

Université de Montréal

*L'Anthropologie de l'Alcibiade de Platon :
l'être humain considéré comme la partie rationnelle de son âme*

Par
Jacques Boulet

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M. A.
en philosophie
Option philosophie au collégial

Avril 2012

© Jacques Boulet, 2012

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

*L'Anthropologie de l'Alcibiade de Platon :
l'être humain considéré comme la partie rationnelle de son âme*

Présenté par :

Jacques Boulet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

R. Bodéüs
Président-rapporteur

L.-A. Dorion
Directeur de recherche

D. Piché
Membre du jury

Résumé

Qu'est-ce que l'être humain ? La question se pose depuis plusieurs millénaires. Platon n'y échappe pas et il suit l'inscription du temple de Delphes, le fameux « connais-toi toi-même », lorsqu'il cherche à mieux cerner l'homme dans ses écrits. Cette quête de l'essence de l'homme est présente à plusieurs moments de l'œuvre de Platon, mais nous sommes d'avis qu'il ne suggère jamais de définition de l'homme aussi claire que dans l'*Alcibiade*. Toute la fin de ce dialogue se consacre à cette question et l'on y trouve un Socrate avide de partager sa propre pensée sur le sujet. Les commentateurs de ce dialogue ne s'entendent pourtant pas sur la signification que l'on doit donner à ce développement parfois obscur sur l'essence de l'homme. Plusieurs affirment que l'homme y est présenté comme étant essentiellement son âme, d'autres que l'homme y est la réunion du corps et de l'âme, et d'autres encore que l'homme y est plutôt présenté comme étant la partie rationnelle de son âme. Les trois chapitres de ce mémoire présentent et analysent les arguments principaux de chaque camp dans le but de trancher la question. Il y est défendu que dans l'*Alcibiade* l'homme est, de manière approximative, son âme, mais que de manière plus précise, il correspond à la partie en lui qui domine, soit sa raison. Il y est également suggéré que cette conception de la nature humaine est reprise ailleurs dans le corpus platonicien.

Mots clés : Philosophie, Platon, Alcibiade, anthropologie, connaissance de soi, nature humaine.

Abstract

What does it mean to be human? Plato is one of many to have pondered the eternal question and followed the famous Temple of Delphi inscription, “Know thyself.” While the quest for the essence of humanity is present in many of Plato’s writings, I believe that the *Alcibiades* gives us his clearest definition. Indeed, the entire ending of the dialogue is devoted to it, with Socrates enthusiastically offering his thoughts on the matter. Scholars are of different minds as to the proper interpretation of this somewhat obscure passage on the essence of human nature. Some argue that Plato is portraying man as primarily defined by his soul, others that the body and soul are both part of the definition of man, and others still, that man is the rational part of his soul. The three chapters of this thesis outline and analyze the main arguments of each school of thought in the hopes of resolving this contentious question. The argument will be made that in the *Alcibiades*, man is defined broadly as his soul, but more specifically as the dominant part of himself, his reason in other words. It will also be suggested that a similar portrayal of humanity is found in other works by Plato.

Keywords : Philosophy, Plato, Alcibiades, anthropology, self-knowledge, human nature

Table des matières

Remerciements.....	p. 1
Introduction.....	p. 2
Chapitre 1 : Arguments qui défendent que l'être humain est âme.....	p. 7
1.1 L'argument 129c-130c (l'homme est âme).....	p. 7
1.2 L'argument 129b-c et 130d.....	p. 15
1.3 La négativité du corps	p. 17
1.4 Confirmation dans les autres dialogues platoniciens	p. 20
Chapitre II : Arguments qui défendent que l'être humain est corps et âme.....	p. 37
2.1 L'anthropologie du <i>Charmide</i>	p. 37
2.2 L'homme possède plusieurs parties	p. 42
2.3 L'anthropologie du <i>Timée</i>	p. 44
2.4 Une opinion fausse, mais bénéfique	p. 54
Chapitre III : Arguments qui défendent que l'être humain est la partie rationnelle de son âme	p. 60
3.1 Le manque d'exactitude de la conclusion 130c	p. 60
3.2 Une nouvelle conception de l'être humain	p. 63
3.3 Quelques objections à cette nouvelle conception de l'homme	p. 68
3.4 Confirmation de la nouvelle conception de l'être humain dans d'autres dialogues.....	p. 74
3.5 Le soi véritable est-il (tout) le divin?	p. 79
Conclusion.....	p. 88
Bibliographie.....	p. 94

Remerciements

J'aimerais d'abord et avant tout remercier M. Louis-André Dorion pour l'aide extrêmement précieuse qu'il m'a apportée tout au long de la réalisation de ce mémoire. Ses nombreux conseils m'ont permis de mieux m'orienter à travers les diverses étapes du processus. Son impressionnante maîtrise des textes de Platon m'a permis d'avancer grandement dans ma compréhension de la question de l'anthropologie platonicienne. Sa connaissance approfondie de la littérature secondaire m'a permis de me repérer plus facilement dans la masse incroyable de commentaires qui paraissent chaque année sur Platon. Enfin, ses critiques m'ont permis de pousser mon analyse de l'*Alcibiade* toujours plus loin et de l'enrichir considérablement. J'aimerais également remercier les deux autres membres du jury qui ont pris la peine d'examiner mon mémoire, soit M. R. Bodéüs et M. D. Piché. J'aimerais remercier le CRSH et le FQRSC pour l'aide financière qu'ils m'ont apportée lors des deux dernières années. J'aimerais remercier ma famille et mes proches qui m'ont toujours soutenu dans mes projets. J'aimerais enfin remercier ma femme pour tout ce qu'elle m'apporte au quotidien.

Introduction

Selon Platon, l'une des premières choses que l'être humain se doit de scruter (sinon la première chose) est la nature humaine. Dans le *Phèdre*, Socrate déclare : « Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger¹ ». Pour replacer la citation dans son contexte, lorsque Socrate fait référence aux choses qui lui sont étrangères il désigne certains mythes. Pourtant, on peut croire qu'il s'agit là d'une idée qui doit également être prise dans un sens large : avant de connaître toute chose qui nous est extérieure, Platon nous recommande de nous connaître nous-mêmes. C'est une idée semblable qui est évoquée dans l'*Alcibiade* lorsque Socrate suggère qu'avant de se poser les questions éthiques et politiques de base, il est nécessaire de connaître notre nature². En effet, comment saurions-nous comment prendre soin de nous-mêmes ou départager ce qui est à nous de ce qui est aux autres si nous ne savons pas qui nous sommes ?

L'idée de se connaître soi-même revient à plusieurs reprises dans le corpus platonicien³. Pourtant, elle n'est jamais abordée de manière aussi directe que dans l'*Alcibiade*. Dans ce dialogue, Socrate rencontre un Alcibiade encore jeune, au moment où il songe à se lancer en politique. Socrate tente après une très courte introduction de convaincre Alcibiade qu'il ne possède pas les compétences nécessaires pour diriger la

¹ *Phèdre*, 229e-230a.

² *Alcibiade*, 133c-134c

³ En plus de l'*Alcibiade*, voir par exemple *Charmide* 164d, 167a, *Phèdre* 229c-320a, *Philèbe* 48c-d, *Ménon* 84a-b, *Sophiste* 229b-230d, *Lois* XI 923a (et également *Les amoureux rivaux*, 138a).

cité d'Athènes. Alcibiade résiste pourtant longtemps : Socrate lui montre qu'il ne sait pas ce qu'est la justice, il rétorque que la politique se consacre à l'utile ; Socrate lui montre qu'il ne s'y connaît pas non plus sur ce point, Alcibiade affirme que ses rivaux ne s'y connaissent pas davantage. C'est seulement après que Socrate lui expose les ressources et la puissance de ses « vrais » ennemis, les rois Perse et Lacédémonien, qu'il accepte qu'il doive trouver un moyen de surpasser ses adversaires, c'est-à-dire, selon Socrate, de prendre soin de lui-même⁴. Après une tentative infructueuse de la part d'Alcibiade d'indiquer comment il est possible de prendre soin de soi, Socrate insiste sur l'idée que pour répondre à la question, il est d'abord nécessaire de savoir ce que l'on est soi-même. Socrate fait alors basculer la discussion sur la connaissance de soi, qui occupera le reste du dialogue. Toute cette partie du dialogue est d'une importance cruciale pour connaître ce que Platon entend par le soi humain.

Platon semble apporter dans les dernières pages de l'*Alcibiade* une réponse originale au *connais-toi toi-même* du temple de Delphes. Selon la plupart des commentateurs, il soutiendrait que le corps ne doit pas entrer dans la définition de l'homme, puisqu'il ne s'agirait là que d'un simple instrument. Pour Platon, l'être humain serait donc cette entité qui utilise le corps, c'est-à-dire l'âme. Cette idée ne fait pourtant pas l'unanimité dans la littérature secondaire. D'aucuns soutiennent que pour Platon, l'homme est dans l'*Alcibiade* la réunion d'un corps et d'une âme. Ensuite, certains commentateurs suggèrent que la définition de l'être humain comme âme n'est pas définitive puisque Platon la préciserait dans la suite du dialogue. Pour eux, l'homme y serait plutôt présenté comme étant la partie rationnelle de l'âme. Une étude approfondie

⁴ Ce plan général de l'*Alcibiade* est emprunté à Annas, p. 117.

de la question est donc nécessaire et nous nous donnerons comme objectif dans ce mémoire de trancher cette question toujours controversée de l'anthropologie de l'*Alcibiade*. Le premier chapitre exposera les arguments qui permettent de défendre que l'être humain correspond, dans ce dialogue, à l'âme. Le deuxième chapitre analysera les arguments qui soutiennent que l'être humain y est la réunion de deux parties, soit un corps et une âme. Enfin, le troisième chapitre analysera la thèse que, dans l'*Alcibiade*, l'homme est essentiellement une partie spécifique de son âme, soit sa raison.

Il nous paraît nécessaire avant d'entrer dans le cœur du sujet d'exposer en quelques lignes ce que Platon entend par âme et par corps. Ce qui revient souvent pour définir l'âme dans le corpus platonicien est que l'âme est un principe de mouvement. Dans le *Phèdre*, Socrate suggère que « tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est cela même que consiste la nature de l'âme⁵ ». Le *Cratyle* présente sensiblement la même idée puisque l'âme y est décrite comme une source de mouvement qui permet la vie : l'âme est « ce qui [...] maintient et véhicule la nature du corps tout entier, pour le faire vivre et se mouvoir⁶ ». Les *Lois* suggèrent que l'âme est la chose la plus ancienne précisément puisqu'elle est source de mouvement : « l'âme est la chose la plus ancienne de toutes, du moment qu'elle est principe de mouvement⁷ ». La *République* suggère quant à elle que l'âme possède plusieurs fonctions : en plus de pouvoir faire vivre, c'est elle qui permet de « se soucier, commander, délibérer⁸ ». Il faut

⁵ *Phèdre*, 245e.

⁶ *Cratyle*, 400a.

⁷ *Lois*, 896b.

⁸ *République*, 353d-354a.

donc voir l'âme comme une source de mouvement dans un sens large puisqu'elle permet la réflexion, qui n'est pas un mouvement du domaine physique comme les autres. Ainsi, l'âme est ce qui, de l'intérieur, meut un être de manière physique ou non. Cela signifie que l'âme n'est pas propre à l'homme : les hommes ont une âme, mais aussi les animaux, les plantes ainsi que les dieux⁹. Cela signifie également que l'âme est située à l'intérieur du corps¹⁰.

Ensuite, le corps semble être pour Platon une réalité qui va de soi puisqu'il ne fait pas l'objet d'autant d'étude que l'âme. De la manière qu'il est présenté, le corps semble être, tout simplement, l'entité de matière qui est mue par une âme. On est donc près d'une circularité des définitions : l'âme est ce qui meut un être de l'intérieur et le corps est la partie physique de l'être qui est mue de l'intérieur par l'âme. Dans le *Timée*, Platon précise que le corps est formé à partir de quatre éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air qui sont eux-mêmes décomposables en différentes sortes de triangles¹¹. Pourtant, il ne s'agit pas d'une spécificité du corps puisque toute matière est composée des quatre éléments et, ultimement, de ces triangles. La seule chose qui permet de distinguer le corps du reste de la matière est que celui-ci est mû de l'intérieur. Le corps serait donc, encore une fois, cette partie de la matière qui est mue de l'intérieur par une âme. Ainsi, il ne faudra pas s'étonner lorsque l'on verra que l'*Alcibiade* affirme que l'âme utilise le

⁹ Il est clair que pour Platon, les autres êtres mentionnés possèdent une âme. Il est pourtant difficile de déterminer si leur âme est semblable ou différente de l'âme humaine. Toutefois, le cas des végétaux est plus clair, ceux-ci ne possèdent qu'une partie désirante (*Timée*, 77ab) alors que l'homme possède trois parties : une partie désirante, une partie colérique et une partie rationnelle (*République*, 439d-441a).

¹⁰ Voir la citation du *Phèdre* (245e) et aussi le *Timée* qui présente la localisation précise des parties de l'âme dans le corps (*Timée*, 69d-73d).

¹¹ *Timée*, 43a et 53c.

corps ou encore qu'elle le domine¹². En effet, on peut croire que d'une certaine façon, le fait que l'âme meut le corps revient pour Platon à l'idée que l'âme utilise le corps et le domine. Dans tous les cas, il y a une matière qui est mue ou dirigée et un principe qui dicte le mouvement ou la direction que doit prendre le corps.

¹² *Alcibiade*, 129c-130c.

CHAPITRE I – Arguments qui défendent que l'être humain est âme

1.1. L'argument 129c-130c (l'homme est âme)

La grande majorité des commentateurs s'entendent pour dire que l'homme est présenté dans l'*Alcibiade* comme étant essentiellement son âme en vertu du fameux passage 129c-130c¹³. Il est pourtant important de mentionner dès maintenant que quelques-uns d'entre eux considèrent que Platon précise cette idée plus loin dans le dialogue en définissant l'être humain comme étant, d'abord et avant tout, la partie rationnelle de l'âme (nous reviendrons plus en détail sur cette idée dans le dernier chapitre de ce mémoire).

Puisque ce travail se fonde en bonne partie sur l'argument 129c-130c, il est nécessaire d'exposer en détail en quoi il consiste. On y voit Socrate qui demande à Alcibiade si celui qui se sert d'une chose et la chose qu'il utilise sont différents. Alcibiade ne comprenant pas, Socrate présente quelques exemples : le cordonnier est différent des outils qu'il utilise et le cithariste est différent des instruments qu'il utilise. Alcibiade saisissant mieux, Socrate poursuit sa démonstration : le cordonnier ne se sert pas uniquement de ses outils, il se sert également de ses mains et de ses yeux. L'homme, de manière générale, se sert de tout son corps. Et puisque celui qui se sert d'une chose est différent de ce qui est utilisé, l'homme doit être différent de son corps. Socrate demande alors à Alcibiade ce que peut être l'homme. Alcibiade ne sait que répondre et

¹³ Par exemple, About, Annas, Blitz, Desclos, Forde, Goldin, Jagu, Laurent, Motte, Robinson, Taylor et Weil mentionnent que pour Platon l'homme est âme en vertu de cette démonstration.

Socrate suggère que c'est ce qui se sert du corps, soit l'âme. Socrate précise par la suite que l'âme commande au corps et que l'homme ne peut être qu'une chose parmi trois possibilités : un corps, une âme ou encore le composé formé d'un corps et d'une âme. En suggérant que l'homme est ce qui commande au corps, Socrate établit que l'homme ne peut être le corps (puisque'il a été établi que le corps est quelque chose de commandé, non qui commande), ni le composé formé d'un corps et d'une âme (puisque si le corps ne prend pas part au commandement, un composé qui comprend le corps ne pourrait pas lui-même être ce qui commande). Socrate conclut donc qu'ou bien l'homme n'est rien, ou bien l'homme est son âme.

1.1.1 Un glissement dans les termes

Cette démonstration plutôt simple de Socrate présente tout de même quelques difficultés. D'abord, on pourrait être insatisfait de l'argument puisqu'il fait preuve d'un glissement dans les termes utilisés. Au début, Socrate établit que l'homme *utilise* son corps et à partir du milieu de l'argument, Socrate suggère que l'homme *commande* au corps. La question que l'on doit se poser est la suivante : peut-on accepter la conclusion de l'argument même s'il y a un changement dans les termes de la démonstration?

Selon Taylor, la conclusion de l'argument doit être préservée. Dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, Taylor souligne la différence entre les termes *faire* et *utiliser*. *Faire* est le fait de réaliser une action, de manière intentionnelle ou non, alors qu'*utiliser* est le fait de se servir d'un moyen pour arriver à une fin, donc de réaliser une

action avec une intention¹⁴. Il souligne par la suite qu'il est possible de faire une distinction supplémentaire : il est possible de bien utiliser quelque chose ou de mal l'utiliser, c'est-à-dire qu'il est possible de bien utiliser un moyen pour arriver à une fin ou moins bien l'utiliser¹⁵. Taylor suggère alors qu'on peut dire de quelqu'un qui utilise bien un moyen pour arriver à une fin qu'il est en contrôle de ses actions, qu'il détermine le cours de ses actions et qu'il maîtrise ce qu'il fait, toutes des notions qui sont exprimées, bien que de manière un peu archaïque, dans le concept de *dominer*¹⁶. Bref, *dominer* c'est bien se servir des moyens pour arriver à une fin. Ainsi, quand Socrate glisse du concept d'*utiliser* à *dominer*, il ne fait que préciser la relation que l'homme entretient avec son corps : l'homme non seulement *utilise* son corps, mais *utilise* son corps avec une certaine maîtrise et un certain contrôle. Puisqu'il s'agit d'une précision, le glissement n'invalide pas l'argument 129c-130c, il ne fait qu'en préciser la portée. La conclusion peut donc être préservée.

Pradeau explique le glissement d'une manière beaucoup plus simple¹⁷. Il prétend également qu'il s'agit d'une précision du terme, mais cette précision est présentée différemment. Il suggère tout simplement qu'on peut utiliser toutes sortes de choses, mais que lorsqu'on parle du corps, on se sert non pas du terme plus général d'*utiliser*, mais plutôt du terme plus précis de *dominer*. *Dominer* veut simplement dire ici *utiliser le corps*. Encore une fois, la conclusion du raisonnement doit être préservée puisque le glissement n'est qu'une simple précision du terme *utiliser*.

¹⁴ Taylor, p. 69.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Pradeau, p. 211 (note 123).

De plus, même si l'on ne voulait pas accepter cette idée (que le glissement de *utiliser* à *dominer* est une précision des termes), Socrate arrive à la conclusion que l'homme est une âme dans la première partie de l'argument, lorsqu'il ne fait intervenir que le terme *utiliser*. En effet, il fait intervenir le terme *dominer* seulement après avoir conclu, dans un premier temps, que l'homme est son âme [130c]. Socrate semble donc reprendre l'argument avec un autre terme pour plus de précision ou encore pour insister sur la conclusion. On pourrait considérer, à la limite, qu'il s'agit de deux arguments indépendants et que les deux sont valides puisque chacun n'utilise qu'un seul terme (soit *utiliser*, soit *dominer*) et n'opère pas, pour cette raison, de glissement. Le seul reproche que l'on pourrait faire à ces deux arguments indépendants est que dans le deuxième on prétend qu'il a déjà été mentionné que « ce qui commande en propre au corps c'est l'homme » alors que ce qui a été dit, c'est que « ce qui se sert du corps » c'est l'homme. Il faut pourtant mentionner que cela suggère encore une fois que les deux termes sont utilisés comme des termes équivalents (même si l'un est plus précis) : si Socrate propose qu'il a déjà été dit que « ce qui commande en propre au corps c'est l'homme » alors que ce qui a été dit est que « ce qui se sert du corps » c'est l'homme, c'est que, pour Socrate, se servir (ou utiliser) et dominer (ou commander) sont des termes qui sont, ici (dans le contexte du corps), interchangeables.

1.1.2 Le corps peut-il commander ?

Taylor présente une autre objection contre cet argument de Socrate en suggérant que sa démonstration pourrait être fautive si le corps peut prendre part au

commandement¹⁸. En effet, on sait que l'homme est capable d'agir en vue de certaines fins et s'il n'est qu'un simple corps, cela signifie que les corps sont capables d'*utiliser* certaines choses ou de *commander* à certaines choses :

if, for example, a person and his body should happen to be identical, that is to say, if they are one and the same thing, which is what Socrates is eager to deny, then we will have to say that some bodies, at least, behave purposefully, or use things as means to ends – namely, those bodies that happen also to be persons¹⁹.

Ainsi, la proposition de Socrate qui suggère que le corps ne peut prendre part au commandement serait fausse et la conclusion qui en découle (que l'homme ne peut pas être son corps parce qu'il est ce qui commande au corps) serait également fausse.

Pour vérifier si l'homme peut être son propre corps, Taylor se propose de vérifier si les corps peuvent agir de manière intentionnelle. Si les hommes agissent de manière intentionnelle et si les corps ne peuvent faire preuve d'intention, on pourra conclure que l'homme est plus qu'un simple corps. En effet, il serait doté d'une partie corporelle qui n'a pas d'intentions et d'une partie non corporelle qui a des intentions (qui peut donc *utiliser et dominer*)²⁰. Taylor admet que cette preuve ne serait pas suffisante puisqu'il se pourrait que l'homme soit un corps atypique, un corps qui saurait agir de manière intentionnelle même si tous les autres corps ne pourraient pas le faire. Toutefois, il suggère que si l'on ne trouve pas d'autre corps qui peut agir de manière intentionnelle, il y a *de fortes chances* que le corps humain soit comme les autres corps et ne puisse pas, lui non plus, se donner les moyens d'arriver à des fins.

¹⁸ Taylor, p. 70.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

À ce moment, Taylor cherche des exemples de corps qui semblent agir de manière intentionnelle. Il présente la torpille qui semble se servir de moyens pour arriver à un but : elle utilise les différentes parties de son corps pour éviter les obstacles et pour arriver à toucher un autre navire. Ainsi, on semble avoir ici l'exemple d'un corps qui agit intentionnellement, ce qui permettrait de conclure qu'il existe des corps qui font preuve d'intention et donc que l'homme pourrait n'être qu'un corps :

if the torpedo can, in the sense Socrates had in mind, *use* its own body and its bodily parts – such as its fins, its propellers, and its sensory apparatus – in exactly the way in which a person uses *his* body and bodily parts in the pursuit of certain ends, and if, as is certainly true, the torpedo is in no way distinct from its own body, then obviously we have found no reason for regarding a person as distinct from his body²¹.

