

---

## Chad JORGENSON, The Embodied Soul in Plato's Later Thought

Cambridge, Cambridge University Press, 2018 (Cambridge Classical Studies), 217 p., ISBN 978-1-107-17412-2

Olivier Renaut

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosant/1886>

ISSN : 2648-2789

### Éditeur

Presses universitaires du Septentrion

### Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2019

ISBN : 978-2-7574-2534-3

ISSN : 1634-4561

### Référence électronique

Olivier Renaut, « Chad JORGENSON, The Embodied Soul in Plato's Later Thought », *Philosophie antique* [En ligne], 19 | 2019, mis en ligne le 14 mars 2019, consulté le 03 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/1886>

---



La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Delfi non ha proclamato Socrate «le plus savant des hommes», la sua ambiguità risiede proprio nell'insolita formulazione negativa «Nessuno è più sapiente di Socrate»).

Carlotta CAPUCCINO  
Università di Bologna

Chad JORGENSON, *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018 (Cambridge Classical Studies), 217 p., ISBN 978-1-107-17412-2.

En réponse à l'affirmation (ou l'accusation) d'un dualisme trop rigide tel qu'il est interprété à partir du *Phédon*, l'ouvrage de C. Jorgenson entend faire justice d'un ensemble de problèmes relatifs à l'âme incarnée, principalement dans la *République*, le *Timée* et le *Philèbe*. Peut-on envisager une analyse du composé âme-corps sur un autre mode que celui de la condamnation du corps ? L'A. fait le choix d'un parcours en « questions » en sept chapitres afin de montrer que l'intérêt de cette question de l'âme incarnée ne saurait se réduire à un examen anthropologique de moindre valeur : 1) *Thymos*, 2) L'âme désirante, 3) L'âme rationnelle, 4) Mesurer le plaisir, 5) *Eudaimonia*, 6) La sphère politique, 7) L'eschatologie. Si de fait il est difficile d'élaborer un système platonicien de l'âme incarnée, ces parcours thématiques permettent de mesurer l'écart entre un dualisme mal compris et une certaine volonté platonicienne de donner droit aux passions et opérations du vivant, qui fait état d'une autre manière, pour l'âme, d'atteindre le bien. Mélange, harmonie, équilibre, médiation sont autant de termes qui, évoquant une constitution plurielle de l'âme et de sa dimension incarnée, évoquent un dualisme d'une autre nature que le rigorisme (supposé) du *Phédon*.

Plutôt que de présenter l'ouvrage en fonction de ses chapitres qui sont relativement autonomes et dont la succession ne donne pas nécessairement l'image d'une thèse unifiée, on en rendra compte en fonction d'un certain nombre de thématiques transversales.

Un premier fil rouge est celui d'une supposée « évolution de la pensée de Platon ». À travers ces chapitres, l'A. répond de manière complexe à la question d'une possible évolution de la pensée platonicienne concernant le rapport entre l'âme et le corps, en isolant pour son corpus la *République*, le *Timée* et le *Philèbe*. Tout d'abord, contre une tradition néoplatonicienne qui fait du *Phédon* la pierre de touche d'un dualisme strict et définitif, au regard duquel les descriptions de l'âme incarnée dans les dialogues plus tardifs sont conçues comme des « assouplissements », l'A. montre au contraire que Platon ne cesse d'approfondir un dualisme déjà complexe qui est fait de tensions inhérentes à l'âme elle-même. Par exemple, selon l'A., l'idéal d'assimilation au divin (*homoiosis theoi*) qu'on pourrait voir annoncé dans le *Phédon* n'est pas, comme le propose D. Sedley (« The ideal of godlikeness », dans G. Fine (éd.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 309-328), exclusif d'un intérêt pour les vertus démotiques et politiques pour atteindre le bonheur. De même, et en contrepoint des travaux de C. Bobonich par exemple (*Plato's Utopia Recast*, Oxford, Oxford University Press, 2002), l'A. montre que si évolution de Platon il y a dans la *République*, le *Timée* et le *Philèbe*, il ne s'agit ni de ruptures strictes (de la psychologie bipartite à la tripartition de l'âme) ni d'accommodements. En d'autres termes, le *Phédon* constitue pour l'A. un point de repère pour les dialogues ultérieurs concernant l'âme incarnée, mais il ne saurait constituer un point de non-retour. Une telle lecture qui est davantage unitarienne permet d'ailleurs à l'A. de convoquer utilement certains passages de dialogues « socratiques » (*Protagoras*, *Gorgias*, *Banquet*) qui plaident pour une plus grande continuité dans la pensée platonicienne. Il s'agit en somme de défendre

un unitarisme modéré, dans lequel il faut reconnaître certaines tensions inhérentes à la pensée platonicienne elle-même sur la psychologie, le rôle de la politique, la question des plaisirs dans la vie bonne, l'eschatologie.

