

Camille Guigon

**Le corps comme point de départ
de la psychologie : la description de la folie
amoureuse dans le *Phèdre* de Platon
(250e1-252a1)**

ABSTRACT: In a very famous passage, Plato gives a poetic description of the feeling of love, which is compared to the growth of wings and feathers in the whole soul. In this article, I would like to show that this description can be read in a psychological way, in the sense that it actually describes the behaviour of the three faculties: the θυμός, the ἐπιθυμία and the λόγος. The occurrences of each important word in the description of wing growth show that they all have a psychological meaning in *Phaedrus* or in other dialogues. This interpretation proves that the *Phaedrus* 250e1-252a1 is not only a poetic description of love, but also a reflection on the soul and its interactions with its body. The madness described by Plato concerns only the λόγος, while the θυμός tries to control the ἐπιθυμία, which is reinforced by the sight of the beautiful young man. This proves that the θυμός is much more active than the description of the white horse shows, which is consistent with the psychology of the *Timaeus*.

KEYWORDS: Psychology, soul, body, love, Plato, *Phaedrus*, wings, madness, θυμός, ἐπιθυμία, λόγος.

Les pages 250e1-252a1 du *Phèdre* prennent place dans la palinodie de Socrate¹. Après avoir répondu au défi de Phèdre qui voulait l'entendre reprendre l'argumentation du sophiste Lysias sur l'idée selon laquelle l'aimé doit prendre comme amant celui qui ne l'aime pas plutôt que celui qui l'aime², Socrate considère qu'il vient de commettre une impiété à l'encontre d'Éros et qu'il ne peut pas rentrer à Athènes tant qu'il n'aura pas réparé sa faute dans un autre discours qui démontre que l'amour est un don divin³. Ce second discours est sans aucun doute l'un des passages les plus remarquables de toute l'œuvre platonicienne. Pour prouver que l'amour est la meilleure chose qui puisse nous arriver, en particulier dans une perspective philosophique, Platon entremêle des thèmes cosmologiques, psychologiques, physiques, poétiques, ontologiques et livre des enseignements centraux pour la compréhension de son système de

¹ Werner 2013, pp. 44-45.

² *Phèdre*, 235d4-e1.

³ *Phèdre*, 242b8-243b6.

pensée, à commencer par celui sur l'immortalité de l'âme, la contemplation des Idées avant la descente dans le corps et la réminiscence.

L'extrait qui va de 250e1-252a1 est surtout réputé pour sa fameuse image des plumes de l'âme qui poussent à la vue du beau jeune homme⁴. Le texte a une dimension poétique indéniable et évoque avec une véritable acuité et un certain réalisme l'émotion amoureuse. Notre propos ici n'est cependant pas de nous pencher sur la poésie de ces pages, mais bien plutôt sur ce qu'elles nous disent de la façon dont Platon conçoit le corps et l'âme. Selon nous, Platon ne fait pas ici qu'une description allégorique d'une expérience humaine courante : il livre un enseignement psychologique et physiologique. Cette idée se justifie par le fait que la description que rédige Platon des effets de l'amour sur l'âme et le corps entre dans un cadre plus large et essentiel à sa pensée, qui est celui de la façon dont l'âme est en interaction avec le corps⁵. Cette question est particulièrement redoutable dans la pensée platonicienne, à cause de sa difficulté, de son importance et de son mystère. Du point de vue de la difficulté, il faut en effet que Platon puisse expliquer comment une âme de nature intelligible⁶, sans aucune caractéristique corporelle, est capable d'agir sur le corps sensible. Du point de vue de l'importance, la nature intelligible de l'âme justifie la théorie de la connaissance⁷ et de l'éthique platonicienne⁸. Si Platon ne parvient pas à expliquer le procédé de l'incorporation de l'âme, son système peut s'effondrer, perdre sa cohérence et son efficacité. Du point de vue du mystère, il semble que Platon n'ait jamais réussi à expliquer de façon claire et concise comment l'âme agit sur le corps et inversement. Le *Timée*, le texte qui aurait pu exposer une réponse à ce problème du fait de sa présentation de la physique et de la cosmologie platoniciennes, présente surtout une image spatiale de l'âme, qui contredit totalement la psychologie de Platon sur le fait que l'âme ne peut pas être dans l'espace car elle n'est pas un corps⁹.

⁴ Comme le rappelle Werner 2013, p. 110, dans la mythologie classique, les ailes sont souvent liées à un acte de transgression qui entraîne toujours un châtement, comme dans le mythe d'Icare. Prenant à contre-pied la tradition, Platon encourage l'homme à effectuer la montée vers le divin.