Taylor prétend pourtant que le cas de la torpille n'est pas un cas de corps qui agit de manière intentionnelle. Il soutient que tous les mouvements de cet objet peuvent être expliqués en ayant recours aux concepts de cause et d'effet²². En effet, si la torpille tourne à gauche parce qu'elle perçoit un obstacle, elle ne décide pas de tourner, elle le fait parce qu'elle possède un mécanisme qui est programmé pour détecter les obstacles et les éviter. Si elle vise un navire ennemi, c'est qu'elle a été programmée pour atteindre la cible qu'on lui impose. La torpille ne se donne donc pas de but elle-même et elle ne choisit pas les moyens d'y arriver ; tous ses mouvements sont déterminés par une chaîne de causes et d'effets. Taylor conclut qu'il s'agit de la même chose pour tous les objets matériels : tous leurs mouvements sont dictés par les lois de causalité et aucun ne peut avoir d'intention²³.

²¹ Taylor, p. 71.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Taylor poursuit et défend qu'il est nécessaire d'avoir recours aux concepts de fin et d'intention pour rendre compte des actions humaines. Ceci étant dit, il reconnaît qu'il ne peut prouver que les hommes ne sont pas eux-mêmes des mécanismes qui réagissent aux différents stimuli de manière purement causale. Taylor répond simplement à cette suggestion que personne ne peut savoir s'il en va vraiment ainsi et même que personne n'a de bonnes raisons de croire cette idée²⁴. Pour Taylor, tout ceci est une preuve que l'argument de Socrate est, en définitive, valide. En effet, les corps ne semblent pas avoir d'intentions (ils ne peuvent donc commander) et puisque l'homme agit de manière intentionnelle, il faut qu'il soit autre chose que son propre corps. Il faut qu'il possède une autre partie qui se donne des buts et les moyens de les réaliser (une autre partie qui *utilise* les objets qui sont à sa disposition et qui *commande* à certains); il faut qu'il possède une âme.

Après avoir présenté la démonstration de Taylor qui défend la validité de l'argument de Platon, il faut souligner que même si l'argument 129c-130c s'avérait erroné, il faudrait tout de même admettre qu'il semble représenter la conception anthropologique de Platon. Effectivement, si l'argument avait été, pour une raison ou pour une autre, défectueux, on aurait tout de même pu soutenir que Platon présente cet argument parce qu'il croit en cette conception de l'être humain²⁵. Ainsi, pour Platon, peu importe si son argument nous paraît valide ou non, l'homme est essentiellement une âme et son corps n'est qu'un simple instrument ou une simple réalité dominée. Il est tout de

²⁴ Taylor, p. 72.

²⁵ Nous sommes évidemment conscient du fait que ce n'est pas parce que Platon expose un argument dans ses dialogues qu'il y croit nécessairement. Nous apporterons d'autres éléments au cours des prochaines pages pour montrer que cet argument doit être pris au sérieux et que Platon semble bien y souscrire.

même intéressant de noter que, pour Taylor, l'argument semble valide et que la vision platonicienne de l'être humain peut toujours être défendue aujourd'hui.

1.1.3 Les présupposés de l'argument

Une autre objection qui pourrait être présentée contre la démonstration de Socrate est qu'il semble arbitraire de dire que l'instrument ne peut jamais entrer dans la définition d'une réalité. Dans les exemples que Socrate donne, ceux du cordonnier et du cithariste, les individus sont effectivement différents des instruments qu'ils utilisent. On ne pourrait pas dire que le cordonnier est un tout qui rassemble sa personne et ses outils. Ses instruments semblent trop étrangers à sa personne pour être inclus dans sa définition. Pourtant, quelqu'un pourrait soutenir qu'il en va tout autrement pour les hommes ou les êtres vivants en général. On pourrait défendre que chez le vivant, l'instrument qu'est le corps est intimement lié à l'âme de sorte qu'il devrait logiquement entrer dans sa définition. On pourrait même faire remarquer que le vivant ne peut vivre sans son corps et qu'ainsi ce serait une erreur que de l'exclure de sa définition. De plus, il serait possible de regarder cette objection du point de vue opposé : on pourrait questionner l'idée qu'un homme correspond à l'entité qui commande chez lui. Pourquoi l'homme est plus cette chose qui utilise ou cette chose qui commande que ce qui est utilisé ou commandé ? Qu'est-ce qui nous autorise à dire que l'homme est ce qui commande en lui ? En isolant ce qui utilise et ce qui commande chez l'homme, on isole le principe d'action en lui. Mais pourquoi l'homme se limiterait à ce principe d'action, pourquoi ne serait-il pas plus que cela ? Dans un contexte politique, les membres d'un État sont non seulement ceux qui commandent, mais aussi ceux qui sont commandés, alors pourquoi

dans le cas de l'être humain, seule cette entité qui prend part aux décisions doit être considérée comme étant l'homme tout entier ? Tout ce que cette objection nous montre, en définitive, c'est que la position de Platon n'est pas à l'abri des critiques. On pourrait effectivement défendre la position que l'homme est corps et âme avec vigueur. Pourtant, force est de constater qu'il ne s'agit tout simplement pas de la conception de Platon. Ainsi, ce n'est pas parce que l'on peut trouver des objections à l'argument 129c-130c que celui-ci ne reflète pas la manière dont Platon se représente l'être humain. Pour Platon, l'homme est la partie qui commande chez l'homme, peu importe si cette conception peut être questionnée ou non.

1.2. L'argument 129b-c et 130d-e

Selon Annas, un autre passage de l'*Alcibiade* permet d'établir que l'homme est non pas son corps, mais plutôt son âme. Il s'agit du passage 129b-c et 130d-e, passage qui introduit et qui suit l'argument 129c-130c qui vient d'être discuté. Annas écrit : « When Socrates and Alcibiades are conversing, he [Plato] insists, the communication is between not their bodies but their souls ; so the true Alcibiades, the self he should come to know, is not his body but his soul²⁶ ». Ainsi, selon Annas, Platon soutient que l'homme est son âme puisque quand deux êtres humains discutent, ils se parlent d'âme à âme.

Cet argument ne doit pas, pour une raison bien précise, être retenu. Si l'on regarde bien le passage en question, on voit qu'il n'est pas présenté comme étant un

²⁶ Annas, p. 129.

argument indépendant (comme semble le suggérer Annas), mais qu'il est plutôt un passage qui n'a comme fonction que d'introduire et de conclure l'argument 129c-130c. En effet, la première partie du passage (129b-c) expose que parler et utiliser le discours sont une et même chose. Socrate présente cette notion pour introduire l'idée que celui qui utilise quelque chose est différent de la chose utilisée. La deuxième partie du passage (130d-e) ne fait, quant à lui, que revenir sur la notion du langage *à la lumière de ce qui a été conclu en 129c-130c*. Socrate affirme que si l'être humain est essentiellement une âme, lorsque les hommes discutent, ils s'adressent à une âme plutôt qu'à un visage ou un corps. On voit bien, dans la formulation du passage, qu'il s'agit d'une conséquence de ce qui a été dit dans l'argument 129c-130c : « [Socrate :] Ne convient-il pas *alors* de penser que, lorsque toi et moi nous conversons ensemble, en usant de discours, c'est l'âme qui s'adresse à l'âme ? – [Alcibiade :] Absolument²⁷ ». On ne peut donc considérer que cet argument est, comme le suggère Annas, un argument indépendant. C'est d'ailleurs ce que Fraisse défend dans son *Introduction* à l'*Alcibiade* :

cette définition [en 129c-130c] [...] *permet déjà de répondre à certains problèmes précédents* : lorsqu'on se demandait, à propos d'un dialogue, quel était l'utilisateur de cet instrument qu'est le langage [...] c'est manifestement l'âme qui parle, comme c'est l'âme d'autrui qui écoute²⁸.

La définition de l'homme comme âme permet d'établir que lorsque l'homme parle, c'est son âme qui s'adresse à une autre âme et non l'inverse (non le fait que les hommes parlent d'âme à âme permet d'établir que l'homme est âme). De toute façon, on voit mal comment on pourrait arriver à cette conclusion (que l'homme est âme) à partir de cette

²⁷ *Alcibiade*, 130d [nous soulignons].

²⁸ Fraisse, p. 34 [nous soulignons].

idée (que quand les hommes parlent, ils se parlent d'âme à âme). Pourquoi l'être humain serait cette partie qui discute plutôt qu'une autre partie ? Qu'est-ce qui permet de dire que la partie qui discute constitue l'être humain avant toute autre partie ?

1.3. La négativité du corps

On peut comprendre que Platon ne veuille pas inclure le corps dans la définition de l'homme quand on se penche sur d'autres dialogues et que l'on constate à quel point le corps est perçu comme quelque chose de négatif. Nombreux sont les passages où l'on affirme que le corps est une entrave, un obstacle et une nuisance pour l'âme. Par exemple, dans le *Cratyle* [400c-d], on présente le corps comme étant le tombeau de l'âme ou une prison pour l'âme²⁹. Dans le *Phèdre* [250c] on parle du moment heureux où l'on se trouvait, avant la vie sur Terre, sans ce corps qui n'est en vérité qu'un sépulcre attaché à nous comme une coquille l'est à l'huître. Dans le *Gorgias* [493a] on prétend que puisque certains sages croient que notre vie est une mort, le corps serait en fait un sépulcre pour l'âme. Le *Phédon* [82e] « parle, quant à lui, de chaînes liant l'âme au corps, de cachot et d'emprisonnement³⁰ ».

Toutes ces images en disent long sur la manière dont Platon conçoit le corps, mais on peut se demander pourquoi exactement le corps est présenté d'une manière aussi négative. Pour répondre à cette question, on peut se tourner vers le *Phédon* qui est le dialogue platonicien qui condamne le corps de la manière la plus virulente. Dans le

²⁹ Joubaud, p. 194.

³⁰ *Ibid.*, p. 195.

Phédon, le corps est ce qui empêche l'homme d'accéder à une représentation vraie des choses. En effet, les sens déforment la réalité ; les sens trompent et égarent l'âme :

[Socrate :] Le corps fait-il, ou non, obstacle, quand, poursuivant une recherche, on s'avise de l'y associer ? Je veux dire à peu près ceci : la vue, ou encore l'ouïe, comportent-elles pour les hommes une vérité quelconque ? Ou, au moins, est-ce que ça ne se passe pas comme même les poètes ne cessent de nous le rabâcher : nous n'entendons rien, ne voyons rien avec exactitude ? Or, si parmi les perceptions du corps, ces deux-là ne sont ni exactes ni claires, ne parlons pas des autres. Car elles sont toutes, j'imagine, plus imparfaites que celles-là. N'est-ce pas ton avis ? – Si, tout à fait, dit-il³¹.

L'homme qui veut connaître doit donc tenter d'utiliser son raisonnement pur, libre de toute considération provenant de ses sens :

[Socrate :] l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et envoie poliment promener le corps ; quand, rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est ? – Oui, c'est ainsi³².

En outre, quelques lignes plus loin, Socrate soutient non seulement que le corps déforme la réalité, mais encore qu'il est source de distractions pour l'âme. Il est impossible de se consacrer pleinement à la connaissance quand on doit déployer beaucoup d'énergie pour nourrir le corps, quand on doit le soigner quand il est malade, quand on est préoccupé par les « désirs », les « appétits », les « peurs », les « simulacres en tout genre » ainsi que les « futilités », et quand on est impliqué dans des guerres et des conflits qui visent la satisfaction des désirs corporels³³.

³¹ *Phédon*, 65a-b.

³² *Ibid.*, 65c.

³³ *Ibid.*, 66b-67b.

Cette idée que le corps est une entrave à la recherche de la vérité n'est pas propre au *Phédon* puisqu'elle réapparaît notamment dans le *Phèdre*. Dans ce dialogue, on expose que l'âme humaine a de la difficulté à saisir les formes intelligibles lorsqu'elle est trop tournée vers le bas, c'est-à-dire vers les réalités corporelles. C'est seulement avec une grande discipline et un mépris des choses corporelles que l'homme peut contempler les formes et le vrai³⁴. L'idée que le corps peut empêcher l'âme d'accéder à la science est également exposée dans le *Timée*. On défend dans ce dialogue qu'une personne dont les désirs corporels l'emportent sur les désirs intellectuels aura de la difficulté à apprendre et à retenir des connaissances, ce qui l'entraînera vers la maladie la plus grave : l'ignorance³⁵. Il nous est donc permis de penser que pour Platon, en plus d'être simplement un instrument pour l'âme, le corps est quelque chose de trop négatif pour être inclus dans la définition de l'être humain. Le corps est un mal pour l'âme : il empêche le processus de la connaissance d'arriver à son terme, il tire les hommes vers les bêtes et nuit ainsi au bonheur humain.

Il faut pourtant remarquer qu'il ne s'agit pas là d'un argument décisif. En effet, ce n'est pas parce que le corps est quelque chose de négatif que cette substance ne peut pas faire partie de la définition de l'être humain : l'homme pourrait être la réunion d'une partie négative et d'une partie positive. On peut tout de même imaginer que Platon ait voulu écarter le corps de la définition de l'homme précisément parce qu'il ne voulait pas y inclure quelque chose d'aussi vil et mauvais. Pourtant, Platon ne fait jamais référence à la négativité du corps dans l'*Alcibiade*, ce qui nous pousse à croire que malgré que cet

³⁴ *Phèdre*, 248a-c.

³⁵ *Timée*, 87e-88b.

élément ait pu influencer sa conception de l'être humain, il ne s'agit peut-être pas là de la raison principale pour laquelle il écarte le corps de la définition de l'homme, du moins dans le dialogue de l'*Alcibiade*.

1.4. Confirmation dans les autres dialogues platoniciens

Dans la prochaine section, nous chercherons à confirmer que l'homme est bien présenté comme étant une âme dans l'*Alcibiade* en comparant le dialogue avec les autres écrits de Platon. Nous irons vérifier dans les autres dialogues platoniciens si l'homme y est présenté comme étant fondamentalement une âme, puisque si tel est le cas, il y aurait bien des chances que l'*Alcibiade* défende également cette conception de l'être humain. La question qui se pose maintenant est celle de la période à laquelle Platon aurait écrit l'*Alcibiade*. Si l'on pouvait savoir à quelle grande période de la vie de Platon ce dialogue correspond, on pourrait étudier les dialogues de la même époque pour en dégager une conception de l'être humain qui devrait, logiquement, se retrouver également dans l'*Alcibiade*. Pourtant, les commentateurs ne s'entendent pas sur l'époque à laquelle le dialogue aurait été composé. Tout d'abord, plusieurs commentateurs proposent que l'*Alcibiade* serait un dialogue de jeunesse³⁶. Parmi les raisons les plus importantes qui nous permettent de croire cela est que dans l'œuvre en question, Socrate utilise toujours la réfutation, Platon ne fait pas référence à la théorie des formes séparées et celui-ci ne mentionne pas non plus la théorie de l'immortalité de l'âme. Ensuite, certains éléments permettent de rapprocher le dialogue de l'*Alcibiade* à la *République*, œuvre de la maturité de Platon. En effet, on présente dans l'*Alcibiade* les

³⁶ Par exemple Annas, p. 111 ; É. de Strycker, p. 136.

quatre vertus cardinales qui ne sont, selon É. de Strycker, vraiment établies comme telles qu'à l'époque de la *République*³⁷ ; la définition de la justice présentée dans l'*Alcibiade* est, toujours selon É. de Strycker, similaire à celle de la *République*³⁸ ; et l'homme est présenté dans les deux dialogues, comme on le verra plus loin, comme étant la partie rationnelle de l'âme³⁹. Enfin, d'aucuns lancent l'hypothèse que le dialogue serait de la dernière période de Platon⁴⁰.

Puisque le dialogue nous semble provenir de la période de jeunesse de Platon, nous allons d'abord chercher une confirmation de notre hypothèse dans les dialogues de cette époque. Pourtant, pour s'assurer d'être à l'abri de toute critique, nous examinerons également l'anthropologie des dialogues plus tardifs. De toute façon, nous défendrons que la conception platonicienne de l'être humain est constante dans l'œuvre de Platon : celui-ci considère que l'homme est essentiellement son âme (ou, de manière plus précise, la partie rationnelle de son âme) dès les premiers dialogues et il maintient cette conception jusqu'à ce qui est considéré comme son dernier écrit, les *Lois*. Il est intéressant de noter que cette conception de l'être humain demeure la même au fil des œuvres de Platon, malgré que ce philosophe se représente différemment la nature de l'âme tout au long de sa vie⁴¹.

³⁷ É. de Strycker, p. 146.

³⁸ *Ibid.*, p. 147.

³⁹ Concernant ce troisième point, on doit mentionner que l'homme est également présenté comme étant partie rationnelle de l'âme dans le *Phèdre*, autre dialogue de maturité (voir section 3.4).

⁴⁰ Voir par exemple Weil, p. 82.

⁴¹ Voir sur ce sujet le texte de Robinson, p. vii-viii : « As far as the doctrine of "personal" psyche is concerned, the dialogues, I argue, suggest no particular "development" on Plato's part. On the contrary, he appears to use particular "models" of

Le *Phédon*

Comme nous l'avons vu plus haut, le *Phédon* est un dialogue très critique envers tout ce qui a trait au corps et présente celui-ci comme étant un obstacle à l'âme et à la connaissance. Ce n'est peut-être pas un hasard que ce soit le dialogue de jeunesse où Platon expose de la manière la plus explicite que le corps ne fait pas partie de la définition de l'homme. Nombreux sont les extraits qui soulignent cette idée, dont celui-ci où Socrate proclame :

ou bien il n'existe aucune manière possible d'acquérir le savoir, ou bien c'est une fois qu'on en aura fini, puisque c'est alors que l'âme, elle-même et en elle-même, sera séparée du corps, mais pas avant. [...] Alors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps. Nous serons, c'est vraisemblable, en compagnie d'êtres semblables à nous, et, *par ce qui est vraiment nous-mêmes*, nous connaîtrons tout ce qui est sans mélange – et sans doute est-ce cela, le vrai⁴².

Lorsque Socrate dit qu'à la mort c'est « par ce qui est vraiment nous-mêmes » que nous connaissons les choses sans mélange, il désigne l'âme. Platon suggère donc clairement que l'homme est essentiellement son âme et que le corps ne fait pas partie de ce qu'il considère être le soi humain.

Un autre passage, plus loin dans le dialogue, expose aussi très clairement que le corps n'est pas pour Platon une partie constituante de l'essence humaine. Après avoir présenté un mythe qui décrit que les hommes injustes sont punis dans l'Hadès et que les

psyche (uniform, bipartite, tripartite, etc.) to suit particular contexts, and seems to be peculiarly unbound by dogmatism in this regard till the end of his life ».

⁴² *Phédon*, 66e-67a [nous soulignons].

hommes justes y trouvent des récompenses, Socrate suggère à ses interlocuteurs que les hommes qui possèdent une bonne âme doivent avoir confiance :

[p]our toutes ces raisons, donc, il doit avoir confiance en ce qui regarde son âme, l'homme qui, sa vie durant, a congédié les plaisirs que le corps procure comme tout ce qui sert à le parer et l'arranger, envoyant promener tout cela comme autant de *préoccupations qui lui sont étrangères* et dont il pense qu'elles font finalement plus de mal que de bien⁴³.

Ce qui est présenté comme étant étranger à l'homme dans cet extrait, ce sont autant les plaisirs corporels que les richesses qui se rapportent au corps. Ainsi, non seulement les richesses sont distinctes de l'homme, mais le corps lui-même est étranger à l'homme. En effet, si l'on dit que les plaisirs corporels sont des préoccupations qui sont étrangères à l'homme, c'est qu'ils sont des choses qui ne touchent pas sa véritable nature. Les plaisirs corporels ayant trait au corps, cela signifie alors que le corps ne fait pas partie de la véritable nature humaine.

Par ailleurs, Robinson et Jagu font tous deux référence au passage 115c-d du *Phédon* pour démontrer que dans ce dialogue, l'homme est considéré comme étant uniquement son âme. Dans cet extrait, Criton demande à Socrate comment celui-ci voudrait être enseveli. Socrate répond : « [c]omme vous voudrez [...]. À condition du moins que vous réussissiez à m'attraper, et que je ne vous échappe pas ! ». Socrate, après un petit rire, explique ce qu'il cherche à dire :

[n]on je n'arrive pas à persuader Criton, mes amis, que moi, je suis ce Socrate qui dialogue avec vous à cet instant, et qui essaie d'assigner à chacun de ses énoncés la place requise par l'ordre du discours. Il

⁴³ *Phédon*, 114e [nous soulignons].

s'imagine que moi, je suis celui qu'il verra dans peu de temps, ce cadavre, et alors il demande comment m'ensevelir, moi. [115c-d]

Socrate poursuit son explication et proclame avec confiance :

après avoir bu le poison, je ne resterai plus auprès de vous mais je partirai, m'en allant vers certaines félicités qui sont celles des bienheureux [...]. [L]ui [Criton] jurait que je resterais ; mais vous [ses autres interlocuteurs], jurez que je ne resterai pas, et portez-vous garants au contraire qu'une fois mort, je partirai, je m'en irai. Ainsi ce sera plus facile à supporter pour Criton, et, en voyant brûler ou enterrer mon corps, il n'ira pas s'indigner en pensant qu'on me fait subir d'horribles traitements, ni dire pendant la cérémonie que c'est Socrate qui est exposé ou dont il suit le convoi, ou qu'il porte en terre. [...] Allons : il faut avoir confiance. Il faut dire que ce que tu ensevelis, c'est mon corps, et l'ensevelir comme il te plaira, et de la manière que tu jugeras la plus conforme aux usages⁴⁴

Tout ceci, selon Jagu, signifie clairement que pour Platon, l'homme est son âme, cette entité qui, à la mort, poursuit son voyage dans l'au-delà, et non pas son corps, entité qui se corrompt et périt :

[q]uand, à la fin du *Phédon*, Criton demande à Socrate comment l'ensevelir après sa mort, la réponse de ce dernier (115c-116a1), insinue nettement que, pour lui, l'homme, c'est l'âme [...]. Socrate se désintéresse totalement de la manière dont on l'ensevelira, car, dit-il, son cadavre ne sera plus le vrai Socrate [...]. On ensevelira son corps, mais le vrai Socrate, c'est-à-dire son âme partira pour les îles des Bienheureux⁴⁵.

