÉHIER, Émile, 1997, *Histoire de la philosophie*, édition revue et mise à jour par Pierre Maxime Schuhl et Maurice de Condillac, T. I / *Antiquité et Moyen-âge*, Paris, PUF.
- BOSTOCK, David, 2008, « The soul and Immortality in the *Phaedo* », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, pp., 404-424.
- BURNET, John, 1965, *Phaedo*, London, Oxford University Press.
- COOPER, John M., 2008, « Plato's Theory of Human Motivation » in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, pp. 186-206.
- COOPER John, 2013, « la théorie platonicienne de la motivation humaine » dans *Lectures de Platon*. Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian éd., Paris, Ellipses.
- DODDS, Eric Robertson, 1957, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, 1950, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin.
- GALLOP, David, 2001, "Plato's Cyclical Argument "Recycled", in *Essays on Plato's psychology*, Boston, Lexington Books, pp., 263-280.
- GALLOP, David, 1975, trans., *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press.
- GOLDSCHMIDT, Victor, 1949, *La religion de Platon*, Paris, Presse Universitaire de France.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1997, *the Greek Philosophers, from Thales to Aristotle*, London, Routledge.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1975, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. iv.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1971, *Socrates*, London, Cambridge University Press.
- KEYT, David, 1963, "The fallacies in *Phaedo* 102a-107b" in *Phronesis*, Vol.,8 n° 2, Netherlands, Brill Publisher.
- HARTMAN, Erwin, 1972, "Predication and Immortality in Plato's *Phaedo*" in *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 54, pp., 215-228.
- HOBBS, Angela, 2000, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATON, *Œuvres complètes*, 2011, textes traduits sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 1950, *Œuvres Complètes*, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard.
- ROBIN, Léon, 1926, *Phédon*, texte établi, traduit et introduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres.
- ROBIN, Léon, 1935, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ROBINSON, Thomas More, 1970, *Plato's Psychology*, chap. II, *Phaedo*, Toronto, University of Toronto Press.
- TAYLOR, Alfred, Edward, 1956, *Plato. The Man and His Work*, New York, Meridian Books.
- WELLER Cass, 2001, "Fallacies in the *Phaedo* Again" in *Essays on Plato's Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 35-49.
- WAGNER Ellen, 2001, "Supervenience and the Thesis That the Soul Is a Harmonia" in *Essays on Plato's Psychology*, Maryland, Lexington Books, p. 69-88.