Une seconde thématique concerne la définition même de « l'âme incarnée ». Que signifie exactement cette expression, que Platon n'emploie pas telle quelle ? De fait, il faut se résoudre encore à certaines tensions chez Platon : « *rational souls, embodied souls, composites of body and soul* » (p. 3) sont autant de manières de se rapporter à un dualisme articulé entre âme et corps. Car si l'A. ne remet pas en cause une hiérarchie des fonctions de l'âme selon laquelle l'âme rationnelle est la seule qui puisse donner une valeur à des opérations du composé, il montre surtout que Platon ne relègue pas au second plan des pans de l'existence humaine proprement essentiels : l'honneur (*time*) (ch. 1), la santé du corps humain comme « corps animé » (ch. 4), le plaisir *humain* qui n'est pas un plaisir pur (ch. 5). Le concept d'*eudaimonia*, qui fait l'objet d'au moins trois chapitres (2, 4 et 5), englobe ces principaux aspects. L'A. lit le *Philèbe* comme une manière de poser l'hédoniste, tel qu'on en trouve un portrait dans le *Gorgias* (p. 47-49) et le *Protagoras*, face à un dilemme : soit il maintient une vie de prédominance de plaisir, et il faudra alors accepter une vie beaucoup plus réglée comme celle que lui promet un calcul des biens et des peines, soit il cherche la plus grande intensité des plaisirs, et alors il faudra qu'il concède que la poursuite du plaisir débridé est une vie misérable (p. 52, voir aussi p. 96-101). Cette manière d'accuser l'hédoniste du *Philèbe* permet à l'A. d'affirmer que la question d'une *eudaimonia* humaine possède une certaine valeur aux yeux de Platon (p. 101). Une réponse à la question de ce qu'est vraiment une vie bonne peut alors être donnée à partir du *Philèbe* à travers une discussion serrée avec les travaux de D. Frede (p. 122, 130). L'admission de certains plaisirs n'est pas une « concession » faite à défaut d'une vie philosophique idéale, elle est au contraire une affirmation : il existe certains plaisirs, admissibles, notamment liés à la pratique de certaines activités conformes à la vertu et de certaines sciences secondaires (p. 135-139). Si cette thèse est étayée, l'âme incarnée doit être considérée pour elle-même, et non pas comme un « composé » dont il faudrait traiter les éléments séparément.

Nous pouvons en venir alors à un ensemble de ce qu'on pourrait appeler des « médiations » (le terme est employé p. 32, celui de « moyens » est lui régulièrement utilisé) nécessaires à la réalisation de l'*eudaimonia* humaine, qui me paraissent constituer le principal apport de l'ouvrage. Nous retenons quatre de ses formes : le *thymos*, l'immortalité par degrés, la politique, les sciences.

Le *thymos* tout d'abord (ch. 1). L'A. reste prudent quant à l'interprétation générale de la tripartition en fonctions ou en parties autonomes (voir surtout p. 56-58 au ch. 2), mais il affirme, avec raison, que le *thymos* a bien une fonction de médiation au sens où il représente un genre de désir et de plaisir (p. 14), centré sur le désir de victoire, la *philonikia* (p. 24), ayant une relation « symbiotique » avec la raison (p. 36). Sans cette médiation, il serait impossible de comprendre la diversité des désirs et des plaisirs, notamment ceux de l'honneur, dont l'A. reconnaît l'importance.