Pour conclure cette section relative au *Phédon*, il faut indiquer que tous les passages présentés montrent clairement que, dans ce dialogue, Platon se représente l'homme comme étant une âme et que le corps, entité négative et qui fait obstacle à l'âme, n'entre pas dans sa définition. Pourtant, il faut indiquer que Socrate suggère vers

⁴⁴ *Phédon.*, 115d-116a.

⁴⁵ Jagu, p. 92.

la fin du premier tiers du dialogue que l'homme est constitué à la fois d'un corps et d'une âme, comme si le corps devait faire partie de la définition de l'homme : « [a]lors, continuons, dit Socrate : ce qui nous constitue, n'est-ce pas, d'une part, un corps, et, d'autre part, une âme? – Rien d'autre, dit-il⁴⁶ ». À première vue, tout ceci semble assez contradictoire : d'un côté, Socrate affirme que l'homme est corps et âme, et d'un autre côté il affirme, et à plusieurs reprises, que l'homme est seulement son âme. Pour harmoniser ces deux idées de Platon, il faut croire que pour ce philosophe l'homme possède deux parties, mais que seule l'une d'elles entre dans la définition de l'homme ; seule l'âme est ce qui le constitue vraiment. Ainsi, *la définition de l'homme ne correspond pas à la somme de ses parties*. Le corps n'est qu'un simple instrument, une réalité secondaire, une possession, quelque chose de dominé, non quelque chose qui fait partie du soi humain véritable.

Le Protagoras

On peut avancer que pour Platon l'homme est son âme en se référant à un autre passage, cette fois tiré du *Protagoras*. Dans ce dialogue, Socrate cherche à convaincre Hippocrate de ne pas suivre n'importe qui pour la direction de son âme. Il lui dit que s'il devait confier le soin de son corps à quelqu'un, il ne se précipiterait pas pour choisir son médecin, il chercherait plutôt à trouver une personne qualifiée à qui il pourrait faire entièrement confiance. Socrate indique qu'il doit être encore plus prudent lorsqu'il choisit la personne à qui il confiera le soin de son âme parce que c'est d'elle que dépendent son bonheur et son malheur :

⁴⁶ *Phédon*, 79b.

[Socrate :] lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton âme, *de laquelle dépend ton sort, bonheur ou malheur*, qu'elle se porte bien ou mal, tu ne consultes ni ton père, ni ton frère, ni aucun d'entre nous, tes amis, pour savoir si tu dois ou non confier ton âme à l'étranger qui vient d'arriver en ville⁴⁷.

Socrate indique clairement dans ce court extrait que tout le bonheur et tout le malheur de l'homme dépendent de l'état de son âme. D'une certaine manière, on peut donc penser que pour Platon, l'homme est son âme. En effet, si pour Platon l'homme avait été tant son âme que son corps, il ne pourrait pas indiquer que son bonheur ne dépend que de son âme ; son bonheur dépendrait plutôt de ces deux substances, également ou selon l'importance de chacune. Pour être heureux, il faudrait avoir une âme en santé, certes, mais également un corps sain. Ici, l'auteur indique que le corps n'a aucune incidence sur le bonheur ou le malheur humain, comme s'il n'était d'aucune importance pour l'homme et donc comme s'il ne faisait pas partie de l'essence humaine⁴⁸.

Robinson croit également que pour Platon l'homme est d'abord et avant tout une âme dans le *Protagoras*, idée qu'il défend en se référant pratiquement aux mêmes lignes qui viennent d'être citées. Il prétend que Platon glisse du terme « âme » à celui de « personne » comme si les deux étaient des termes équivalents. Il serait important de donner le texte en entier pour bien voir ce glissement :

[Socrate :] lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton *âme*, de laquelle dépend ton sort, bonheur ou malheur, qu'elle se porte bien ou mal, tu ne consultes ni ton père, ni ton frère, ni aucun d'entre nous, tes amis, pour savoir si tu dois ou non confier ton *âme* à l'étranger qui vient d'arriver en ville,

⁴⁷ *Protagoras*, 313a-b [nous soulignons].

⁴⁸ Notons que tout ceci est un argument présenté par Jagu, p. 95.

mais, informé le soir de son arrivée, à ce que tu me dis, tu te rends auprès de lui dès l'aube, tu ne réfléchis pas, tu ne prends aucun conseil pour savoir si tu dois ou non *te* [σᾱυτόν] confier à lui, tu es tout disposé à dépenser tes biens et les biens de tes amis, comme si tu avais déjà décidé de t'en remettre totalement à Protagoras, lui que tu ne connais pas, à ce que tu dis, à qui tu n'as jamais parlé, et que tu appelles sophiste, alors qu'il est manifeste que tu ignores ce que peut bien être un sophiste, au moment où tu es sur le point de te confier à lui⁴⁹.

Selon Robinson, ce glissement de « âme » à « personne » est clair et très révélateur. En 313a2 Socrate avertit Hippocrate qu'il pourrait exposer son *âme* au danger, en 313b2 il lui dit qu'il n'a pas demandé d'avis avant de confier son *âme* à quelqu'un d'autre

[a]nd then immediately following (in fact, in the very same sentence) he has apparently not discussed the question whether to entrust *himself* (σᾱυτόν) to Protagoras ! Since Plato offers no hints to the contrary, « soul » and « self » are presumably meant to be one and the same [...] In a word, I do not *possess* a soul ; I *am* my soul⁵⁰.

Contrairement au *Phédon*, l'anthropologie du *Protagoras* est présentée de manière beaucoup plus subtile. Elle est tout de même claire : pour Platon, l'homme est son âme et le corps n'est qu'une réalité secondaire, une entité qui ne fait pas partie du soi humain véritable.

Le *Ménon*

Par ailleurs, on pourrait défendre que l'homme est une âme chez Platon en se référant au *Ménon* qui aborde une théorie importante pour cet auteur, soit que l'âme est immortelle. Dans ce dialogue, Socrate propose que les connaissances de l'esclave qu'il

⁴⁹ *Protagoras*, 313a-c [nous soulignons].

⁵⁰ Robinson, p. 12.

interroge ne peuvent s'expliquer que par le fait qu'il possédait déjà ces connaissances avant sa naissance. À partir de cette idée, Socrate conclut que l'âme n'est pas limitée à cette vie sur Terre, mais qu'elle est plutôt immortelle. Robinson propose que cette idée d'immortalité de l'âme suppose que pour Platon le soi véritable (« the true self ») est en fait l'âme⁵¹. L'homme serait donc véritablement son âme puisque seule cette partie existe avant la naissance et perdure après la mort. Le corps serait une entité qui se greffe à l'âme lors de ses incarnations sur Terre, mais il ne serait pas une entité qui représente ce qu'est l'homme réellement. Il serait, comme on le propose dans l'*Alcibiade*, un instrument pour l'homme, un véhicule, non pas une partie essentielle de l'homme. Cet argument appuyant l'idée que l'homme est son âme n'est donc pas propre au *Ménon*, mais se retrouve également dans plusieurs autres dialogues platoniciens, c'est-à-dire ceux qui proposent que l'âme est une entité immortelle.

Le *Lachès*

Le *Lachès* est un des nombreux dialogues de Platon où celui-ci expose que l'âme a préséance sur le corps. En effet, au début du dialogue, Lysimaque prend la parole pour informer ses interlocuteurs que Mélèsias et lui veulent s'occuper de leurs enfants et ils se demandent « comment il faut en prendre soin pour qu'ils deviennent meilleurs⁵² ». Les deux pères ont songé au maniement d'armes, mais l'on verra qu'il y a bien plus important aux yeux de Socrate. Après que Nicias et Lachès aient prononcé un discours en faveur ou en défaveur de l'hoplomachie, Socrate suggère qu'il importe de savoir en

⁵¹ Robinson, p. 17-18.

⁵² *Lachès*, 179b.

premier lieu ce en vue de quoi l'on cherche à agir. Il suggère donc de se pencher sur une étude de l'âme et de ce qui peut la rendre meilleure, soit la vertu. Il détourne ainsi la conversation qui portait sur un exercice physique bien précis et en fait une discussion qui porte sur l'âme, suggérant ainsi assez clairement que l'âme a priorité sur le corps. De plus, en présentant que l'homme devient meilleur non pas en prenant soin de son corps, mais plutôt en prenant soin de son âme, Platon suggère que ce qui importe vraiment c'est l'âme. Platon pourrait pointer ici vers une anthropologie digne de l'*Alcibiade* : l'homme pourrait être la partie qui importe le plus, soit son âme, et le corps pourrait n'être alors qu'une réalité secondaire. Pourtant, le *Lachès* ne reprend pas explicitement le schéma de l'*Alcibiade*, il ne laisse que la possibilité d'en faire une lecture compatible avec ce dialogue⁵³.

L'Apologie de Socrate

Selon Jagu, l'idée que l'homme est essentiellement son âme est exprimée implicitement à deux reprises dans l'*Apologie de Socrate*⁵⁴. La première occasion est lorsque Socrate proclame qu'il n'accepterait pas de se faire acquitter sous condition de cesser de philosopher. Il dit qu'il continuerait tout de même d'agir comme il l'a toujours

⁵³ Les passages du *Lachès* présentés ne peuvent effectivement pas permettre de *prouver* que Platon conçoit l'homme comme uniquement une âme puisque les passages ne font que démontrer la primauté de l'âme sur le corps. Prise isolément, cette primauté de l'âme permet de penser l'être humain selon deux schémas bien différents : l'homme peut être (1) la réunion de deux substances, un corps et une âme, dont l'âme serait la substance la plus importante ou encore (2) une simple âme qui est plus importante que ce qui n'apparaît pas dans sa définition, c'est-à-dire ses instruments (le corps) et ses possessions (ses richesses). Pourtant, puisque l'homme est présenté dans plusieurs dialogues platoniciens comme étant fondamentalement une âme, on peut penser que le schéma qui doit être retenu est le deuxième.

⁵⁴ Jagu, p. 92.

fait, qu'il interrogerait ses concitoyens partout où il irait et qu'il les exhorterait à se soucier de « la pensée, de la vérité et de l'amélioration de [leur] âme » plutôt que « des richesses, réputations et honneurs »⁵⁵. Jagu n'explique pas pourquoi il croit que cet extrait suggère implicitement que l'homme est son âme, mais on peut deviner que c'est parce que Socrate affirme que certaines réalités propres à l'âme (vertu et connaissance) sont beaucoup plus importantes que ne sont celles qui se rapportent au corps (richesses). Pourtant, cet argument n'est pas décisif, puisque tout ce qui est dit dans l'extrait est que ce qui est le plus important, c'est l'âme. Il se pourrait donc que l'homme soit un composé de corps et d'âme et que de ce composé, l'âme en soit la partie la plus importante⁵⁶.

Le deuxième extrait que Jagu présente est celui où Socrate « explique qu'il a refusé d'exécuter un ordre donné par les Trente, ordre qu'il jugeait illégal, préférant encourir la mort, chose qui ne le préoccupe aucunement, que de commettre un acte injuste et impie, la seule chose dont il ait souci (32c-d)⁵⁷ ». Encore une fois, Jagu n'indique pas en quoi cet extrait appuie la thèse selon laquelle l'homme serait une âme chez Platon. On peut croire que ce qu'il cherche à présenter est que la mort (la perte du corps) ne préoccupe pas Socrate tandis que ce qui lui importe le plus est de vivre justement et pieusement (donc de conserver une âme saine). Ainsi, le corps n'aurait *aucune* importance et la seule chose qui serait digne d'intérêt et de soin serait l'âme. Le problème avec cet argument est que la mort n'est pas présentée clairement dans *l'Apologie de Socrate* comme une séparation du corps et de l'âme. Socrate hésite entre

⁵⁵ *Apologie de Socrate*, 29c-e.

⁵⁶ Voir note 53.

⁵⁷ Jagu, p. 92.

deux alternatives : la mort peut être un sommeil profond ou encore une nouvelle vie qui commence pour l'âme [40c-41c]. La situation est donc plus complexe : Socrate préfère la mort (qui est peut-être la perte *du corps et de l'âme*) à une vie injuste et impie. Ce qui est donc affirmé, c'est qu'une âme saine et vertueuse est préférable à une âme fautive et vicieuse même si, pour conserver cette pureté de l'âme, il faut risquer sa vie. Tout ce qui est donc affirmé ici, c'est que le souci de l'âme est ce qui importe le plus pour l'homme. Encore une fois, cela ne signifie pas nécessairement que le corps doit être exclu de la définition de l'homme puisque même si le corps n'a pas autant d'importance que l'âme, il peut tout de même constituer une partie de l'être humain. On pourrait pourtant affirmer que si l'âme est *tout* ce qui importe pour l'homme (ce que Jagu suggère), c'est que le corps n'a *aucune* importance et qu'il doit donc être exclu de la définition de l'être humain.

Le *Gorgias*

Par ailleurs, Robinson se rapporte également au *Gorgias* pour défendre l'idée que chez Platon l'homme est son âme. Selon lui, la métaphore du *Gorgias* qui compare le corps à un tombeau pour l'âme suggère que cette entité ne fait pas partie de ce qui constitue l'essence de l'homme : « [a]ccording to this view the soul is undoubtedly meant to be the real self, with the body serving only as a shell⁵⁸ ». Toutefois, Robinson précise qu'il n'est pas certain qu'il s'agisse là de la position de Platon puisque dans le *Gorgias*, Socrate présente cette idée non pas comme étant la sienne, mais plutôt comme

⁵⁸ Robinson, p. 16.

étant celle « d'hommes qui s'y connaissent »⁵⁹. Cette idée revient pourtant, comme on l'a vu plus tôt, à plusieurs reprises dans le corpus platonicien. Dans plusieurs autres dialogues, Platon considère le corps comme étant un tombeau, un sépulcre, une prison ou un cachot pour l'âme⁶⁰. Ainsi, on peut penser qu'il ne s'agit pas simplement d'une idée rapportée par Platon, mais bien de sa conviction intime sur le sujet. L'argument de Robinson peut donc être préservé et l'on voit que pour Platon, ici également, l'homme est son âme.

L'Hippias mineur

Même si Pradeau considère que pour Platon l'homme est composé d'un corps et d'une âme, ce commentateur de l'*Alcibiade* identifie quelques endroits du corpus platonicien qui défendent que l'homme est uniquement son âme, dont un extrait de l'*Hippias mineur*. Il s'agit du moment final de l'échange avec Hippias où Socrate affirme : « l'homme qui possède une âme bonne est donc bon, quand celui qui possède une âme mauvaise est mauvais⁶¹ ». On pourrait croire que l'homme se limite à son âme puisque Socrate suggère dans cet extrait que l'homme est [entièrement] bon quand il possède une âme bonne. En effet, si l'homme avait été un composé d'âme et de corps, pour pouvoir dire qu'il est bon, il aurait fallu que son corps et son âme soient bons. Socrate suggère ici que seule l'âme permet d'établir que l'homme est bon ou mauvais, laissant de côté le corps qui ne semble donc pas constituer une partie de l'être humain. On doit pourtant indiquer que l'argument présenté ici peut être sérieusement mis en

⁵⁹ *Gorgias*, 493a.

⁶⁰ Voir section 1.3 sur la négativité du corps.

⁶¹ *Hippias mineur*, 376b.

doute. En effet, quand Socrate mentionne dans l'*Hippias mineur* que l'homme qui possède une âme bonne est « bon », il ne veut pas dire que l'homme dans son entièreté est bon, mais plutôt qu'il est bon *moralemment*. Ainsi, tout ce que le passage permet de déterminer est que la bonté morale découle de l'âme. Un homme bon est celui qui possède une âme bonne, mais cela n'empêcherait pas de considérer que l'homme possède également un corps. Ce corps, puisqu'il n'intervient pas dans ce qui fait la qualité morale d'un homme, n'a pas à être cité dans ce qui rend l'être humain bon (moralemment). Bref, l'homme pourrait toujours être un corps et une âme.

La République

Il est donc souvent question, dans les premiers dialogues platoniciens, du fait que l'homme est une âme et que son corps n'entre pas dans ce qui le constitue réellement. Cette idée n'est pourtant pas propre à la jeunesse de Platon puisqu'elle est reprise au cours des autres périodes de sa vie et fait surface, notamment, dans la *République*. Nombreux sont les commentateurs qui font remarquer qu'un passage précis de ce dialogue défend encore une fois que le corps n'est qu'un instrument pour l'âme⁶². Au livre cinquième de la *République*, Socrate critique le fait de dépouiller les cadavres sur le champ de bataille et de toujours les considérer comme des ennemis :

[Socrate :] considérer comme un ennemi le corps de celui qui est mort, alors que l'ennemi s'est envolé, n'abandonnant derrière lui que *l'instrument de son combat*, n'est-ce pas le fait d'un esprit efféminé et mesquin ? Crois-tu que ceux qui se comportent de cette manière se

⁶² Voir par exemple Weil (p. 82), Pradeau (note 1, p. 71) et Robinson (p. 10).

distinguent des chiennes, qui grognent contre les pierres qui leur sont lancées, mais qui ne s'attaquent pas à celui qui les lance ?⁶³

Dans cet extrait, on voit très clairement que le corps est présenté comme étant un simple instrument distinct de ce qu'est l'être humain. Le soi véritable, lui, quitte le corps à la mort et se rend vers d'autres lieux. Cette manière de voir le corps rejoint la conception présentée dans l'*Alcibiade* étant donné que dans les deux dialogues le corps n'est présenté que comme un instrument qui est au service de l'âme. On peut également dresser un parallèle avec le *Phédon* puisque dans cet écrit, Socrate indique à ses interlocuteurs qu'à sa mort son corps périra, mais que son âme, sa véritable personne, s'en ira vers d'autres horizons⁶⁴.

Les Lois

Dans les dialogues de vieillesse, Platon semble toujours attaché à la même conception de l'être humain puisque dans son dernier écrit, les *Lois*, on trouve quelques passages qui reprennent cette vision de l'homme. Par exemple, au tout début du livre V, l'Étranger d'Athènes affirme que « de toutes les choses que possède un homme, c'est l'âme qui est ce qu'il y a de plus divin après les dieux, elle est ce qui nous définit le mieux⁶⁵ ». Platon ne pourrait pas être plus clair sur la question : ce qui définit le mieux l'homme, ce n'est pas autre chose que l'âme. La même idée est présentée plus loin dans le dialogue, au livre XII, de manière tout aussi explicite. L'Étranger soutient que

⁶³ *République*, 409d-e [nous soulignons].

⁶⁴ Nous voulons simplement indiquer ici qu'un autre extrait de la *République* relatif à l'anthropologie sera présenté dans le troisième chapitre, soit l'extrait 587c et suivantes qui suggère que l'homme est la partie rationnelle de son âme.

⁶⁵ *Lois*, 726a.

s'il est nécessaire de faire confiance au législateur en toutes choses, c'est surtout quand il déclare que l'âme est entièrement différente du corps, et que, dans cette vie même, ce qui fait chacun de nous ce qu'il est, *ce n'est rien d'autre que son âme*, tandis que le corps n'est pour chacun qu'un *reflet* qui nous accompagne. Oui, c'est à juste titre que l'on dit du corps des défunts qu'il n'est qu'une image de ceux qui sont morts, alors que *ce que chacun de nous est réellement, c'est ce que nous appelons l'« âme »*, qui est une réalité impérissable et qui s'en va vers d'autres dieux pour rendre des comptes, comme le déclare notre loi ancestrale⁶⁶.

Platon est encore une fois très clair : nous ne sommes rien d'autre que notre âme et notre corps n'est qu'un reflet, une image qui nous accompagne en cette vie. Ici aussi Platon suggère que ce qui correspond à l'homme véritable ne périt pas à la « mort », mais que notre vraie personne, notre âme, poursuit sa route vers d'autres lieux. Quelques lignes plus loin, l'Étranger poursuit sur la même lignée et déclare qu'il ne faut pas se ruiner pour les funérailles d'un ami ou d'un parent puisque le corps ne fait pas partie de notre être : « il ne faut jamais ruiner sa maison en s'imaginant à toutes forces que cette masse de chairs que nous ensevelissons est une partie de nous » [959c]. Platon est donc catégorique dans ce dialogue : le corps ne doit pas entrer dans la définition de l'homme.

Conclusion de section

Platon semble donc considérer tout au long de sa vie que l'homme se définit d'abord et avant tout par son âme. Le corps est une entité qui accompagne l'âme, une entité qui est utilisée par l'âme, une entité même qui emprisonne l'âme, mais n'est jamais une partie à proprement parler de l'être humain. Puisque cette conception de

⁶⁶ *Lois*, 959a-b [nous soulignons].

l'être humain est défendue dans de nombreux dialogues platoniciens, et ce, de toutes les périodes de la vie du philosophe, nous avons de fortes raisons de croire que la même idée devrait être présentée dans l'*Alcibiade*. L'argument 129c-130c semble donc devoir être pris au sérieux et semble bien représenter la position de Platon sur la question. Pourtant, malgré toutes ces preuves, certains commentateurs sont d'avis que l'*Alcibiade* de Platon doit être interprété autrement et que ce philosophe considère, tant dans cet ouvrage que dans ses autres écrits, que l'homme est bien la réunion d'un corps et d'une âme. Nous verrons leurs arguments dans le deuxième chapitre de ce mémoire.

CHAPITRE II – Arguments qui défendent que l'être humain est corps et âme

2.1. L'anthropologie du Charmide

Pradeau soutient que l'homme n'est pas présenté comme étant seulement une âme dans l'*Alcibiade* comme le suggère assez explicitement l'argument 129c-130c, mais bien comme une âme et un corps, et, dans une certaine mesure, les objets matériels qu'il possède⁶⁷. Pour défendre cette thèse, il s'appuie non seulement sur des éléments du texte de l'*Alcibiade* lui-même, mais également sur des passages d'autres textes platoniciens. Il soutient en fait que Platon présente l'être humain comme étant corps et âme dans d'autres dialogues et ainsi qu'on peut s'attendre à ce qu'il soit également conçu de cette manière dans l'*Alcibiade*⁶⁸. Un des dialogues sur lequel il s'appuie est le *Charmide* qui, selon lui, défend l'idée que l'homme n'est pas une âme, mais plutôt un composé de corps et d'âme. Il soutient que « [l]es quelques remarques préalables que Socrate

⁶⁷ Voir notamment Pradeau, p. 68 (note 2).

⁶⁸ On doit ici souligner quelques idées. D'abord, on a vu dans le premier chapitre de ce mémoire que l'homme est la plupart du temps présenté comme étant uniquement âme dans le corpus platonicien. Il devient donc impossible de défendre que l'homme est âme et corps dans l'*Alcibiade* parce qu'il est représenté ainsi dans les autres dialogues platoniciens. Il devient également difficile de défendre que l'homme est corps et âme dans l'*Alcibiade* parce qu'il est représenté ainsi dans *quelques* dialogues platoniciens. En effet, si Platon soutient dans plusieurs dialogues que l'homme est âme et dans d'autres que l'homme est corps et âme, comment pourrait-on se référer à d'autres dialogues pour trancher la question de l'anthropologie de l'*Alcibiade* ? Ceci étant dit, il faut rappeler que la thèse qui est défendue dans ce mémoire est que Platon semble avoir conservé une même définition de l'être humain dans ses écrits et qu'elle correspond à ce qui est présenté dans l'*Alcibiade*, soit que l'être humain est d'abord et avant tout son âme (ou, de manière plus précise, la partie rationnelle de son âme).

consacre au début du *Charmide* à la nécessité de prendre soin à la fois de l'âme et du corps (156d-157c) rappellent que l'homme est âme et corps⁶⁹ ».

Pour Pradeau, si Platon soutient dans le *Charmide* qu'il faut prendre soin de l'âme et du corps, c'est que l'homme est, pour ce philosophe, à la fois corps et âme. En effet, la manière dont on prend soin de soi dépend de la manière dont on définit le soi : selon Pradeau, le « prends soin de toi-même », véritable précepte philosophique, se définit selon la manière dont on se représente le soi, selon notre réponse au « connais-toi toi-même »⁷⁰. Ainsi, si l'on définit l'homme comme étant corps et âme, on doit en conclure que l'homme doit prendre soin de ces deux parties de son être. Si l'on définit l'homme comme étant uniquement âme, cela implique qu'il doit prendre soin de son âme et, comme Socrate le suggère dans l'*Alcibiade*, le « soin des choses relatives au corps et à la richesse, c'est à d'autres qu'il faut le remettre⁷¹ ». En présentant qu'il faut prendre soin *tant de l'âme que du corps*, Platon semble ainsi suggérer dans le *Charmide* que l'homme qui se connaît lui-même se connaît comme étant composé d'un corps et d'une âme.

Il faut pourtant spécifier qu'au début du *Charmide*, Socrate ne défend pas que l'on doive prendre soin de l'âme et du corps, mais plutôt que l'on doive *prendre soin du tout qu'est l'âme* si l'on veut soigner une de ses parties, le corps. Socrate rapporte que

Zalmoxis [...] affirme que de même qu'il ne faut pas entreprendre de soigner les yeux indépendamment de la tête, ni la tête indépendamment

⁶⁹ Pradeau, p. 58 (note 1).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 50-51.

⁷¹ *Alcibiade*, 132c.

du corps, de même il ne faut pas non plus entreprendre de soigner le corps indépendamment de l'âme, et que la raison pour laquelle de nombreuses maladies échappent aux médecins grecs est qu'ils méconnaissent le tout dont il faudrait qu'ils prennent soin, car lorsque le tout va mal, il est impossible que la partie se porte bien. [...] C'est donc l'âme qu'il faut soigner d'abord et avant tout, si l'on veut que les parties de la tête et du reste du corps se portent bien⁷².

L'homme, dans ce dialogue, est donc présenté comme étant une âme dont une de ses parties constitutives est le corps. Il s'agit d'une conception un peu étrange de l'être humain et elle est unique dans le corpus platonicien⁷³. Pourtant, l'on voit qu'ici aussi, l'homme est malgré tout présenté comme étant essentiellement âme. Ainsi, on ne peut accepter l'idée de Pradeau qui propose que l'homme est, dans le *Charmide*, un composé d'âme et de corps ; il est plutôt essentiellement une âme, entité qui comprend un corps.

Cependant, Coolidge soutient qu'il n'est pas clair dans le prologue du *Charmide* si le tout dont il est question (et qui définirait l'homme) est bien l'âme. Il indique qu'il se pourrait que l'âme qui comprend le corps soit incluse dans un plus grand tout qui n'est jamais identifié⁷⁴. Ainsi, l'homme pourrait être non pas âme (dont le corps serait une partie), mais plutôt un tout plus large qui inclurait l'âme (et, par conséquent, le corps). Pourtant, il nous semble clair dans le texte de Platon que le tout auquel il fait référence est l'âme. D'abord, dans le texte du *Charmide* qui a été cité, on peut faire un lien direct entre l'âme et le tout puisque l'âme est le plus gros ensemble qui a été présenté jusqu'alors. De plus, dans la suite du texte, Platon écrit : « l'âme est la source de tous les maux et de tous les biens qui échoient au corps et à l'homme tout entier, et

⁷² *Charmide*, 156d-157a.

⁷³ Hazebroucq, p. 117.

⁷⁴ Coolidge, p. 26-27.

c'est de là qu'ils découlent, comme ils découlent de la tête jusqu'aux yeux⁷⁵ ». Si l'âme est la source des maux et des biens *de l'homme tout entier*, c'est qu'il n'y a pas d'entité plus grande que l'âme. En effet, s'il existait une entité plus grande que l'âme qui inclurait l'âme et le corps, ce serait elle qui serait responsable des maux et des biens de la totalité de l'être humain. Puisque Platon dit très clairement que c'est l'âme qui est responsable de tous les maux et de tous les biens, on ne peut soutenir la thèse qu'il y aurait une entité plus grande que l'âme. Il faut également mentionner que la plupart des commentateurs du *Charmide* soutiennent que le tout en question est sans contredit l'âme et que Platon y présente donc l'homme comme étant fondamentalement une âme : « [l]a formule socratique du « connais-toi toi-même » reçoit sans doute, à travers le discours prêté à Zalmoxis, le seul sens qu'elle peut avoir, – à savoir que le *soi*, c'est l'âme⁷⁶ ».

Même si tout ce qui a été dit sur le *Charmide* jusqu'à présent invalide l'argument de Pradeau (que l'homme doit être corps et âme dans l'*Alcibiade* puisqu'il est présenté comme un composé dans le *Charmide*), l'anthropologie de ce dialogue pose néanmoins problème. En effet, bien que l'homme soit présenté comme étant fondamentalement une âme tant dans le *Charmide* que dans l'*Alcibiade*, ces œuvres dévoilent des conceptions très différentes de l'être humain. On l'aura remarqué, dans le premier dialogue l'homme est conçu comme une âme qui comprend un corps alors que dans le deuxième, l'homme est présenté comme une âme qui ne contient pas le corps. Dans l'*Alcibiade*, le corps est non seulement exclu de l'âme, mais il l'est également de la définition de l'être humain. On peut alors se demander comment réconcilier les deux conceptions anthropologiques.

⁷⁵ *Charmide*, 156e.

⁷⁶ Hazebroucq, p. 78 (voir aussi Hazebroucq, p. 118 ; Robinson, p. 5-6 ; Dorion, note 34 et 36, p. 118-119).

Une première réponse serait simplement, comme le propose Robinson, que la représentation platonicienne de l'homme ait évolué entre les deux dialogues :

But if the *Charmides* suggests a fruitful and sophisticated approach to the problem of soul and body, it seems that Socrates (or Plato) either failed to see its implications or, seeing them, rejected them for an alternative view, or perhaps a number of alternative views. The best known of these is the notion that the soul alone (without reference to the body) is the self or person⁷⁷.

Platon aurait donc trouvé des failles à sa conception de l'homme et l'aurait modifiée ultérieurement. Cela expliquerait pourquoi l'on retrouve des passages dans de nombreux autres dialogues qui exposent que l'homme est essentiellement une âme, entité qui exclut le corps (voir section 1.4).

Une deuxième réponse serait que Platon ne croit pas réellement à la définition de l'homme qui est discutée dans le *Charmide*. On pourrait effectivement croire que les propos de Socrate dans le prologue du *Charmide* ne sont pas sérieux et ne représentent pas le fond de la pensée de Platon puisqu'ils font partie d'un contexte bien particulier. Il faut se rappeler que les propos relatifs à l'anthropologie qui sont tenus par Socrate font partie d'un stratagème mis en place par celui-ci pour forcer Charmide à discuter avec lui. Socrate prétend connaître un remède aux maux de tête dont souffre Charmide, remède qui consiste en une plante jointe à une incantation spéciale, c'est-à-dire, selon Dorion, une pratique de la réfutation⁷⁸. C'est donc pour forcer un examen des opinions de Charmide, et peut-être uniquement pour cette raison, que Socrate prétend que le corps ne peut être soigné qu'en prenant soin du tout que constitue l'âme. Cette hypothèse

⁷⁷ Robinson, p. 8.

⁷⁸ Dorion, p. 119 (note 37).

permettrait d'expliquer autrement pourquoi l'idée que l'âme comprend le corps n'est jamais reprise dans le reste du corpus platonicien.

2.2. L'homme possède plusieurs parties

Le deuxième argument apporté par Pradeau pour défendre la thèse que l'homme est un composé de corps et d'âme est cette fois tiré du texte de l'*Alcibiade* lui-même. Il indique que Platon, dans la manière qu'il présente l'homme, montre que l'être humain n'est pas seulement une âme, mais aussi un corps et les choses qu'il possède :

On doit alors prêter attention, notamment en 130d, à la distinction qui est faite entre l'homme et ce qui, en lui, est proprement sujet ; car si l'on peut « affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme », c'est bien que nous sommes aussi autre chose que cette âme (nous sommes aussi et d'une certaine façon ce corps et les objets qui s'y rapportent)⁷⁹.

Selon Pradeau, si Platon laisse entendre que l'homme possède plusieurs parties, c'est qu'il est plus qu'une simple âme ; c'est qu'il possède une âme, ainsi qu'un corps et des richesses.

Premièrement, il se pourrait que pour Platon, l'homme soit une réunion de parties, mais qu'il soit *essentiellement* l'une de ces parties, soit l'âme. En effet, rien n'empêche Platon de considérer que l'homme est la réunion d'une âme, qui le caractérise essentiellement, et d'un corps, qui n'est, comme il le mentionne dans l'*Alcibiade*, qu'un simple instrument. L'homme serait ainsi une âme qui possède

⁷⁹ Pradeau, p. 68 (note 2).

accessoirement, en cette vie terrestre, un corps. La même idée est présentée dans le *Phédon* : comme on l'a vu précédemment (Section 1.4), l'homme y est défini à plusieurs reprises comme étant d'abord et avant tout une âme, mais malgré cette formulation explicite, Socrate ne se gêne pas pour dire dans le même dialogue que l'homme est composé d'un corps et d'une âme⁸⁰. Ainsi, pour le Socrate de Platon, l'homme possède deux parties, mais il ne se définit que par l'une de ces parties : l'âme.

Deuxièmement, Pradeau, en adoptant sa ligne d'argumentation, fait entrer dans la définition de l'homme les objets qui se rapportent au corps (ses possessions). L'homme serait-il vraiment pour Platon ses vêtements, ses chaussures, sa maison, ses meubles ? Quand on se débarrasserait de ses chaussures, on se débarrasserait d'une partie de soi-même et quand on achèterait de nouveaux meubles, notre personne en serait augmentée ? Cela semble non seulement absurde, mais également contraire à la pensée de Platon. Le mépris que Socrate manifeste pour les diverses formes de richesses permet de penser que l'homme n'est pas, pour Platon, d'une quelconque façon ses possessions. En effet, s'il était ses possessions, il faudrait, vraisemblablement, qu'il leur accorde de l'importance et en prenne soin. Pourtant, Socrate se révèle être un individu qui méprise les richesses et qui se satisfait du minimum dans ce domaine⁸¹. De plus, Platon mentionne de manière très claire dans le *Phédon* que les richesses humaines sont des choses qui sont étrangères à l'homme. Tout comme les désirs physiques, les richesses ne font pas partie de ce qui est propre à l'homme :

⁸⁰ *Phédon*, 79b.

⁸¹ Voir par exemple *Apologie de Socrate*, 38a-b.

[p]our toutes ces raisons, donc, il doit avoir confiance en ce qui regarde son âme, l'homme qui, sa vie durant, a congédié les plaisirs que le corps procure *comme tout ce qui sert à le parer et l'arranger*, envoyant promener tout cela comme autant de *préoccupations qui lui sont étrangères* et dont il pense qu'elles font finalement plus de mal que de bien⁸².

2.3. L'anthropologie du *Timée*

Pradeau soumet un dernier argument pour soutenir que l'homme est conçu comme un composé dans l'*Alcibiade* de Platon. Il écrit :

[l]a question difficile du rapport qui existe entre l'âme et le corps est passablement éludée ici [130a]. Platon n'en mentionne donc que deux aspects : l'âme et le corps sont en situation de coprésence, et la première gouverne le second. Les dialogues ultérieurs préciseront, sans y déroger, ce schéma (avec le même vocabulaire du composé ; voir par exemple, dans le *Timée*, la définition du vivant comme un tout formé par une âme et un corps, 87e)⁸³.

Cet argument se divise en deux parties. Tout d'abord, Pradeau indique que tout ce qui est dit de l'âme et du corps dans la section de l'*Alcibiade* qu'il commente (130a) c'est qu'il y a coprésence et que la première gouverne le second. Lorsque l'on analyse le texte, on se rend compte que c'est effectivement ce qui est suggéré, mais Pradeau fait abstraction de ce qui suit à peine quelques lignes plus loin (toujours à 130a). Socrate demande « n'étions-nous pas convenus que ce qui commande en propre au corps, c'est l'homme ? » à quoi Alcibiade répond : « Nous en étions convenus⁸⁴ ». Ainsi, il y a, certes, coprésence et domination entre les deux parties en question, mais il y a également – et ce n'est pas du tout négligeable – désignation de l'une comme étant ce qui définit

⁸² *Phédon*, 114e [nous soulignons].

⁸³ Pradeau, p. 211 (note 124).

⁸⁴ *Alcibiade*, 130a.

l'homme (l'âme) et exclusion de l'autre de ce qui constitue l'essence de l'homme (le corps). Il semble donc difficile après cela de soutenir que l'homme est, dans ce dialogue, à la fois âme et corps.

La deuxième partie de l'argument propose que les dialogues ultérieurs de Platon présentent avec plus de détails que l'homme est corps et âme, et qu'il s'agit d'une conception à laquelle il a toujours souscrit. La définition de l'être humain de l'*Alcibiade* s'inscrirait ainsi dans cette lignée. Il est pourtant malheureux que Pradeau n'indique pas plus précisément à quels dialogues ultérieurs il fait allusion puisqu'il ne donne en référence qu'un passage du *Timée*. Nous nous consacrerons donc, pour cette raison, uniquement au cas du *Timée*.

Pradeau fait référence à la section 87e pour appuyer sa thèse, section dans laquelle on expose que le vivant est un couple formé d'une âme et d'un corps : « il faut concevoir qu'il en va de même exactement, en ce qui concerne aussi le couple que nous appelons un vivant ». Pourtant, on doit rappeler que ce n'est pas parce que l'homme est constitué d'un corps et d'une âme qu'il ne peut être qu'essentiellement âme. Il est possible que Platon soutienne à la fois, comme c'est le cas dans le *Phédon*⁸⁵, que l'homme soit d'une certaine manière un composé, mais en même temps essentiellement son âme. Les deux propositions *semblent* s'exclure mutuellement, mais peuvent être réconciliées : Platon pourrait penser que l'homme est fondamentalement une âme qui possède un corps ou encore que l'homme est d'abord et avant tout une âme qui est tout

⁸⁵ Voir section 1.4.

simplement incarnée dans un corps⁸⁶. C'est d'ailleurs cette dernière conception qui semble privilégiée à au moins un moment du *Timée* : « chaque fois que, en vertu de la nécessité, une âme viendrait s'implanter en des corps, et que des parties s'ajouteraient au corps où ces âmes seraient incarnées [...], un certain nombre de facteurs devraient intervenir dans la nature humaine⁸⁷ ». Bref, il est tentant de voir dans l'extrait 87e du *Timée* une conception dualiste du vivant (et donc de l'être humain), pourtant on doit se garder de trancher la question aussi rapidement. Il faudrait plus de matière pour déterminer si l'homme y est bel et bien présenté comme étant corps et âme ou s'il y est plutôt décrit, comme dans la majorité des dialogues platoniciens, comme étant tout simplement une âme.

Outre le fait que le vivant est présenté comme étant un composé, on pourrait voir dans l'étroite relation qui est décrite entre le corps et l'âme un signe que pour Platon l'homme est, dans le dialogue du *Timée*, un tout formé de deux parties. En effet, une telle proximité des deux substances pourrait laisser entendre qu'elles sont indissociables et donc que l'homme doit être pensé comme étant un composé. Cette étroite relation du corps et de l'âme est soulignée à trois moments du dialogue : lorsqu'on présente la localisation précise de l'âme dans le corps, lorsqu'on présente l'influence que les deux substances peuvent avoir l'une sur l'autre en ce qui concerne les maladies et lorsqu'on présente les détails du processus de la sensation.

⁸⁶ Voir la suggestion de Brisson, 1992, p. 48.

⁸⁷ *Timée*, 42a.

Premièrement, Platon indique clairement que les trois parties de l'âme (raison, partie colérique et partie désirante) se situent en des endroits très précis du corps : « Plato seems to be suggesting that there are a number of practical reasons, based upon observation, for saying that not only has the soul three distinctive « parts » but that these can be shown from observation to be localized in different parts of the body⁸⁸ ». Ainsi, l'espèce immortelle (la raison) est établie dans la tête et l'espèce mortelle (qui comprend les deux parties que sont la partie colérique et la partie désirante) est située entre le cou et le nombril⁸⁹. Plus précisément, Platon indique que l'âme loge dans la moelle : « [l]e point de contact privilégié de l'âme avec le corps est la moelle. Dans la moelle cervicale, est ancrée l'espèce immortelle de l'âme humaine et dans la moelle épinière, l'espèce mortelle⁹⁰ ». On voit donc bien que pour Platon, dans le *Timée* du moins, le corps et l'âme sont en étroite relation : l'âme se retrouve à des endroits bien précis du corps. Est-ce suffisant pour déterminer que pour Platon l'homme est corps et âme ? Il est certain que les deux substances semblent être en rapport étroit l'une avec l'autre, mais cela n'empêcherait pas que l'homme soit, pour Platon, une âme qui se trouve momentanément liée à un corps ou encore une âme qui possède, lors de la vie terrestre, un corps. En effet, les deux substances sont étroitement liées, mais elles peuvent tout de même être pensées séparément. On sait que pour Platon, l'âme se retrouve seule avant la vie terrestre, s'incarne ensuite dans un corps et retourne dans un monde immatériel par la suite⁹¹. Il paraît donc difficile d'inclure le corps dans une définition stricte de l'être humain.

⁸⁸ Robinson, p. 106.

⁸⁹ Brisson, 1992, p. 58.

⁹⁰ Brisson, 1994, p. 429.

⁹¹ Brisson, 1992, p. 51 et voir par exemple *Timée* 41c-d.

Deuxièmement, Platon indique que le corps et l'âme sont intimement liés lorsqu'il souligne que le corps peut affecter négativement l'âme et vice versa. Il indique que beaucoup de maladies du corps proviennent d'un défaut de l'âme et que plusieurs maladies de l'âme proviennent d'un défaut du corps :

Lorsque, dans ce couple, d'un côté, l'âme a, parce qu'elle domine sur le corps, une ardeur excessive, elle remplit ce vivant de maladies en l'agitant complètement de l'intérieur ; lorsqu'elle se précipite avec beaucoup d'ardeur sur certains enseignements et sur certaines recherches, elle le consume ; et enfin lorsqu'elle s'adonne à l'enseignement ou à la controverse de vive voix, en public ou en privé, elle le secoue et le fait s'échauffer dans les disputes et les rivalités qui s'ensuivent [...] À l'inverse, quand, de son côté, le corps, énorme et démesurément grand pour l'âme, se trouve naturellement uni à un esprit petit et débile [...], étant donné que les mouvements de la partie la plus forte l'emportent et agrandissent leur domaine [donc que les désirs corporels l'emportent sur les désirs intellectuels], ils rendent l'âme stupide, difficile à instruire et prompte à l'oubli, et ils y produisent la maladie la plus grave, l'ignorance⁹².

Le corps peut donc être cause de maladies de l'âme et l'âme cause de maladies du corps.

Platon en conclut qu'il faut que l'homme prenne soin de ces deux parties pour être en santé :

celui qui fait un travail intellectuel, le mathématicien par exemple, doit fournir de l'exercice à son corps en pratiquant la gymnastique. Et d'autre part, celui qui donne beaucoup de soins à son corps doit chercher à fortifier son âme par l'étude de la musique et de la philosophie. Alors, en sa totalité, l'homme sera proportionné, et le mal évité⁹³.

Encore une fois, l'on voit que chez Platon, il existe une relation étroite entre l'âme et le corps puisque les deux substances peuvent s'influencer mutuellement. Le corps a donc un rôle important à jouer dans la vie humaine. Mais est-ce suffisant pour soutenir que

⁹² *Timée*, 87e-88b.

⁹³ Brisson 1994, p. 430.