Une autre forme de médiation est celle de la promesse d'une immortalité « par degrés ». Réservée à la partie rationnelle dans le *Phédon*, avec laquelle l'âme entière s'identifie, l'A. défend une position originale avec le *Timée* où se juxtaposent deux formes d'immortalité : une immortalité donnée comme celle des dieux d'une part, et une immortalité préconisée, à laquelle nous sommes exhortés, à la fin du dialogue (p. 66). En d'autres termes, l'horizon d'immortalité divine doit être articulé avec celui d'une immortalité démonique (p. 73, où l'auteur convoque également le *Banquet*), qui sert de tenseur pour les épreuves de l'âme rationnelle ici-bas (p. 75).

La politique (ch. 6) n'est pas seulement un mal nécessaire ; elle constitue un environnement utile pour l'âme incarnée, ce que montrent deux affirmations majeures de l'A. à son sujet : il défend, de manière mesurée mais réelle, l'importance des « vertus démotiques et populaires » qui sont condamnées dans le *Phédon*, comme instruments de médiation pour un bonheur spécifiquement humain (p. 63) ; de même l'éducation et la pratique en commun de la philosophie permettent de donner des instruments éthiques à la conduite de sa propre vie (p. 92, et également p. 152-158, p. 161).

Une dernière forme de médiation est la pratique des sciences inférieures. Étant donné le statut de l'âme incarnée, et du fait de ces médiations vers une *eudaimonia* dont le sens a été renouvelé, l'A. montre ainsi qu'il nous faut réviser notre idée d'une pratique de la philosophie trop stricte. Il y a, selon l'A., une véritable réhabilitation des sciences secondaires (voir p. 81-83 ; de remarquables pages sont consacrées à la médecine dans la *République* p. 107-116 ; p. 135-139 sur le plaisir pris aux sciences inférieures).

L'ouvrage de C. Jorgenson réussit de manière convaincante, à travers ces parcours, à interroger les objectifs de l'enquête philosophique platonicienne sur l'âme : le dualisme du *Phédon* n'a rien de dogmatique, il est au contraire un point de départ à partir duquel on doit comprendre l'ensemble des tensions qui parcourent le vivant humain.

Olivier RENAUT  
Université Paris Nanterre La Défense - UFR PHILLIA

L. BRISSON & O. RENAUT (éd.), *Érotique et politique chez Platon. Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne*, Sankt Augustin, 2017 (Academia Philosophical Studies, 58), 276 p., ISBN 978-3-89665-725-1.

Les douze contributions qui composent l'ouvrage portent sur ce que L. Brisson et O. Renaud ont choisi de dénommer une « érotique » platonicienne, autrement dit « cet ensemble systématique de discours et de pratiques où *eros* intervient » (p. 8), une érotique qui prend forme à travers une série d'« indices » disséminés dans les dialogues plutôt qu'elle ne se présente comme une « théorie » en bonne et due forme (p. 9). La spécificité de l'ouvrage tient à la politisation de cette érotique. L'« un des paris de [l']ouvrage » est en effet de « ne pas isoler l'érotique platonicienne de son terreau et de sa vocation politiques » (p. 15). Il s'agit bel et bien de penser l'articulation complexe – ou l'« entrelacs » (p. 15) – entre l'érotique et le politique, une articulation déjà mise en lumière par Léo Strauss à propos du *Banquet* comme le rappelle A. Jaulin : « Strauss lit, en effet, ce dialogue en le rattachant à la philosophie politique de Platon » (p. 203) et « le *Banquet* met en scène le rapport entre poésie et philosophie pour montrer comment l'écriture du politique se joue aussi dans l'inscription d'un *nomos* relatif à *eros* » (p. 217). Les différentes contributions, notamment celles qui sont rassemblées dans la troisième et dernière partie, permettent de comprendre « pourquoi l'érotique est au cœur du défi platonicien de cohésion de la cité », autrement dit, de saisir « en quel sens, et par quels moyens de transmission, la communauté érotique est un enjeu d'établissement de la communauté politique » (p. 16). Ce faisant, on bénéficie d'une approche originale par rapport à celle de Foucault qui, alors qu'il s'intéresse de façon générale aux « dispositifs », dissocie, dans sa lecture de Platon, le souci de soi et la question des institutions.

Le concept d'*eros* et l'idée d'une érotique platonicienne est pourtant loin d'être limpide. L'introduction – dont la vocation épistémologique est manifeste – montre d'emblée les tensions herméneutiques qui divisent les chercheurs sur la lecture du *Banquet* d'une part, et s'attache d'autre part à problématiser une notion qui pourrait