Platon l'intègre dans la définition de l'homme ? On peut penser à d'autres réalités qui sont en étroite relation avec l'âme et qui n'entrent pas pour autant dans la définition de l'homme. Les objets matériels, par exemple, peuvent avoir un certain effet sur l'âme et l'âme peut avoir un certain effet sur les objets matériels. Ainsi, l'homme riche peut plus facilement tomber dans les excès : il possède beaucoup de ressources, il peut donc plus facilement devenir glouton, avide de luxe, immodéré dans les plaisirs de la boisson et ainsi de suite. De manière inverse, le caractère d'un homme peut avoir une influence sur ses richesses. S'il est modéré, il ne les recherchera pas passionnément, s'il est juste, il ne prendra pas plus que sa part, et ainsi de suite. Bien que les deux éléments soient en étroite relation, cela ne signifie pas pour autant que les deux doivent entrer dans la définition de l'homme. Il s'agit peut-être de la même chose pour le corps et l'âme. Les deux substances sont en relation étroite, mais il se pourrait que l'âme soit pour Platon ce qui caractérise fondamentalement l'homme alors que le corps ne serait qu'une réalité secondaire.

Troisièmement, on voit que le corps et l'âme sont intimement liés lorsque Platon décrit le processus de sensation. Ce philosophe expose que les objets extérieurs frappent les sens et que leurs impressions sont acheminées directement à l'âme :

[1]es impressions qui frappent les organes des sens doivent, à travers une chaîne de mouvements dont le sang assure la transmission, parvenir ainsi à l'âme et à sa partie rationnelle pour devenir des sensations associées indissociablement à des sentiments de plaisir et de peine⁹⁴.

⁹⁴ Brisson, 1992, p. 59.

Le corps devient donc le médiateur qui permet à l'âme de percevoir les objets du monde sensible. Platon présente par exemple que lors de la vision, certains mouvements affectent le corps et sont acheminés jusqu'à l'âme : « For example, when talking of vision, Plato answers the question in terms of passing-on of "movements". These "movements" pass *through the body to the soul* (45d1-3)⁹⁵ ». Le corps et l'âme sont ici étroitement liés : dans le processus de la sensation, ce qui affecte le corps affecte également, au bout du compte, l'âme. Une relation étroite entre l'âme et le corps est-elle suffisante pour conclure que dans le *Timée* l'homme est bel et bien un composé d'âme et de corps ? On pourrait toujours répondre par la négative puisqu'il se pourrait que le corps ne soit qu'un instrument au service de l'âme, instrument qui aurait pourtant un statut privilégié étant donné sa relation étroite avec l'âme.

Enfin, on pourrait penser que l'homme est conçu dans le *Timée* comme un composé d'âme et de corps si l'on se réfère à un passage du dialogue qui défend que l'homme doit prendre soin de ces deux parties pour être en santé et pour être vertueux, éléments qui lui permettent d'être « bon et beau » :

l'être vivant, s'il doit être bon et beau doit être bien équilibré. Mais, de ces équilibres, nous ne distinguons et ne prenons en considération que les moins importants ; les principaux et les plus importants, nous n'en avons pas idée. En effet, pour ce qui concerne la santé et la maladie, la vertu et le vice, aucun équilibre et déséquilibre ne présentent plus d'importance que ceux de l'âme elle-même avec le corps lui-même⁹⁶.

Platon semble donc affirmer que l'homme doit prendre soin tant de l'âme que du corps pour être heureux. Ainsi, si les deux éléments sont essentiels au bonheur humain, on

⁹⁵ Robinson, p. 106.

⁹⁶ *Timée* 87c-d.

pourrait croire que pour Platon, le corps et l'âme étant également importants, ils doivent tous deux entrer dans la définition de l'être humain. Pourtant, Platon mentionne un peu plus loin dans le dialogue que pour être « supérieurement heureux » il faut prendre soin non pas de son corps et de son âme, mais d'une partie spécifique de son âme, c'est-à-dire sa raison :

l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même [la raison], il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint à la vérité ; que, dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle ; enfin que, puisqu'il ne cesse de prendre soin de son élément divin et qu'il maintient en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure [la raison], il soit supérieurement heureux⁹⁷.

Ainsi, Platon semble indiquer qu'il est nécessaire de prendre soin de son corps et de son âme pour être en santé et être vertueux, mais que le plus important est de prendre soin de la partie divine de son être. Platon ne met donc pas le corps, la partie mortelle de l'âme et la partie immortelle de l'âme sur un même pied d'égalité. Le plus important chez l'homme est sa raison et il se pourrait que, pour cette raison, seule la partie rationnelle de l'âme doive entrer dans la définition de l'homme. Nous reviendrons plus en profondeur sur cette idée dans le dernier chapitre, mais mentionnons simplement pour l'instant que s'il en est bien ainsi, le corps semble devoir être exclu de la définition de l'être humain.

Par ailleurs, Platon présente d'autres éléments dans le dialogue du *Timée* qui pourraient suggérer que le corps ne fait pas partie de l'essence humaine. En premier lieu,

⁹⁷ *Timée*, 90a-c.

ce philosophe suggère, tout comme dans l'*Alcibiade*, que le corps n'est qu'un simple instrument. On expose en effet que le corps est un instrument pour la tête qui est en fait la demeure de la partie rationnelle de l'âme :

[Timée :] Or, les révolutions divines qui étaient au nombre de deux, les jeunes dieux, pour imiter la figure de l'univers qui était arrondie, les enchaînèrent dans un corps de forme sphérique, celui que nous appelons la "tête", partie qui est la plus divine et qui règne en nous sur toutes les autres parties ; et à la tête les dieux ont donné, comme serviteur, le reste du corps qu'ils ont rattaché à elle, dans l'idée qu'elle devait avoir part à tout ce qu'il pouvait y avoir de mouvements. Or, pour éviter que, roulant sur la terre, qui présente des saillies et des trous de toutes sortes, la tête ne se trouvât embarrassée pour franchir les unes et pour s'extraire des autres, ils lui donnèrent le corps comme véhicule et comme moyen pour faciliter son transport. De là vient que le corps s'est allongé, et que lui ont poussé quatre membres qu'on peut étendre ou courber, *instruments* fabriqués par un dieu pour assurer son transport. S'en servant comme *outils* de préhension et comme moyens d'appui, le corps acquit la capacité de cheminer en tous lieux, transportant au sommet de nous la demeure de ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous [la raison]⁹⁸.

De plus, le corps n'est pas seulement présenté dans le *Timée* comme étant un instrument qui permet à l'âme de se déplacer, mais également comme un instrument qui lui permet de connaître les choses physiques : « il représente le mode de perception et d'appréhension premier du monde extérieur. En ce sens précis, il peut donc être qualifié d'instrument pour l'âme en vue de la connaissance⁹⁹ ». Si l'idée que le corps est un simple instrument est reprise dans le *Timée*, peut-être que cela signifie que Platon considère ici aussi que le corps ne fait pas partie du soi véritable. L'homme ne se définirait pas par les instruments qu'il utilise, mais bien par cette partie de lui qui utilise ces instruments.

⁹⁸ *Timée*, 44d [nous soulignons]

⁹⁹ Joubaud, p. 199-200. Voir par exemple *Timée*, 42a.

De plus, Platon soutient dans le *Timée* que seule une partie de l'âme est immortelle¹⁰⁰. Le corps et les parties inférieures de l'âme (la partie colérique et la partie désirante) sont effectivement mortelles. Cela pourrait donc signifier que pour Platon l'homme n'est en réalité que la partie rationnelle de son âme, cette partie qui est présente à tous les stades de la vie humaine. Pour défendre cette thèse davantage, l'on pourrait également mentionner que dans le *Timée*, le passage qui expose que l'homme est une plante non pas terrestre, mais céleste pointe vers cette idée de manière plutôt explicite¹⁰¹. Nous reviendrons pourtant sur cette idée dans le troisième chapitre de ce mémoire (section 3.4). Évidemment, si cela est bien le cas chez Platon, c'est que le corps ne fait pas partie de la définition de l'homme comme le suggère Pradeau.

Pour conclure au sujet du *Timée*, on doit mentionner qu'il serait assez étrange que dans la plupart des dialogues de Platon on défende que l'homme est âme et que dans le *Timée* il soit présenté comme étant corps et âme. On pourrait répliquer à cette idée qu'il se pourrait très bien que Platon ait changé d'idée sur la question au cours de sa vie. Pourtant, s'il a réellement changé d'idée, il n'aurait pas changé d'idée qu'une seule fois sur le sujet puisque l'on sait que dans son dernier dialogue, les *Lois*, il présente l'homme comme étant uniquement âme. Platon aurait-il changé d'idée brièvement lors de l'écriture du *Timée* et serait-il revenu sur ses positions par après ? Cela ne semble pas impossible, mais tout de même difficile à soutenir avec force.

¹⁰⁰ Voir par exemple *Timée*, 69c-e et 73c-d.

¹⁰¹ *Timée*, 90a-c.

De toute façon, on se rend vite compte que l'argument de Pradeau ne peut être retenu. S'il avait été vrai que dans les autres dialogues platoniciens on présentait toujours – ou la plupart du temps – l'homme comme un composé d'âme et de corps, on pourrait défendre que dans l'*Alcibiade*, Platon ne souscrit peut-être pas entièrement à l'argument 129c-130c. Pourtant, il a été démontré en première partie de ce mémoire que l'homme est beaucoup plus souvent présenté comme étant une âme que comme étant corps et âme. Ainsi, même si le *Timée* présentait que l'homme est un composé d'âme et de corps, on ne pourrait utiliser cela comme une preuve que Platon se représente l'être humain ainsi dans l'*Alcibiade*. En effet, tout ce qui pourrait être démontré c'est que Platon hésite entre deux conceptions de l'être humain dans ses dialogues et il faudrait regarder à l'intérieur de chacun pour savoir quelle conception il privilégie à tel ou tel moment de sa vie. Pourtant, on se doit d'indiquer que la donne est bien différente ici. Il a été démontré que Platon soutient, tant dans les dialogues de jeunesse que les dialogues plus tardifs, que l'être humain est d'abord et avant tout son âme. Cela peut donc nous servir d'argument pour soutenir que dans l'*Alcibiade*, Platon est très sérieux lorsqu'il suggère que l'homme s'identifie à son âme et que le corps n'est pour lui qu'un instrument à son service. En effet, s'il s'agit d'une conception très répandue dans le corpus platonicien, on pourrait s'attendre à ce qu'elle soit également celle qui est privilégiée dans l'*Alcibiade*.

2.4. Une opinion fausse, mais bénéfique

Lorsque l'on regarde le dialogue de l'*Alcibiade* lui-même, on pourrait pourtant avoir l'impression que Socrate suggère que l'homme est son âme uniquement parce qu'il

s'agit d'une opinion qui serait bénéfique à Alcibiade. Cette opinion qui serait présentée par Socrate surtout pour les effets qu'elle aurait sur le comportement d'Alcibiade pourrait, dans ce cas, ne pas refléter la véritable pensée de Platon sur le sujet. Voyons ce qui nous permettrait de penser une telle chose.

Lorsque Socrate dépeint les vrais ennemis d'Alcibiade (dans sa longue tirade qui débute à 121a), il semble privilégier une description qui inciterait Alcibiade à prendre soin de lui-même et à s'éduquer plutôt qu'une description fidèle à la réalité. Ainsi, Socrate favoriserait ici une opinion bénéfique à une opinion vraie. Cette attitude est soulignée par Platon qui met en scène un Socrate qui se soucie *d'abord* de la conséquence d'une telle idée sur Alcibiade et *ensuite* de sa véracité :

[Socrate :] D'abord, penses-tu que tu prendrais plus de soin de toi-même si tu les craignais [ses ennemis] et si tu les jugeais dangereux? – [Alcibiade :] Évidemment oui, si je les pensais dangereux. – Et penses-tu que cela te nuirait de prendre soin de toi-même? – Absolument pas et cela me serait grandement profitable. – Ton jugement est donc un vrai préjudice pour toi. – Tu dis la vérité. – Et deuxièmement, il est faux [120c-d].

On voit bien ici que c'est de deuxième importance si l'opinion en question est vraie ou fausse. Socrate, qui voudrait bien inciter Alcibiade à prendre soin de lui-même est un peu embarrassé et il est d'une certaine manière obligé de lui mentir pour arriver à son but. En effet, Socrate sait qu'Alcibiade prendrait mieux soin de lui-même s'il lui présentait un portrait idéalisé de ses adversaires et il sait également qu'il s'agit peut-être là *de la seule manière* de forcer Alcibiade à se soucier de son âme. Socrate présente donc des adversaires politiques plus féroces qu'ils ne le sont réellement et ceci n'a pas manqué d'être souligné par de nombreux commentateurs. R. Weil écrit par exemple que

Platon « exagère beaucoup les choses s'il fait dire, peu après 400, à Socrate, que les richesses arrivent à Lacédémone "depuis plusieurs générations (...) de tous les pays grecs, souvent aussi de chez les Barbares"¹⁰² ». Il souligne également qu'il est évident pour les Grecs qui connaissent l'histoire d'Alcibiade que les femmes des rois Lacédémoniens ne sont pas si bien gardées que cela¹⁰³. Pradeau fait également remarquer que les reines perses étaient moins bien gardées que Socrate le soutient puisque Cyrus avait, tout jeune, été enlevé et avait été destiné à la mort¹⁰⁴. On peut également être sceptique lorsqu'on lit la description de l'éducation des rois perses. Comme par hasard, l'éducation de ces rois est une éducation qui cherche à leur inculquer trois des quatre vertus cardinales chères à Platon (justice, tempérance et courage) et une vertu (la connaissance religieuse) qui peut remplacer la dernière vertu cardinale de sagesse¹⁰⁵. Enfin, l'hypothèse que la situation des Perses et des Lacédémoniens est idéalisée permettrait d'expliquer pourquoi selon R. Weil, l'*Alcibiade* et les *Lois* se contredisent : « l'*Alcibiade* montrant la grandeur des Perses, et les *Lois* leur décadence¹⁰⁶ ». Si la situation réelle des Perses est à déplorer (ce qui est présenté dans les *Lois*), pour inciter Alcibiade à se perfectionner, Socrate est obligé de les décrire comme étant parfaits, ou presque parfaits. On voit donc bien ici que Socrate n'hésite pas à présenter une condition idéalisée des adversaires d'Alcibiade pour l'inciter à prendre soin de son âme. Il expose donc une opinion partiellement fautive pour le bénéfice de son interlocuteur.

¹⁰² Weil, p. 81.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Pradeau, p. 205 (note 88).

¹⁰⁵ Sur l'idée que l'éducation religieuse peut remplacer la sagesse, voir l'éducation des gardiens de la *République* de Platon.

¹⁰⁶ Weil, p. 80.

De plus, il est important de mentionner que ce n'est pas la première fois que Socrate utilise le mensonge pour arriver à ses fins. Au tout début de l'œuvre, celui-ci soutient qu'Alcibiade ne pourrait réaliser ses rêves politiques (soumettre la Grèce entière et la Perse) sans lui [105d], alors que l'on comprend à la fin du dialogue que Socrate n'est pas en accord avec ces projets étant donné qu'il ne pense pas que le salut d'une cité passe par la domination et la gloire [134b-c]. Socrate utilise dans ce cas le mensonge pour capter l'attention d'Alcibiade pour ainsi être en mesure de l'inciter à prendre soin de lui-même avant de se lancer en politique. Socrate est donc présenté dans l'*Alcibiade* comme un être rusé qui utilise parfois le mensonge non pour des buts égoïstes ou lâches, mais pour inciter ses concitoyens à prendre soin de leur âme¹⁰⁷.

Ceci étant dit, on pourrait croire que Socrate poursuit les mêmes buts lorsqu'il avance une définition de l'être humain. Peut-être présente-t-il un portrait idéalisé de l'homme pour qu'Alcibiade prenne soin de son âme plutôt que de son corps. En effet, comme on le suggère au début du dialogue, Alcibiade croit posséder tout ce dont il a besoin pour réussir dans la vie et en politique, alors qu'il ne possède que des biens du corps (beauté), des contacts influents qui peuvent lui venir en aide ou encore des possessions du corps (des richesses) [104a-c]. On voit très clairement qu'Alcibiade se soucie peu de son âme et l'on pourrait croire que c'est pourquoi Socrate lui soumet une définition de l'homme qui exclut le corps : s'il adhère à cette définition, il sera forcé de prendre soin de ce qu'il néglige, son âme, qui est la partie la plus importante pour

¹⁰⁷ On pourrait également donner l'exemple du *Charmide* qui a été mentionné plus tôt où Socrate se fait passer pour un médecin pour examiner l'âme de Charmide.

Socrate. Il s'agirait donc d'une définition *pour Alcibiade*, non d'une définition objective qui, elle, pourrait possiblement inclure le corps.

De plus, ce qui permet de faire un parallèle entre les deux sections (le mensonge de Socrate en ce qui concerne les vrais adversaires d'Alcibiade et la définition de l'homme) et qui permet de suggérer que Socrate n'est pas totalement honnête lorsqu'il présente sa définition de l'homme est deux petits passages de l'*Alcibiade* qui se ressemblent beaucoup. En 119d, Socrate dit à Alcibiade qu'il doit non pas tourner son regard vers les gens de sa cité, mais vers ses vrais adversaires, soit les rois lacédémonien et perse. En 134d-e, Socrate dit à Alcibiade qu'il ne doit pas agir en portant son regard sur ce qui est ténébreux, mais plutôt sur ce qui est divin et lumineux. Selon Socrate, c'est seulement en agissant ainsi qu'il pourrait être heureux. Les deux passages indiquent donc un même mouvement à accomplir : Alcibiade ne doit pas regarder vers le bas, mais plutôt vers le haut. Pourtant, si dans un cas le « haut » à regarder est idéalisé, peut-être que dans le deuxième cas, le « haut » sur lequel Alcibiade doit porter son regard est également idéalisé. Peut-être que Socrate expose une définition de l'homme embellie pour qu'Alcibiade prenne soin, avant tout, de ce qui est meilleur en lui et laisse de côté son corps auquel il accorde déjà beaucoup trop d'importance. Bref, peut-être que la vraie définition de l'homme est celle d'un être composé d'un corps et d'une âme, mais qu'il vaut mieux défendre devant Alcibiade – et, de manière plus large, devant les lecteurs du dialogue – que l'homme est âme pour s'assurer qu'Alcibiade et les lecteurs perfectionnent leur âme avant leur corps.

Pourtant, pour répondre à cet argument, on peut souligner que si la définition de l'homme est fautive, on doit conclure qu'elle ne serait pas non plus bénéfique pour l'homme. En effet, si Alcibiade ou le lecteur croit la définition de Socrate, il est appelé à tout faire pour parfaire son âme. Il est donc appelé, comme l'indique Socrate, à remettre à d'autres le soin des choses relatives au corps et à la richesse [132c]. Pourtant, si la définition est fautive (si l'homme est véritablement âme et corps), l'homme devrait également prendre soin de son corps. Croire en la définition de Socrate serait donc mauvais pour l'être humain : cela l'inciterait à mal prendre soin de lui-même et à laisser de côté une partie importante de sa personne.

On pourrait tout de même répondre à cela que les individus sont toujours plus portés à prendre soin de leur corps et de leurs richesses que de leur âme. La définition idéalisée de l'homme serait donc une manière de les inciter à prendre soin au moins autant de leur âme que de leur corps (parce qu'on les incite, par cette définition, à se préoccuper de leur âme et qu'ils sont déjà naturellement portés à prendre soin de leur corps). Ainsi, pour reprendre une image de Machiavel, comme au tir à l'arc, l'on inciterait les gens à viser haut dans les airs pour atteindre une cible qui est située plus bas. À cette nouvelle objection, on ne peut que répondre qu'il y a trop de textes de Platon qui précisent que l'âme est ce qui caractérise essentiellement l'homme (voir la section 1.4). Pour cette raison, on ne peut affirmer que l'homme est à la fois âme et corps dans l'*Alcibiade* en se basant sur une simple hypothèse qui n'est pas, du reste, des plus convaincantes.

CHAPITRE III – Arguments qui défendent que l’être humain est la partie rationnelle de son âme

3.1. Le manque d’exactitude de la conclusion 130c

Jusqu’à présent, nous avons défendu que dans l’*Alcibiade* l’être humain est considéré comme étant essentiellement son âme et ce, principalement en vertu de l’argument 129c-130c. Pourtant, quelques passages clés de l’*Alcibiade* semblent indiquer que la conception de l’être humain à laquelle Socrate et Alcibiade arrivent au terme de cet argument n’est pas valide ou, du moins, n’est qu’une approximation. Par exemple, en 130c-d, Socrate démontre qu’il n’est pas totalement satisfait de la conclusion à laquelle on vient d’aboutir :

[Socrate :] Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l’âme est l’homme ? – [Alcibiade :] Non, par Zeus, cela me paraît suffisamment prouvé. – *Si je ne l’ai pas fait avec exactitude mais de manière satisfaisante, cela nous suffit.* Nous l’examinerons avec exactitude lorsque nous aurons trouvé ce que nous avons à l’instant laissé de côté, à cause de l’ampleur de la recherche. – Quoi donc ? – Ce dont on parlait tout à l’heure : qu’il faut d’abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même [$\langle \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \rangle$ τοῦ αὐτοῦ]. Or au lieu du soi-même, nous avons recherché ce qu’est chaque soi [$\alpha\upsilon\tau\omicron$ ἕκαστον ὃ τι ἐστὶ]. Peut-être cela suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu’il n’y a rien en nous qui ait davantage d’autorité que l’âme. – Rien, certes¹⁰⁸ [nous soulignons].

Selon ce passage, Socrate et Alcibiade sont arrivés à une conclusion satisfaisante, mais qui manque tout de même d’exactitude. Ils seraient arrivés à une conclusion exacte si, au lieu de chercher « ce qu’est chaque soi », ils avaient cherché le « soi-même lui-même ».

¹⁰⁸ *Alcibiade*, 130c-d.

La différence entre « ce qu'est chaque soi » et le « soi-même lui-même » n'est pas, à première vue, évidente. Selon la majorité des commentateurs, Socrate ferait ici la distinction entre une entité personnelle et individualisée (ce qu'est chaque soi) et une entité impersonnelle qui consisterait en une réalité que tous les individus partagent (le soi-même lui-même)¹⁰⁹. Ainsi, au terme de la démonstration de 129c-130c, Socrate et Alcibiade toucheraient à quelque chose qui est toujours personnel : on pointerait l'âme d'Alcibiade et l'âme de Socrate, plutôt que ce qui est commun à toutes les âmes. Brunschwig défend que la démonstration aboutit à une conception de l'être humain individualisée précisément parce que l'on définit celui-ci comme étant « ce qui se sert du corps » et que le corps est une réalité personnelle¹¹⁰. L'âme présentée de cette façon est toujours individualisée puisqu'elle est une entité qui se définit par l'entremise d'un corps individualisé. Les commentateurs qui soulignent l'inexactitude de la conclusion 130c sont généralement d'avis que la conception de l'être humain est revue dans la suite du dialogue, pour répondre à cette exigence d'impersonnalité¹¹¹. Ceci étant dit, on peut se demander si, comme Brunschwig le soutient, la conclusion de l'argument 129c-130c doit être entièrement rejetée :

Lorsque, dans le deuxième épisode de cette section (129e-130c), Socrate parviendra à la conclusion sans doute la plus célèbre de l'*Alcibiade*, à savoir que "l'homme n'est rien d'autre qu'âme" (130c3), cette conclusion restera affectée par la démarche argumentative qui a permis d'y parvenir : l'âme avec laquelle l'homme s'identifie sera donc encore cette âme qui « se sert du corps », qui « lui donne des ordres », qui est prise avec lui, par suite, dans une relation de couple où l'un des termes commande et l'autre est commandé. Une telle âme est inévitablement individualisée, comme l'est le corps dont elle « se sert » ; sans doute même est-elle individualisée par lui, ou par le fait

¹⁰⁹ Johnson, p. 7 ; Fraisse, p. 34 ; Brunschwig, 1996, p. 66 ; Renaud, p. 372.

¹¹⁰ Brunschwig, 1996, p. 68.

¹¹¹ Voir par exemple : Fraisse, p. 34 ; Brunschwig, 1996, p. 70-71 ; Renaud, p. 372.

qu'elle « se sert » de lui. Il résulte de là, si je ne me trompe, que cette conclusion célèbre, "l'homme n'est rien d'autre qu'âme", conclusion qui a eu par la suite une fortune immense [...], *n'est rien d'autre que le résultat insatisfaisant d'une fausse manœuvre*¹¹².

Il est certain que la remarque de Socrate remet en question la validité de la conclusion établie par les deux interlocuteurs. Toutefois, il est important de souligner que Socrate dit lui-même en 130c que la démonstration n'est pas exacte, mais « satisfaisante ». En 130d, il reprend la même idée lorsqu'il affirme que la démonstration suffit tout de même d'une certaine façon. Enfin, à 132b, il se répète lorsqu'il dit qu'ils se sont déjà convenus « suffisamment » de ce qu'ils sont. Pour ces raisons, on doit avancer que la conclusion de l'argument 129c-130c reste d'une certaine manière valide ; elle est simplement approximative et elle demande d'être précisée. C'est d'ailleurs ce qui sera fait dans la suite du texte.

Un autre passage indique, cette fois de manière très claire, que la conclusion à laquelle aboutit le passage 129c-130c doit être dépassée. En 132c, Socrate proclame : « Mais, par les dieux, cette inscription delphique qui parle si bien, et que nous venons de mentionner, serait-ce le cas que nous ne l'avons pas comprise ?¹¹³ ». En suggérant qu'ils n'ont pas bien compris la signification du précepte delphique, Socrate remet évidemment en question la conclusion de l'argument 129c-130c puisque l'on n'offre dans le dialogue aucune autre réponse à l'inscription du temple de Delphes¹¹⁴. De plus, après cette dernière remarque, Socrate annonce explicitement qu'il va tenter une nouvelle réponse à la question : « Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et

¹¹² Brunschwig, 1996, p. 68-69 [nous soulignons].

¹¹³ *Alcibiade*, 132c, traduction Brunschwig.

¹¹⁴ Brunschwig, 1996, p. 70-71.

nous conseille cette inscription¹¹⁵ ». C'est à ce moment que Socrate introduit le paradigme de la vue et l'on peut penser que c'est au terme de son développement que Socrate proposera une définition de l'être humain pleinement satisfaisante (puisqu'il cherche maintenant à « savoir *le plus clairement possible* ce qu'est "soi-même"¹¹⁶ »).

3.2. Une nouvelle conception de l'être humain

Socrate suggère que pour se connaître elle-même, l'âme doit faire comme l'œil qui désire se regarder lui-même¹¹⁷. Pour se voir, Socrate fait remarquer que l'œil doit regarder dans la meilleure partie d'un autre œil, la pupille, et que c'est de cette manière qu'il peut se voir lui-même¹¹⁸. Pourtant, Socrate semble suggérer non seulement que l'œil doit regarder dans une pupille pour se voir lui-même, mais bien que c'est en regardant une pupille que l'œil se reconnaîtra comme étant lui-même essentiellement une pupille : « But what does Socrates mean when he says the eye sees itself by looking to the pupil? Literally, it sees itself reflected in the pupil; but in the deeper sense it sees itself reflected *as* the pupil, i.e., it sees that it is essentially a pupil¹¹⁹ ». Un œil doit donc regarder dans une pupille pour se voir lui-même, mais également pour constater qu'il est lui-même essentiellement une pupille.

¹¹⁵ *Alcibiade*, 132c-d.

¹¹⁶ *Ibid.*, 132c [nous soulignons].

¹¹⁷ On voit encore ici que la conclusion de 129c-130c n'était pas totalement insatisfaisante, puisque Socrate la prend comme point de départ d'une recherche plus adéquate. On constate qu'il tente de *préciser* la réponse apportée au précepte delphique et non d'en proposer une autre qui serait totalement nouvelle.

¹¹⁸ Il faut tout de même préciser que Socrate admet également la possibilité qu'un œil puisse se voir en regardant dans un miroir. Nous reviendrons sur cette idée un peu plus loin.

¹¹⁹ Johnson, p. 9.

Après avoir présenté ce paradigme, Socrate revient à l'âme. Pour se connaître elle-même, l'âme devra également se regarder dans une autre âme et plus particulièrement dans la meilleure partie de cette âme, la partie où se trouve son excellence (la sagesse ou σοφία). Ainsi, l'âme humaine qui veut se connaître doit regarder la partie rationnelle d'une autre âme puisque c'est elle qui possède la sagesse. Pourtant, pour se regarder en l'autre, l'âme doit également utiliser sa raison : on ne peut observer la meilleure partie d'une autre âme avec nos sens, seule la raison peut concentrer son attention sur la partie rationnelle de l'âme en faisant abstraction de ce qui lui est étranger. Ainsi, comme pour l'œil, l'âme doit utiliser sa raison pour se connaître elle-même et au terme de ce processus, elle se reconnaîtra comme étant essentiellement une raison. Il y aurait donc un parallélisme strict entre le paradigme de l'œil et le cas de l'âme :

- (a) L'œil veut se voir lui-même.
- (b) Il doit utiliser sa meilleure partie, la pupille.
- (c) Il va se voir comme étant essentiellement une pupille.

- (a) L'âme veut se connaître elle-même.
- (b) Elle doit utiliser sa meilleure partie, la raison.
- (c) Elle se connaîtra comme étant essentiellement une raison.

Cette nouvelle conception de l'être humain satisfait à l'exigence d'impersonnalité auquel on faisait référence plus tôt. En effet, il ne s'agit plus de dire que l'être humain est telle ou telle âme, ou encore telle âme associée à tel corps, mais plutôt qu'il se définit comme une raison qui est « objective et universelle »¹²⁰. Ainsi, Platon touche une caractéristique commune aux êtres humains qui ne peut être différenciée d'un individu à l'autre. Certes, les hommes font un usage différent de la

¹²⁰ Renaud, p. 372.

raison, comme les yeux font un usage différent de la pupille, mais tous possèdent cette faculté commune qu'est la raison. Ainsi, personne ne peut dire que la raison lui est propre, la raison est quelque chose que les êtres humains partagent entre eux et qui est impersonnel.

Par ailleurs, on peut se demander si Platon croit que l'être humain est (1) la partie rationnelle de son âme ou s'il est (2) une âme qui se définit comme étant une raison. Selon la première conception, l'âme serait une réalité composée et l'être humain se définirait essentiellement par l'une de ses parties, la raison. Selon la deuxième conception, l'âme ne serait pas divisée; elle serait simple et entièrement rationnelle. Certains commentateurs suggèrent que la deuxième alternative doit être retenue¹²¹, quoique certains éléments du texte semblent pointer vers la première. En effet, quand Socrate dit que l'âme doit regarder dans une autre âme pour se voir et se connaître elle-même, il dit qu'elle doit porter son regard sur « cet endroit [τὸν τόπον] de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme ». Il semble donc suggérer que l'âme possède plusieurs parties dont l'une d'elles, la raison, renferme l'excellence de l'âme¹²².

On doit pourtant noter que cette nouvelle conception de l'être humain ne semble pas, à première vue, reposer sur quelque argument que ce soit. Platon ne procède pas cette fois comme il l'avait fait en 129c-130c, c'est-à-dire en s'appuyant sur une argumentation claire. Ici, Platon procède par analogie. Le cas de l'âme est comme le cas de l'œil : comme l'œil est cette partie qu'il voit quand il s'observe dans un autre œil,

¹²¹ Par exemple Renaud, p. 373.

¹²² Il s'agit d'ailleurs de la position de Pradeau (voir note 149, p. 214-215).

l'âme est cette partie qu'elle voit lorsqu'elle s'observe dans une autre âme. Ainsi, plusieurs questions essentielles sont laissées de côté : pourquoi le cas de l'âme est-il comme le cas de l'œil (pourquoi le cas de l'âme ne doit-il pas suivre un autre paradigme?) et pourquoi l'œil (et donc l'âme) est nécessairement cette partie qu'il doit regarder pour se voir lui-même? Socrate laisse de côté ces considérations comme si l'important n'était pas pour lui de défendre sa position, mais bien de suggérer une réponse à Alcibiade, quitte à la laisser sans défense.

On peut pourtant soutenir qu'il existe une certaine continuité entre la nouvelle position de Socrate et l'argument 129c-130c. En effet, Socrate semble poursuivre la démarche entreprise à l'argument 129c-130c où il tentait de définir ce qu'est l'être humain en désignant ce qui domine chez lui. Il était alors arrivé à la conclusion que c'est l'âme qui domine en l'homme, conclusion qui s'avérait, comme on l'a vu précédemment, trop imprécise. Socrate affirmait pourtant que même si la conclusion n'était pas exacte, elle était tout de même satisfaisante « car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage *d'autorité* que l'âme¹²³ ». Par cette remarque, on peut comprendre que ce que Socrate cherche, ce à quoi l'homme correspond pour lui, c'est ce qui domine chez lui ou ce qui possède une autorité chez lui. On peut donc penser que Socrate n'abandonne pas cette idée dans la suite du dialogue et que pour lui, l'homme est défini comme étant sa raison principalement parce qu'elle correspond (ou doit correspondre) à la partie qui fait autorité chez lui. Si cette lecture est exacte, la redéfinition de l'homme comme étant sa partie rationnelle possède un certain fondement. Comme nous l'avons indiqué préalablement, ce fondement peut être

¹²³ *Alcibiade*, 130d [nous soulignons].

fortement questionné (par exemple, pourquoi l'homme est-il cette partie qui domine en lui plutôt qu'une autre partie ou la somme de ses parties?). Tout de même, l'on peut mieux comprendre ce qui pousse Platon à présenter cette nouvelle définition de l'être humain.

De plus, on peut faire remarquer que l'idée que la raison domine ou doit dominer est exposée dans plusieurs dialogues ultérieurs de Platon. Selon Louis, l'image de la raison qui gouverne chez l'homme est très répandue dans le corpus platonicien :

l'image la plus fréquente [par rapport à la raison] est celle qui assimile la raison à un souverain ou à un magistrat qui gouverne l'âme [...] Les exemples en sont nombreux dans la *République* où le sujet lui-même suggère la comparaison de l'âme individuelle avec un État (Cf. *Rép.* 577d : εἰ οὖν ὁμοῖος ἀνὴρ τῇ πόλει. [...]). Elle se rencontre aussi dans le *Phèdre*, mais elle est absente des dialogues antérieurs [...]. L'âme bien réglée est celle dans laquelle c'est la raison, et la raison seule, qui exerce le pouvoir (*Phèdre* 237d e, 241a, 256b, *Rép.* 353d, 432a, 441e, 442a, d, 443d, 444d, 462d, 579c, 581b, 586e, 590c, 591a, c, 608b). Au contraire, lorsque les appétits inférieurs n'obéissent plus à la raison, l'âme est livrée à la sédition¹²⁴.

Le *Timée* suggère une image similaire : « la raison [y] est assimilée à la classe des gouvernants; elle est logée dans la tête comme dans une citadelle, ἀκροπόλις, d'où elle envoie ses ordres au "cœur"¹²⁵ ». Enfin, dans les *Lois*, la raison joue le même rôle : « [l]a raison joue le rôle de pilote, de médecin, de général [*Lois*, 961e]¹²⁶ »¹²⁷.

¹²⁴ Louis, p. 107.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 111 (voir *Timée*, 70a-b).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁷ On peut remarquer que l'idée que la raison doit dominer chez l'homme est présente dans les dialogues où Platon conçoit l'âme comme une réalité composée. Pourtant, dans les dialogues de jeunesse où l'âme est présentée comme étant non composée, c'est bien l'âme qui dirige et l'on pourrait défendre l'idée que l'âme monolithique est en fait chez le jeune Platon une âme essentiellement rationnelle. (Pour une définition de l'âme

Si la raison est ce qui doit dominer chez l'homme et que l'homme est présenté comme étant essentiellement sa raison, la question qui se pose maintenant est de savoir si l'une des deux propositions est antérieure à l'autre et en est la cause. Autrement dit, est-ce parce que l'homme est raison que cette partie doit dominer, est-ce parce que la partie qui domine est la raison que l'homme est essentiellement sa raison ou encore les deux propositions sont-elles indépendantes l'une de l'autre? Les trois possibilités semblent défendables, mais nous suggérons ici que la deuxième doit être retenue. En effet, quand Platon cherche à définir l'homme [129c-130c], il se demande quelle partie domine en l'homme comme si l'homme était essentiellement ce qui est souverain chez lui. De plus, comme il a été mentionné quelques lignes plus haut, la conclusion de l'argument 129c-130c est dite tout de même satisfaisante précisément parce qu'elle désigne la partie qui a le plus d'autorité chez l'homme. L'homme semble donc être défini à partir de ce qui domine en lui.

3.3. Quelques objections à cette nouvelle conception de l'homme

Comme le passage discuté [132d-133c] n'est pas d'une clarté limpide, certaines objections peuvent être avancées contre une telle lecture du paradigme de l'œil et de son application au cas de l'âme. Par exemple, Pradeau soutient que ce passage de l'*Alcibiade* n'a simplement pour but que de déterminer ce qu'est l'excellence de l'œil et donc, en

comme raison voir par exemple l'*Apologie de Socrate* 29d-e qui suggère que l'âme est connaissance et vertu (et l'on sait que la vertu est une connaissance dans les dialogues de jeunesse). On voit donc bien que dans les dialogues de jeunesse comme les dialogues ultérieurs, la raison est ce qui doit dominer chez l'homme.

dressant le parallèle, ce qu'est l'excellence de l'âme. Le paradigme n'aurait pas pour fonction de désigner ce que l'âme est véritablement :

le paradigme permet de montrer que, de même qu'on voit dans l'œil d'un autre homme ce qui est l'excellence de tout œil (la pupille qui est le véritable sujet de la vision), de même on doit apercevoir dans l'âme d'un autre homme ce qu'est l'excellence de tout homme (l'intellect qui est le véritable sujet de la réflexion). Où l'on constate *qu'il n'est pas question de connaître l'œil (ou l'âme)*, mais seulement d'apercevoir ce qu'il fait le mieux, ce qu'est son excellence propre. L'analogie que produit le paradigme doit simplement désigner l'équivalent en l'âme de la pupille, c'est-à-dire ce qui en elle fait ce qu'elle fait de mieux. Et ce que l'âme fait de mieux, à tel point qu'elle le fait divinement, c'est réfléchir¹²⁸.

Le paradigme de l'œil et le développement qui le suit permettrait ainsi, selon Pradeau, d'établir non pas que l'homme est la partie rationnelle de l'âme, mais plutôt que l'excellence de l'homme est la réflexion. Pourtant, si l'on regarde bien la progression de la démonstration, on voit assez clairement que celle-ci n'a pas pour but final de démontrer ce qu'est l'excellence de l'âme, mais plutôt de désigner ce qu'est l'âme elle-même. Socrate propose effectivement que comme l'œil doit regarder sa partie où se trouve l'excellence de l'œil *pour se voir lui-même*, l'âme doit regarder sa partie où se trouve l'excellence de l'âme *pour se connaître elle-même*. Ainsi, il est vrai que l'excellence de l'âme est la sagesse, mais l'idée ici défendue par Socrate est que l'âme doit regarder cette excellence pour se connaître elle-même.

Pradeau poursuit en indiquant que la fonction du paradigme est simplement d'indiquer comment prendre soin de son âme, non de déterminer en quoi elle consiste exactement :

¹²⁸ Pradeau, p. 73 [nous soulignons].

dire que nous sommes une âme ne peut en effet suffire à expliquer comment en prendre soin. La question se pose de la *manière* dont on peut et doit en prendre soin (132b5-7). [...] Il s'agit donc [...] de définir précisément les conditions d'amélioration de l'âme. Cela suppose [...] qu'on identifie ce dont la présence en l'âme la rend meilleure, ce qui, en elle, fait qu'elle est excellente ou pas [...]. Le paradigme de la vue (132c-133c) a pour fonction, *pour unique fonction* de répondre à cette question : qu'est-ce qui, présent dans l'âme, l'améliore? Ou, pour le dire autrement et dans les termes éthiques de l'entretien, qu'est-ce qui distingue les âmes sous l'aspect de leur excellence, qu'est-ce qui fait, en dernier lieu, la bonté de l'homme?¹²⁹.

Encore une fois, Pradeau suggère que le paradigme de l'œil a pour fonction (et il prend la peine de préciser qu'il s'agit là de son unique fonction), de désigner ce qu'est l'excellence de l'âme pour être en mesure, précise-t-il ici, de savoir comment prendre soin de son âme. La fonction du paradigme ne serait donc pas de définir ce qu'est l'âme humaine, comme plusieurs commentateurs l'affirment. Pour trancher la question, on peut tout simplement faire appel au texte. À 133b, Socrate avance :

Ainsi, si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un œil et porter son regard sur cet endroit où se trouve l'excellence de l'œil. Et cet endroit de l'œil, n'est-ce pas la pupille ? – [Alcibiade :] C'est cela. – Eh bien alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, *si elle veut se connaître elle-même*, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir [σοφία], ou sur tout autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable. – C'est ce qu'il me semble, Socrate [nous soulignons].

Ainsi, il semble très clair que Socrate n'ait pas ultimement recours au paradigme de la vue pour identifier l'excellence de l'âme, mais plutôt pour savoir ce que doit regarder l'âme pour se connaître elle-même. La fonction du paradigme est d'identifier ce qu'est l'âme, non uniquement d'identifier l'excellence de l'âme.

¹²⁹ Pradeau, p. 74.

Une autre objection que l'on pourrait faire à l'idée que l'homme est la meilleure partie de son âme est en lien avec la compréhension du paradigme de l'œil. Si l'on analyse le développement sur l'œil attentivement, on constate que ce que l'œil voit dans la pupille d'un autre œil, ce n'est pas seulement une pupille, mais également le reste de l'œil et le visage auquel il appartient :

[Socrate :] N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, *notre visage se réfléchit dans sa pupille* comme dans un miroir, ce qu'on appelle aussi la poupée, car elle est une image de celui qui regarde? – [Alcibiade :] Tu dis vrai¹³⁰.

Ainsi, l'œil qui cherche à se voir lui-même en se regardant dans une autre pupille ne se voit pas uniquement comme une pupille, il se voit comme un œil, et même un œil en relation avec le visage auquel il appartient. On pourrait donc en conclure que quand l'âme cherche à se connaître elle-même, elle doit regarder dans la meilleure partie d'une autre âme pour se voir, non comme étant une simple raison, mais comme étant également le reste de son âme et, à la limite, une âme en relation avec un corps :

according to the visual analogy as Socrates describes it, when one looks into another's eye, what one sees there is not only the image of one's eye but of one's face and even one's whole body (132e-133a). Similarly, one peering into the center of another's soul would discern not only the center of his own soul but the whole of it and indeed the whole of it in relation to the things naturally surrounding and "belonging to" it¹³¹.

Il est vrai que certains éléments autorisent cette lecture, mais en même temps, elle ne pourrait être acceptée puisqu'elle ne permettrait pas de répondre au but de tout le passage 132d-133c. Ce but était, rappelons-le, de préciser la conclusion de l'argument

¹³⁰ *Alcibiade*, 132e-133a [Nous soulignons].

¹³¹ Forde, p. 236.

129c-130c pour ainsi mieux connaître ce que nous sommes. On devait, de plus, passer d'une conception personnelle du soi à une conception impersonnelle. En quoi est-ce que le soi conçu comme un individu qui possède une âme en lien avec un corps serait une précision de la définition donnée en 129c-130c? De plus, on ne peut pas affirmer qu'il s'agit d'une définition impersonnelle du soi puisqu'elle inclut toujours une relation avec le corps qui est individuel. Bref, on ne semble pas progresser dans l'élaboration d'une définition satisfaisante de l'être humain.

Une dernière objection contre l'idée que l'homme serait essentiellement la partie rationnelle de son âme se rapporte au thème de l'amour. Une idée importante du dialogue est que Socrate est amoureux d'Alcibiade et qu'il est le seul à l'aimer pour ce qu'il est vraiment. Au passage 131c-132a, Socrate explique que les autres amoureux d'Alcibiade aiment ce qui est à lui (son corps) et non ce qu'il est vraiment (son âme, puisqu'à ce moment c'est ce à quoi l'homme est identifié). Avec une définition de l'être humain comme âme, on peut comprendre pourquoi Socrate serait attiré par Alcibiade : l'âme du jeune homme est, même si elle n'est pas parfaite, séduisante (Alcibiade aspire à de grands desseins, il est courageux, il est rusé, il est d'une grande détermination et ainsi de suite¹³²). Pourtant, avec une définition de l'être humain comme partie rationnelle de l'âme, comment doit-on comprendre cette attirance de Socrate envers son jeune interlocuteur? Il a été démontré à de nombreuses occasions dans le dialogue qu'Alcibiade se trouve dans la double ignorance sur des sujets de grande importance et qu'il devrait suivre ceux qui connaissent plutôt qu'être celui qui dirige les autres. Il

¹³² Les caractéristiques d'Alcibiade présentées ici dépassent ce qui est présenté dans le dialogue de Platon. On peut tout de même penser qu'elles étaient bien connues à l'époque et que Platon en tenait compte dans la rédaction de son œuvre.

serait donc étonnant que Socrate tombe en amour avec ce qu'Alcibiade est vraiment (c'est-à-dire sa partie rationnelle).

Tout d'abord, on peut indiquer que l'âme est déjà plus près de ce qu'est l'être humain que ne l'est le corps. Socrate, en étant amoureux de l'âme d'Alcibiade, est plus près d'aimer Alcibiade que ses autres amoureux. Ensuite, dans le texte, Socrate indique à Alcibiade que celui qui aime l'âme d'Alcibiade « ne s'éloignera pas tant qu'elle ira vers le meilleur » [131d]. Ainsi, Socrate aime Alcibiade dans la mesure où celui-ci tend vers le meilleur, c'est-à-dire le bien. Et l'on sait que pour Platon, on ne peut tendre vers le bien sans posséder une certaine connaissance du bien. Il semble donc y avoir un lien entre l'attraction de Socrate et la partie rationnelle de l'âme : ce dernier aime un individu dans la mesure où celui-ci prend connaissance du bien et s'y conforme. La question qui se pose, dans ce cas, est : pourquoi Alcibiade? Possède-t-il vraiment la connaissance du bien et s'y conforme-t-il vraiment? On peut penser qu'Alcibiade est à un âge où il n'est pas encore corrompu¹³³ et qu'il est alors plus près du bien qu'il ne le sera dans la suite de sa vie. Pourtant, il est évident qu'Alcibiade ne possède pas une connaissance claire du bien, puisqu'il démontre être dans la double ignorance sur les questions de la justice et de l'utilité (questions qui se rapportent au bien). Pourtant, Socrate ne demande pas à l'amoureux de connaître le bien, mais plutôt de tendre vers lui, donc de chercher à s'améliorer. Un amoureux ne tombe donc pas nécessairement en amour avec une âme déjà éduquée et sage, mais peut aimer *celle qui aspire à être meilleure*. Socrate semble être dans cette situation : il aime le jeune Alcibiade non pas pour la perfection de sa

¹³³ Voir le passage 132a où Socrate dit avoir peur qu'Alcibiade ne se fasse corrompre par le peuple athénien.

raison, mais parce que celui-ci veut ardemment, du moins lorsqu'il est encore jeune, devenir meilleur¹³⁴. On voit également cette idée dans le *Phèdre* où l'on affirme qu'un certain type d'amoureux est celui qui éduque à la connaissance et la vertu : « [l']amoureux des âmes, dans le *Phèdre*, c'est le sage, dont le désir est d'éduquer, chez les jeunes gens doués, leur aspiration à la raison comme à ce qui leur est le plus intime¹³⁵ ». Ainsi, Socrate est cet amoureux qui est attiré par les jeunes doués et qui cherche à les aider dans leur recherche de la vérité et du bien.

3.4. Confirmation de la nouvelle conception de l'être humain dans d'autres dialogues

Selon Jagu, l'idée que l'homme est la partie rationnelle de son âme est présente à plusieurs reprises dans le corpus platonicien. Il soutient que cette idée que « la partie rationnelle de l'âme constitue l'essence propre de l'homme est une doctrine constante chez Platon¹³⁶ ». Il prétend que cette conception de l'être humain se trouve notamment dans la *République*, mais il ne précise pas à quel endroit. D'autres commentateurs suggèrent quelques passages précis de ce dialogue où l'on voit se déployer cette thèse, dont celui où Socrate demande à Glaucon de s'imaginer l'être humain comme étant une chimère composée de trois êtres distincts :

[Socrate :] Façonnons par la pensée une image de l'âme, pour que celui qui tient ces propos [celui qui croit que l'injustice est plus avantageuse

¹³⁴ Alcibiade prouve d'ailleurs son désir de devenir meilleur en cherchant avec Socrate comment faire pour s'améliorer et en déclarant, à la toute fin du texte, que rien ne pourrait l'empêcher de suivre Socrate tant il veut devenir meilleur [135d].

¹³⁵ Fraisse, p. 49.

¹³⁶ Jagu, p. 92.

que la justice] réalise ce qu'il dit. – [Glaucou :] Quelle image ? demanda-t-il. – Une image, répondis-je, comme celle de ces natures antiques dont les mythes rapportent la genèse : la Chimère, Scylla, Cerbère, et un certain nombre d'autres constituées d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être. – C'est en effet ce qu'on raconte, dit-il. – Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ces formes par lui-même. – Cet ouvrage sera l'œuvre d'un modelleur habile, dit-il, mais comme la pensée est plus malléable que la cire et les matériaux de ce genre, la voici modelée. – Modèle à présent une autre forme, celle d'un lion, puis celle d'un homme, mais fais en sorte que le premier soit beaucoup plus grand, et que le second vienne en deuxième. – Voilà qui est plus facile, dit-il, c'est modelé. – Attache maintenant ensemble ces trois formes, en les réunissant en une seule, de manière qu'elles s'ajustent pour ainsi dire naturellement les unes avec les autres. – Elles sont attachées ensemble. – Façonne ensuite un recouvrement extérieur, l'image d'un être unique, celle d'un être humain, de telle sorte que quelqu'un qui ne pourrait voir les formes contenues à l'intérieur, mais ne pourrait que saisir l'apparence extérieure, croie voir un être vivant unique, un être humain¹³⁷.

Les trois êtres que Socrate demande à Glaucou de regrouper pour se représenter l'être humain sont évidemment les trois parties de l'âme qui sont exposées dans la *République*. Le monstre polycéphale est la partie désirante qui est difficilement contrôlable et qui entraîne l'homme en tous sens, le lion est la partie colérique qui doit intervenir pour empêcher la première de dominer, et l'homme correspond à la partie rationnelle qui doit commander si l'être humain veut être heureux. Platon a donc choisi de représenter les parties inférieures de l'âme par des animaux : la partie désirante est un animal à plusieurs têtes et la partie colérique est un lion. Ce choix semble significatif ; Platon semble considérer que ces parties de l'âme sont plutôt animales qu'humaines. De plus, la partie rationnelle est désignée par un homme. Parmi toutes les images qu'il aurait pu choisir pour représenter ce lieu de l'âme, Platon a choisi l'être humain comme si celui-ci

¹³⁷ *République*, 588c-e.

était essentiellement cette partie qui gouverne en lui. Ainsi, dans l'âme, les parties inférieures ne sont pas proprement humaines tandis que la partie rationnelle correspond à ce qu'est l'homme véritablement.

Un autre passage de la *République* peut également être interprété comme une défense de l'idée que l'homme est d'abord et avant tout sa raison. Il s'agit d'un extrait du livre X où Socrate et Glaucon discutent de l'immortalité de l'âme. Socrate expose un argument pour défendre cette immortalité, mais est embarrassé par l'idée qu'une entité composée serait immortelle : seule une entité simple ou une entité qui connaît une unité parfaite pourrait être immortelle¹³⁸. C'est à ce moment que Platon suggère que l'âme, lorsqu'elle est considérée dans sa pureté, est simple :

En effet, au Livre X de la *République* (611a-e), Socrate affirme que si l'on considère la vraie nature (τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει) de l'âme, dans sa pureté (καθαρόν), c'est-à-dire dans son amour de la sagesse (φιλοσοφίαν), on découvre alors qu'elle est simple et non pas composite, quoiqu'elle nous apparaisse telle en raison de son attachement au corps et aux affects qui en découlent¹³⁹.

Selon Renaud, ce passage permet d'établir que le soi véritable est en fait la partie rationnelle de l'âme. Pour lui, Platon divise l'âme en trois parties dans la majeure partie de la *République* simplement pour faire état de la constitution temporaire qu'est celle d'une âme unifiée à un corps¹⁴⁰. L'âme considérée en elle-même serait véritablement

¹³⁸ *République*, 611b.

¹³⁹ Renaud, p. 374.

¹⁴⁰ Cette idée est également exprimée dans le *Timée*, où seule la partie rationnelle est immortelle (voir par exemple 73c-d). Cette idée semble pourtant contredire l'image du *Phèdre* où l'âme immortelle est présentée comme ayant trois parties (246a et suivantes).

simple et correspondrait à ce que l'on considère être la partie rationnelle¹⁴¹. Puisque l'homme est présenté comme étant son âme dans la *République* (voir section 1.4) et que son âme est fondamentalement une raison, l'homme ne serait ainsi rien d'autre que sa raison.

La même idée se trouve, de manière implicite, dans le *Phèdre*. Le passage auquel nous faisons ici référence se veut également une image qui représente le caractère composite de l'âme. Dans le deuxième discours de Socrate, celui-ci compare l'âme à un attelage ailé où deux chevaux, l'un blanc et l'autre noir, sont dirigés par un cocher. Selon plusieurs commentateurs, cette image est une reprise de la théorie de la tripartition de l'âme présentée dans la *République* :

La tripartition de l'âme humaine dans le *Phèdre* peut être interprétée en des termes qui rappellent le livre IV de la *République* : le cocher s'apparente à l'intellect (*Phèdre* 247c) ; le bon cheval qui « est attaché à l'opinion vraie » (*Phèdre* 253d), à la partie agressive ; et le mauvais, à la partie désirante (*Phèdre* 253d-254a)¹⁴².

Ainsi, l'on trouve encore une fois l'image que la partie rationnelle de l'homme est en fait un homme. Tout comme dans la *République*, les parties inférieures de l'âme sont animales, mais ce qui est proprement humain est cette partie de lui qui dirige et qui commande¹⁴³.

¹⁴¹ Renaud, p. 374.

¹⁴² Brisson, 2004, p. 51.

¹⁴³ Bien que les deux dialogues s'entendent sur l'idée que les parties inférieures soient animales, on peut percevoir quelques différences dans la manière dont Platon conçoit ces parties. En effet, le tableau dépeint dans la *République* semble beaucoup plus noir : l'homme qui y représente la raison est plus petit que les autres parties (588d) comme si la raison pouvait difficilement avoir le contrôle sur les autres parties. Le lion représente un animal féroce qui ne peut être dompté qu'au prix de beaucoup d'effort. L'animal

Enfin, l'idée que l'homme est la partie rationnelle de son âme dans le *Timée* est, selon Robinson, une idée que peu de gens remettraient en question¹⁴⁴. Pour appuyer cette thèse, on peut se tourner vers la partie de ce dialogue qui semble la plus explicite à ce sujet, soit l'image où l'homme est présenté comme étant une plante céleste :

En ce qui concerne l'espèce d'âme qui en nous domine [la raison ou l'intellect], il faut se faire l'idée que voici. En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste¹⁴⁵.

Il est très clair que, dans le *Timée*, la partie qui est divine en l'homme est sa partie rationnelle. Ainsi, prétendre que « nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste », c'est dire que nous sommes d'abord et avant tout notre raison¹⁴⁶. De plus, dans le *Timée*, seule la partie rationnelle est immortelle. Les deux parties inférieures de l'âme (la partie colérique et la partie désirante) sont présentées explicitement comme étant des parties mortelles¹⁴⁷. Selon Robinson, ceci est très significatif : « [t]his means, in effect, that [...] the genuine, immortal individual soul is seen as pure intelligence¹⁴⁸ ».

polycéphale semble être un animal terrifiant qui peut difficilement être dompté étant donné son pouvoir de se transformer comme il lui plaît (588c). Dans le *Phèdre*, le cocher semble en meilleure position pour contrôler les deux autres parties puisqu'il possède des rênes pour les contrôler. Le cheval blanc est docile et ne cause pas de soucis au cocher (253d). Le cheval noir est rebelle et peut donner beaucoup de difficulté à l'homme, mais le cocher semble tout de même avoir une certaine emprise sur celui-ci (il obéit jusqu'à une certaine mesure au fouet garni de pointes : 253e).

¹⁴⁴ Robinson p. 11.

¹⁴⁵ *Timée*, 90a-c [nous soulignons].

¹⁴⁶ Cet argument est également présenté par Jagu, p. 92.

¹⁴⁷ Voir par exemple *Timée*, 69c-e et 73c-d.

¹⁴⁸ Robinson, p. 106.

3.5. *Le soi véritable est-il (tout) le divin?*

Jusqu'à maintenant, nous avons passé sous silence le passage de l'*Alcibiade* qui clôt la section sur le paradigme de l'œil [132d-133c]. Nous le reproduirons ici puisqu'il fera l'objet de toute l'analyse de la prochaine section :

« [Socrate :] Eh bien alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable. – [Alcibiade :] C'est ce qu'il me semble, Socrate. – Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion? – Nous ne le pouvons pas. – C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin [$\pi\tilde{\alpha}\nu\ \tau\tilde{o}\ \theta\epsilon\tilde{\iota}\omicron\nu$], le dieu et la réflexion [$\theta\epsilon\tilde{o}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\tilde{\iota}\ \varphi\rho\tilde{o}\nu\eta\sigma\tilde{\iota}\nu$], on serait alors au plus près de se connaître soi-même. – C'est ce qu'il semble ».

Ce difficile passage pose plusieurs problèmes. Les commentateurs ne s'entendent pas sur le sens que l'on doit lui donner et nous discuterons dans les prochaines lignes de ce qu'il peut signifier quant à la relation qui existe entre le soi et le divin.

Brunschwig soutient que le divin ou Dieu est simplement un modèle pour l'âme rationnelle. Tout d'abord, il présente que quand Socrate dit qu'il faut porter son regard sur l'excellence de l'âme « ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable », celui-ci désigne, sans le nommer immédiatement, le divin. La meilleure partie de l'âme est donc en relation étroite avec le divin : elle en serait une sorte de copie¹⁴⁹. Brunschwig commente ensuite le reste du passage et y voit une confirmation de son idée que le divin est un modèle pour la partie rationnelle de l'âme. Si l'âme peut voir

¹⁴⁹ Brunschwig, 1996, p. 75.

Dieu dans la meilleure partie de l'âme, c'est que cette partie doit être une copie du divin :

La suite (133c1-6), qui précède immédiatement le passage eusébien, confirme ce point, me semble-t-il. Il y est dit d'abord qu'il n'y a rien de plus divin en l'âme que cette partie connaissante et pensante (133c1-2) ; et ensuite [...] que cette partie *la plus divine* de l'âme ressemble à Dieu (ce qui va de soi), et que celui qui la regarde contemple ainsi *le divin dans sa totalité*. Cette totalité du divin $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, rassemble les deux éléments $\theta\epsilon\acute{o}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\nu$ (texte de tous les manuscrits), c'est-à-dire Dieu (qui est le *modèle* de cette partie de l'âme qu'il s'agit de regarder) et la sagesse (qui est l'*excellence propre* de cette même partie de l'âme humaine).

Brunschwig propose ainsi que le divin est un modèle de l'âme rationnelle. En présentant cela, il résout également une difficulté de taille qui est de savoir pourquoi en regardant dans la meilleure partie de l'âme humaine, on contemple « le divin dans sa totalité », tant la sagesse que Dieu lui-même. En effet, il semble étrange que le divin soit en entier dans l'âme. Selon l'interprétation de Brunschwig, regarder l'âme rationnelle c'est regarder une copie de Dieu et ainsi, en regardant la copie, l'on regarde d'une certaine manière le modèle. C'est de cette manière que le divin dans sa totalité serait en nous.

Mais cette interprétation est-elle totalement satisfaisante? En regardant une simple copie du divin, voit-on vraiment le modèle en entier? Peut-on dire que le divin est vraiment présent en totalité dans une copie quand tout le modèle lui est extérieur? Johnson propose une interprétation du passage qui est totalement différente. Selon lui, le vrai soi, qui est la partie intellectuelle, est en fait Dieu (c'est-à-dire le divin dans sa totalité)¹⁵⁰. Le divin ne serait donc pas extérieur à l'âme humaine, il s'identifierait à la

¹⁵⁰ Johnson, p. 3.

partie rationnelle de l'homme. Pour défendre cette thèse, il expose d'abord que le texte grec est difficile à interpréter étant donné la formulation d'une phrase clé du passage.

Voici le passage en question :

Τῶι θεῶι ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καί τις εἰς τοῦτο βλέπων
καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ
ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα¹⁵¹.

Johnson affirme que le second τοῦτο pourrait faire référence à deux choses :

There is a controversy about what the second τοῦτο of line c4 refers to, and thus about where we are, at least in the first place, supposed to look. The majority of those who have translated this passage take it to refer to the part of soul which is the subject of the first part of the sentence, and τοῦτ' αὐτῆς is admittedly the closest candidate for the antecedent of the τοῦτο in εἰς τοῦτο. But two recent interpreters of this passage would treat the divine as the antecedent, and I believe they are right » [p. 11].

Ainsi, si l'on doit regarder Dieu pour se connaître soi-même, c'est que Dieu serait le véritable soi. En effet, Socrate présentait que l'âme devait, pour se connaître elle-même, regarder la meilleure partie d'une autre âme ou encore quelque chose qui lui serait semblable. Ici, Socrate affirme que c'est en portant son regard sur le divin que l'on sera le mieux en mesure de se connaître soi-même, comme si le divin était précisément ce soi-même que l'on cherche. Johnson poursuit en indiquant que les lignes suspectées (133c8-17)¹⁵² ne font que confirmer sa thèse. Nous ne discuterons pourtant pas ces lignes puisqu'elles ne sont pas tenues pour authentiques par la majorité des commentateurs.

¹⁵¹ *Alcibiade*, 133c.

¹⁵² Il s'agit d'une dizaine de lignes qui ne se retrouvent citées que par Eusèbe (265-340), évêque de Césarée, dans sa *Préparation évangélique* ainsi que par Stobée au V^e siècle dans une *Anthologie* de textes sélectionnés. Pour une discussion de ces lignes, voir l'annexe 2 de Pradeau (p. 221-228).

Johnson propose par ailleurs que même si l'on croit que le second *τοῦτο* fait référence à la meilleure partie de l'âme, le résultat est le même. En effet, si en regardant dans l'âme, on trouve la totalité du divin, dieu et la sagesse, c'est que le divin n'est pas extérieur à l'âme, il est bien situé en son sein. Bref, la partie rationnelle semble être, dans les deux cas, le divin lui-même.

Annas abonde dans le même sens. Elle croit que tout le paradigme de la vision permet d'établir que l'être humain n'est pas une âme rationnelle personnelle, mais bien une âme rationnelle qui serait commune à tous les êtres humains. Elle présente que le soi-même lui-même est, comme le pensaient les néoplatoniciens, une âme rationnelle qui n'est pas individuelle à chaque personne, mais bien une réalité partagée par tous¹⁵³. C'est cette âme rationnelle impersonnelle qu'elle identifie à Dieu :

knowing one's real self is knowing God, where God is of course not a person, but is just what is ultimately real, however that is to be otherwise characterized. This is not, for a Greek, a far-fetched idea ; indeed, it too figures in Heraclitus, who identifies the objective *logos* that wisdom grasps with God, though he is careful to detach this from the popular religion (frs. 32, 67)¹⁵⁴.

Annas croit d'ailleurs que le passage suspecté dans l'*Alcibiade* est sans doute un ajout ultérieur qui respecte pourtant l'esprit du texte¹⁵⁵. Il faudrait donc regarder Dieu pour se connaître soi-même parce que le véritable soi est ultimement Dieu. Si cette idée est fidèle à la pensée de Platon, cela expliquerait pourquoi la partie rationnelle est souvent décrite comme étant divine chez Platon. L'exemple le plus clair est évidemment le cas

¹⁵³ Annas, p. 131.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵⁵ *Ibid.*

du *Timée* où cette idée revient à plusieurs reprises¹⁵⁶. Pourtant, l'on ne pourrait pas utiliser le fait que la raison est souvent présentée comme étant divine pour appuyer la thèse que la véritable identité de l'homme est bien le divin chez Platon puisqu'il se pourrait que la raison soit divine, sans pour autant être tout le divin.

Cette thèse avancée par Johnson et Annas pose pourtant quelques problèmes de taille. On peut effectivement trouver certaines objections à cette lecture dans le texte même de l'*Alcibiade*. Par exemple, à 133b, Socrate suggère que pour que l'âme se connaisse elle-même, elle doit regarder la meilleure partie d'une autre âme, ou encore « autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable ». Cet autre élément semblable à la meilleure partie de l'âme est évidemment le divin, mais il faut noter que cet autre élément est dit « semblable » et non identique à la meilleure partie de l'âme. Ceci est d'ailleurs affirmé de nouveau quelques lignes plus bas, à 133c, lorsque Socrate proclame : « C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme [la partie rationnelle] ». C'est pourquoi Renaud refuse catégoriquement d'associer la raison en nous à Dieu : « Par ailleurs, l'âme est dite semblable à Dieu et au divin ([...] 133c4 : ἔοικεν). Elle n'est donc pas Dieu. Dieu (le dieu) n'est pas simplement "le divin en nous", il est autre, et doit être compris comme supérieur à nous, c'est-à-dire comme transcendant¹⁵⁷ ».

On peut également remettre en doute la thèse que le vrai soi est Dieu en mettant de l'avant la lecture du passage 132d-133c d'Olympiodore. Celui-ci fait un lien direct entre l'idée que le divin est en nous et le passage du *Banquet* où Socrate est décrit

¹⁵⁶ Voir par exemple *Timée*, 41c-d, 88a-b, 90a-c.

¹⁵⁷ Renaud, p. 370.

comme ayant un aspect extérieur répulsif, mais qui révèle, lorsqu'il est ouvert, de petites statues des dieux¹⁵⁸. Il y aurait donc un dieu ou quelque chose de divin chez Socrate. Pourtant, cette divinité n'a pas toujours été présente chez Socrate : il s'est rendu semblable au divin en développant peu à peu la sagesse :

Olympiodorus, in fact, does not find it difficult to believe that within the soul of Socrates there is a 'god by [being now in that] condition' (κατὰ σχέσιν θεός), by which is meant not that Socrates has anything within him that is by its very nature a god, but that something he does possess has come by perfection to possess that status¹⁵⁹.

Ainsi, seul Socrate ou seules quelques personnes pourraient être qualifiées de divines selon Olympiodore. Ce dernier aurait beaucoup de difficulté à affirmer que le soi véritable est Dieu puisque la plupart du temps, l'âme de l'homme n'acquiert pas un statut divin. Cet argument qui puise certaines notions chez Olympiodore n'est pourtant pas, selon nous, décisif puisque Platon affirme dans plusieurs dialogues que la partie rationnelle, ou du moins l'âme prise comme un tout, est divine. Ainsi, ce n'est pas vrai que seule l'âme de Socrate est divine : toutes ont un lien avec le divin, qu'elles soient sages ou non.

Enfin, pour répondre à la thèse de Johnson et Annas, on peut penser que le fait que l'on doive regarder Dieu pour se connaître soi-même n'est pas nécessairement signe que l'homme est le dieu lui-même. C'est ce que l'on constate lorsque l'on regarde plus attentivement le cas de l'œil que Socrate utilise comme paradigme pour l'âme. Socrate et Alcibiade affirment qu'un œil peut se voir non seulement en portant son regard sur un

¹⁵⁸ Tarrant, p. 10.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

autre œil, mais également en regardant dans un miroir. Quand Socrate demande à Alcibiade quel objet un œil doit fixer pour se voir lui-même, celui-ci répond spontanément « C'est évidemment un miroir, Socrate, ou quelque chose de semblable¹⁶⁰ ». Socrate accepte cette idée, mais l'invite à considérer le cas de l'œil qui peut lui-même réfléchir l'image d'un autre œil. Même s'il veut mettre l'accent sur la réflexivité que peut apporter un autre œil, Socrate sait très bien que le miroir est un bon candidat pour permettre à l'œil de se voir lui-même. Il le rappelle d'ailleurs à 133a :

si, au lieu de cela [au lieu de regarder dans une pupille], il [l'œil] regarde quelque autre partie de l'homme ou quelque autre objet, *à l'exception de celui auquel ce qu'il y a de meilleur en l'œil est semblable [le miroir]*, alors il ne se verra pas lui-même [nous soulignons].

Ainsi, l'œil pourrait, pour se voir lui-même, regarder dans quelque chose qui lui est semblable, *mais qui n'est pas identique à lui*. En effet, personne ne soutiendrait que l'œil qui se regarde dans un miroir se voit comme étant lui-même un miroir : il se voit comme étant une pupille en utilisant un miroir qui lui est semblable. S'il existe un parallélisme strict entre le paradigme de l'œil et le cas de l'âme, on voit bien que Dieu peut être utilisé comme un instrument permettant à l'homme de se voir lui-même, mais qu'il ne constitue pas ce qu'il est réellement :

¹⁶⁰ *Alcibiade*, 132e.

- (a) L'œil veut se voir lui-même.
- (b) Il peut utiliser sa meilleure partie, la pupille.
- (c) Il pourrait utiliser *un objet distinct* qui a la capacité de réfléchir : le miroir.
- (d) Il va se voir comme étant essentiellement une pupille.

- (a) L'âme veut se connaître elle-même.
- (b) Elle peut utiliser sa meilleure partie, la raison.
- (c) Elle pourrait utiliser *un objet distinct* qui a la capacité de réfléchir : Dieu.
- (d) Elle se connaîtra comme étant essentiellement une raison.

Ainsi, il semble impossible de passer outre le fait que Socrate souligne à plusieurs occasions que la meilleure partie de l'âme est *semblable* à Dieu, mais qu'elle est bien différente de celui-ci. Il nous paraît donc difficile de soutenir l'idée que le soi véritable de l'homme est le divin lui-même. La solution la plus plausible à nos yeux serait celle présentée par Brunschwig qui défend que la meilleure partie de l'âme est une copie du divin. La partie rationnelle ne serait pas identique au divin, mais lui serait semblable et c'est pourquoi en portant le regard sur elle, il serait possible de voir le divin dans sa totalité (d'une certaine manière, la copie possède tous les attributs du modèle). Regarder l'un serait en fait regarder l'autre.

Conclusion de section

Si l'homme est vraiment la partie rationnelle de son âme, comme nous le défendons ici, on peut se demander pourquoi Platon affirme à plusieurs reprises dans d'autres dialogues que l'homme est plutôt son âme¹⁶¹. On peut penser que dans les dialogues de jeunesse, l'âme s'assimile à la raison (ainsi, dire que l'homme est âme, c'est dire que l'homme est raison). Dans les dialogues ultérieurs, on sait que Platon

¹⁶¹ Voir la section 1.4.

considère la partie désirante et la partie colérique de l'âme comme étant inférieures. On peut donc penser que quand Platon affirme que l'homme est son âme, il s'exprime de manière approximative : il désigne toute l'âme alors qu'en vérité, il devrait désigner la partie de l'âme qui domine¹⁶². Toutefois, à quelques moments clés de ses dialogues Platon serait soucieux de présenter une conception plus précise de l'être humain et c'est pourquoi l'on retrouve l'idée que l'homme est la partie rationnelle de son âme dans la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*.

¹⁶² C'est d'ailleurs ce qui est présenté dans un premier temps dans l'*Alcibiade* : de manière approximative, l'homme est son âme.

Conclusion

Il a été présenté dans ce mémoire que le corps n'entre pas dans ce que Platon considère être l'essence de l'homme. L'idée que l'homme est uniquement son âme (c'est-à-dire une entité qui exclut le corps) est une idée récurrente dans les dialogues platoniciens. Ce disciple de Socrate expose cette conception de l'être humain de manière claire dans plusieurs écrits dont le *Phédon*, la *République* et les *Lois*, et de manière plus subtile notamment dans le *Ménon*, le *Protagoras*, l'*Apologie de Socrate*, le *Gorgias* et le *Lachès* [voir Section 1.4]. Il a aussi été présenté que l'*Alcibiade* souscrit à la même idée : on y voit Socrate qui soutient que le corps n'est qu'un simple instrument pour l'homme et que celui-ci se définit de manière générale par cette entité qui utilise ou domine le corps, c'est-à-dire l'âme. Pradeau suggère que l'on ne devrait pas prendre cette démonstration de Socrate au sérieux : il soutient qu'ailleurs Platon défend que l'homme est la réunion du corps et de l'âme, et ainsi que l'homme devrait être dépeint de la même façon dans l'*Alcibiade*. Outre le fait que cet argument est discutable (ce n'est pas parce qu'ailleurs Platon élabore une idée qu'elle doit être semblable dans l'*Alcibiade*), on doit mentionner que les deux dialogues auxquels il fait référence présentent des anthropologies différentes de celle qu'il défend. Le *Charmide* propose une anthropologie unique dans le corpus platonicien où l'homme serait son âme, mais une âme dont ferait partie le corps ; et le *Timée* suggère plutôt explicitement que l'homme est la partie rationnelle de son âme.

Cette dernière idée nous conduit au prochain point. La définition de l'être humain comme âme est présentée à quelques reprises dans l'*Alcibiade* comme étant une idée

approximative. Après l'argument qui conclut que l'homme est son âme, Socrate reprend la discussion sur la nature humaine et tente de préciser cette définition. Il suggère au terme d'une démonstration souvent ignorée que l'âme serait, en définitive, la partie rationnelle de son âme. En effet, il indique que comme l'œil se voit comme étant essentiellement une pupille en regardant dans une autre pupille, l'âme se reconnaît comme étant essentiellement une raison en regardant dans une autre raison. Cette conception peu commune de l'être humain n'est toutefois pas propre à l'*Alcibiade*. Platon la présente de manière subtile dans la *République* et le *Phèdre*, et de manière plus claire dans le *Timée*. On peut donc croire qu'il s'agit d'une conception proprement platonicienne et cela nous autorise de penser qu'elle est bien celle qui est exposée dans l'*Alcibiade*. De plus, on doit mentionner que dans les dialogues de jeunesse, l'âme semble être pour Platon une entité non composée définie essentiellement par la raison. Ainsi, tous les dialogues de jeunesse qui soutiennent que l'homme est son âme seraient en fait des dialogues qui soutiennent que l'homme est sa raison. Bref, l'idée que l'homme est la partie rationnelle de son âme est une idée qui semble avoir été défendue par Platon dans l'ensemble de son œuvre.

Il serait également important de souligner qu'il a été suggéré dans ce mémoire que Platon définit l'homme comme étant la partie rationnelle de son âme parce que pour lui, l'homme se définit d'abord et avant tout par cette partie qui domine en lui (ou, du moins, cette partie qui est appelée à dominer en lui). En effet, dans l'*Alcibiade*, quand Socrate oppose agent et instrument (voir l'argument 129c-130c), il fait clairement la distinction entre ce qui utilise et ce qui est utilisé pour ensuite glisser vers une distinction plus déterminante entre ce qui domine et ce qui est dominé. Il est de notre avis que c'est

précisément cette opposition qui est au fondement de l'anthropologie platonicienne : Platon la prend comme point de départ pour identifier ce qu'est l'homme (129c-130c), et il s'en sert également plus loin pour évaluer la conclusion à laquelle Socrate et Alcibiade arrivent au terme de cette première démonstration. En effet, à 130d, Socrate se demande si leur conclusion est juste et il déclare que même si elle n'est pas exacte, elle est tout de même satisfaisante car « il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme ». Il semble donc clair que Platon identifie l'essence de l'homme à ce qui a autorité chez lui, bref, ce qui domine en lui. Plus loin dans le dialogue, quand Socrate cherche à préciser la conclusion de l'argument 129c-130c, il n'identifie pas clairement sur quel principe il fait reposer sa nouvelle démonstration. Il ne fait que présenter une analogie (l'analogie de l'œil) qui permet de suggérer que l'homme est sa raison, sans jamais établir explicitement comment il arrive à cette conclusion¹⁶³. Nous sommes d'avis que si Platon ne présente pas la raison qui le pousse à croire que l'âme (et donc l'homme) est fondamentalement une raison au cours du nouveau développement sur la question anthropologique, c'est qu'elle a déjà été avancée par l'auteur. En effet, Platon semble tout simplement préciser la conclusion de l'argument 129c-130c en identifiant avec plus de rigueur ce qui domine en l'âme. Cette entité qui est souveraine chez l'homme, ou du moins celle qui est appelée à l'être, c'est la raison.

¹⁶³ Car tout ce que Socrate suggère, c'est que l'âme suit le modèle de l'œil. Pourtant, pour indiquer que l'âme est comme l'œil (étant donné que quand celle-ci regarde dans la meilleure partie d'une autre âme elle se voit comme âme rationnelle), il faut que Socrate ait déjà établi, au préalable, que l'âme est essentiellement une âme rationnelle. Socrate ne nous dit donc jamais, dans sa deuxième démonstration, ce qui l'incite à conclure que l'homme (ou l'âme) est fondamentalement sa raison.

La thèse qui veut que la raison doit dominer en l'homme n'est pas présentée de manière explicite dans l'*Alcibiade*, mais elle est exposée dans de nombreux dialogues où Platon soutient que l'âme est une entité morcelée. En effet, dans plusieurs écrits comme le *Phédre*, la *République*, le *Timée* ou les *Lois*, Platon avance de manière très claire que la raison est la partie qui doit commander chez l'homme [voir Section 3.2]. De plus, on peut penser que cette idée est présente de manière implicite dans l'*Alcibiade* lui-même, puisque ce que Socrate reproche avant tout à son interlocuteur est le fait qu'il pense être capable de se fier à son naturel pour guider la cité plutôt qu'à une connaissance claire de ce qu'est le bien et la justice. Socrate se donne comme devoir d'intervenir dans la vie d'Alcibiade avant que celui-ci ne se lance en politique parce qu'Alcibiade est coupable de ne pas guider ses faits et gestes par une raison bien informée. L'idée que la raison doit être souveraine et doit guider nos actions est donc bel et bien présente dans l'*Alcibiade*. Tous les éléments sont ainsi réunis dans ce dialogue pour suggérer que l'homme est cette partie en lui qui doit dominer, soit la partie rationnelle de son âme.

Ceci étant dit, il est possible de mieux comprendre pourquoi Platon écrit parfois que l'homme est composé d'une âme et d'un corps¹⁶⁴. Si Platon suggère que l'homme possède, en cette vie terrestre, une âme et un corps, il suggère simplement que l'homme possède à certains moments de sa vie deux parties distinctes. Pourtant, pour définir ce qu'est l'homme, il ne suffit pas pour Platon d'identifier les différentes parties qui composent l'homme. En effet, il a été suggéré que la définition de l'homme correspond à *cette partie en lui qui domine ou cette partie en lui qui doit être souveraine*. L'homme

¹⁶⁴ Voir par exemple *Phédon*, 79b et *Timée*, 87e.

possède ainsi plusieurs parties, mais il ne se définit que par l'une d'elle, soit la partie en lui qui est appelée à soumettre les autres, c'est-à-dire la raison.

Comme nous l'avons souligné au tout début de ce mémoire, Platon exhorte le lecteur à se connaître lui-même avant d'entreprendre l'étude d'autres domaines qui en dépendent, dont l'éthique et la politique. Maintenant que l'on a défini l'homme comme la partie rationnelle de son âme, l'on comprend mieux comment il peut prendre soin de lui-même : il doit prendre soin de sa raison. Ainsi, ce qui rend l'homme heureux, ou pour reprendre la formulation du *Timée*, ce qui rend l'homme « supérieurement heureux » ce n'est pas la richesse, la beauté, la gloire, la réputation et d'autres éléments de ce genre, mais bien le développement de sa raison :

Puisque l'homme se définit par son âme, et plus précisément, par son intellect, par son *noûs*, il sera pleinement réalisé, quand son âme et son *noûs* exerceront leur fonction propre, qui est de connaître les Idées. La vie proprement humaine est donc la vie théorétique, la vie contemplative. Il s'agit, en effet, de revenir à notre condition première, c'est-à-dire celle qui était la nôtre avant la chute de notre âme dans un corps, quand, à la suite des dieux, elle contemplant, avec plus ou moins de perfection, les vraies réalités, comme il est dit dans le mythe du *Phèdre*¹⁶⁵.

Il faut toutefois noter que dans l'*Alcibiade*, après la discussion sur la nature humaine, le personnage éponyme s'engage non pas à se consacrer à une vie de contemplation, mais à développer la vertu et la justice. Le lien entre le développement de la justice et le développement sur l'anthropologie n'est peut-être pas évident à première vue, mais il faut se rappeler que pour Platon, le développement d'une vertu n'est possible que si l'on possède une connaissance de cette vertu. Alcibiade, pour prendre soin de lui-même, doit

¹⁶⁵ Jagu, p. 94.

développer ce qu'il vient de reconnaître comme étant son essence véritable, c'est-à-dire sa raison, et c'est seulement en développant celle-ci et en reconnaissant ce qu'est la vertu qu'il sera en mesure d'agir de manière vertueuse. Ainsi, la vie théorique est une condition nécessaire à la vie pratique.

De plus, la connaissance de soi permet de savoir comment agir en politique. Socrate mentionne à Alcibiade au cours de leur conversation qu'il ne peut pas diriger la cité s'il ne prend pas soin de lui-même et qu'il ne peut prendre soin de lui-même s'il ne se connaît pas lui-même. Au terme du dialogue, il se connaît comme une raison, il sait donc comment prendre soin de lui-même (en développant sa raison) et il sait également que c'est seulement en développant cette raison qu'il serait en mesure de diriger la cité (en connaissant ce qu'est la vertu, notamment celle qui est au cœur de l'activité politique : la justice). Socrate précise donc, comme il l'avait promis, comment il pourrait permettre à Alcibiade d'acquérir une autorité dans la cité. Évidemment, les plans de Socrate ne sont pas les mêmes que les plans initiaux d'Alcibiade. Ce dernier voulait acquérir la puissance à tout prix et étendre l'empire d'Athènes. Socrate présente clairement que le dirigeant politique ne doit pas chercher à apporter des trières, des arsenaux, une population nombreuse et une renommée à sa cité, mais qu'il doit plutôt apporter l'excellence à ses concitoyens¹⁶⁶. Cette excellence est évidemment le développement des vertus qui passent par le développement de la raison. Ainsi, la connaissance de soi permet de savoir comment prendre soin de soi et comment prendre soin de sa cité.

¹⁶⁶ *Alcibiade*, 134b-c.

Bibliographie

ABOUT, P.-J. *Platon : L'Alcibiade majeur*, [Introduction], Poitiers, Hachette, 1980, p. 13-44.

ALLEN, R. E. « Note on Alcibiades I, 129b1 », *American Journal of Philology*, vol. 83, 1962, p. 187-190.

ANNAS, J. « Self-knowledge in Early Plato », D.J. O'Meara (éd.), *Platonic Investigations*, Washington, Catholic University of America, coll. « Studies in philosophy and the history of philosophy », vol. 13, 1985, p. 111-138.

BLITZ, M. « Plato's Alcibiades I », *Interpretation*, vol. 22, no. 3, 1995, p. 339-358.

BRISSON, L. « L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c) », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*, (International Plato Studies, vol. 13), 2000, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 278-286.

— *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994, 611 p.

— *Platon : Phèdre*, [Introduction], Paris, GF Flammarion, 2004, 418 p. 13-61.

— *Platon : Timée*, [Introduction], Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 9-76.

BRUNSCHWIG, J. « Sur quelques emplois d'opsis », *Zetesis – Album amicorum*, Anvers, Utrecht, 1973, p. 24-39.

— « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'Alcibiade Majeur », *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, vol. 18, 1996, p. 61-84.

CLARK, P. M., « The Greater Alcibiades », *Classical Quarterly*, vol. 5, 1955, p. 231-240.

COOLIDGE, F. P. Jr. « The Relation of Philosophy to Sôphrosynê : Zalmoxian Medicine in Plato's Charmides », *Ancient Philosophy*, vol. 13, 1993, p. 23-36.

DENYER, N. (éd.), *Plato : Alcibiades* [introduction, texte et commentaire], Cambridge, C.U.P., 2001, 254 p.

DESCLOS, M.-L. *Platon : Alcibiade*, [Introduction], Les Belles Lettres, Paris, 2002.

DORION, L.-A. *Platon : Charmide et Lysis*, [Introduction au Charmide], Paris, Garnier-Flammarion, 2004, p. 17-70.

FORDE, S. « On the Alcibiades I », *The Roots of Political Philosophy, Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1987, p. 222-239.

FRAISSE, J.-C. « Introduction », *Alcibiade*, Paris, Hatier, 1990, p. 3-50.

GOLDIN, O. « Self, Sameness, and Soul in "Alcibiades I" and the "Timaeus" », *Freiburger Zeitschrift Für Philosophie und Theologie*, vol. 40, 1993, p. 5-19.

GORDON, J. « Eros and Philosophical Seduction in Alcibiades I », *Ancient Philosophy*, vol. 23, 2003, p. 11-30.

HAZEBROUCQ, M.-F. *La folie humaine et ses remèdes. Platon : Charmide ou de la modération*, 1997, Paris, Vrin, 360 p.

JOHNSON, D. M., « God as the True Self : Plato's Alcibiades I », *Ancient Philosophy*, vol. 19, 1999, p. 1-19.

JAGU, A. *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1997, 122 p.

JOUBAUD, C. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 322 p.

LAURENT, J. « La mesure de l'humain dans l'*Alcibiade* et *Les Lois* », *Philosophie*, vol. 42, 1994, p. 16-45.

LOUIS, P. *Les métaphores de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1945, 269 p.

MOTTE, A. « Pour l'authenticité du "Premier Alcibiade" » *L'Antiquité classique*, 30, 1961, p. 5-32.

MURPHY, D. J. « Doctors of Zalmoxis and Immortality in the Charmides » in *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*, (International Plato Studies, vol. 13), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 287-295.

PÉPIN, J. « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme : Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des études grecques*, vol. 82, 1969, p. 56-70.

PLATON, *Alcibiade* [traduction par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau], Paris, GF Flammarion, 243p.

— « Apologie de Socrate », [traduction L. Brisson], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, GF, 2008, 2204 p.

— « Charmide » [traduction L.-A. Dorion], Paris, Garnier-Flammarion, 2004, 316 p.

- « Cratyle », [traduction C. Dalimier], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- « Gorgias » [traduction M. Canto-Sperber], Paris, GF Flammarion, 2007, 380 p.
- « Lachès », [traduction L.-A. Dorion], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- « Lois », [traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- « Phédon », [traduction M. Dixsaut], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- « Phèdre » [traduction L. Brisson], Paris, GF Flammarion, 2004, 418 p.
- « Protagoras » [traduction F. Ildefonse], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- « République » [traduction G. Leroux], Paris, GF Flammarion, 2004, 801 p.
- « Timée » [traduction L. Brisson], *Œuvres complètes* [L. Brisson, dir.], Paris, Flammarion, 2008, 2204 p.
- PRADEAU, J.-F. *Platon : Alcibiade*, [Introduction], Paris, GF Flammarion, 243 p.
- RAPPE, S. L. « Socrates and Self-Knowledge », *Apeiron*, Vol. 23, no. 1, mars 1995, p. 1-24.
- RENAUD, F. « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade majeur* et le commentaire d'Olympiodore », *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n. 2, 2009, p. 363-378.
- ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, 202 p.
- ROMILLY, J. de. *Alcibiade ou Les dangers de l'ambition*, Paris, Éditions de Fallois, 1995, 282 p.
- SOULEZ-LUCCIONI, A. « Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade majeur* », *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, p. 196-222.
- SMITH, N. D. « Did Plato Write the Alcibiades I », *Apeiron*, vol. 37, no. 2, juin 2004, p. 97-99.
- STRYCKER, É. de. « L'authenticité du *Premier Alcibiade* », *Études classiques*, vol. 11, 1942, p. 135-151.

TARRANT, H. « Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2007, 1, p. 3-29.

TAYLOR, R. « Persons and bodies », *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 1, 1979, p. 67-72.

THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, Paris, Gallimard, 2000, 900 p.

VERNANT, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour – Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, 232 p.

WEIL, R. « La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon », *L'information littéraire*, 1964, p. 75-110.

ZAKOPOULOS, Athenagoras N. *Plato on man*, Philosophical Library, New York, 1975, 142 p.