⁵ Nous suivons Werner 2013, pp. 47-48 sur le fait que l'âme est le sujet central de la palinodie.

⁶ L'âme ressemble aux formes intelligibles, bien qu'elle ne soit pas elle-même une forme : « Whereas soul is subject to change and motion – indeed, its very οὐσία is self-motion – the Forms are immutable and motionless; whereas soul exists in time, the Forms do not; whereas soul is composite, the Forms are not; and whereas soul is a particular – we can speak of my soul versus your soul – the Forms are not. At most, the soul is like the Forms or is akin to them, but is not itself a Form » (Werner 2013, p. 56).

⁷ Morgan 1992, p. 236 ; Kraut 1992, p. 6 ; Fine 1992, pp. 207-208.

⁸ Mabbott 1971, p. 58.

⁹ Pradeau 1998, p. 517 est le seul à affirmer clairement que Platon ne résout pas le problème de l'incorporation de l'âme. Quant aux grandes monographies sur le *Timée*, comme Brisson 1998 ou Johansen 2004, elles éludent la question.

De façon générale, nous pensons que Platon a en réalité réussi à expliquer le mécanisme de l'incorporation de l'âme, même s'il n'en fait jamais un exposé intégral. Sa réponse doit être reconstruite, non seulement à partir du *Timée*, mais aussi d'autres textes comme le *Phèdre* 250e1-252a1¹⁰. Notre but est ici de présenter l'enseignement que nous pouvons tirer de ce passage sur l'interaction entre l'âme et le corps. Pour ce faire, nous commencerons par décrire les différents phénomènes physiques et psychologiques qui se produisent en *Phèdre* 250e1-252a1, puis nous montrerons le phénomène psychologique auquel correspond la pousse des plumes de l'âme, et enfin, nous expliquerons les causes de cette relation complexe entre le corps et l'âme.

1. Les phénomènes physiques et psychologiques de *Phèdre* 250e1-252a1

Pour commencer, nous allons nous intéresser à la façon dont Platon décrit les effets du sentiment amoureux sur le corps et l'âme. La première chose qui apparaît est qu'ils sont intimement liés à la qualité de la contemplation des formes intelligibles par chaque âme avant sa descente dans le corps :

« Celui qui n'est pas un initié de fraîche date ou qui s'est laissé corrompre, celui-là n'est pas vif à se porter d'ici vers là-bas [...]. Aussi n'est-ce point avec vénération qu'il porte son regard dans cette direction ; au contraire, s'abandonnant au plaisir, il se met en devoir, à la façon d'une bête à quatre pattes, de saillir [βαίνειν]¹¹, d'éjaculer, et, se laissant aller à la démesure, il ne craint ni ne rougit de poursuivre un plaisir contre-nature. En revanche, celui qui est un initié de fraîche date, celui qui a les yeux pleins des visions de jadis, celui-là, quand il lui arrive de voir un visage d'aspect divin, qui est une heureuse imitation de la beauté, ou la forme d'un corps, commence par frissonner, car quelque chose lui est revenu de ses angoisses [δαιμόνων] de jadis. »¹²

¹⁰ Ce n'est pas l'interprétation majeure de ce passage par les commentateurs modernes. Le commentaire de Hackforth 1996, p. 96 est très bref, l'auteur affirmant qu'il n'y a pas grand-chose à tirer concrètement de ces pages. Ferrari 1987, p. 164 considère que le langage allégorique se justifie par le fait que le philosophe est incapable de décrire précisément et objectivement ce qu'il ressent. Si l'auteur met en avant, avec raison, l'importance du *Philebe* pour comprendre le mélange entre le plaisir et la douleur qui apparaît dans le texte, il n'approfondit pas sa dimension physiologique et psychologique. Quant à Lebeck 1972, pp. 273-274, elle considère que la pousse des plumes n'est que de l'ordre de l'imagination, et ne possède aucun contenu physiologique ou psychologique.

¹¹ Selon Plato 2011, pp. 151-152, la forme transitive de βαίνειν évoque la copulation animale. De façon générale, la sodomie était perçue comme une forme d'ὄβρις, qui déshonorait le partenaire passif.

¹² Platon, *Phèdre*, 250e1-251a4. Nous suivons la traduction de L. Brisson, publiée aux éditions GF Flammarion en 1989.

Platon différencie ceux qui ont été initiés récemment de ceux qui l'ont été il y a longtemps ou qui ont été corrompus¹³. Ce langage de l'initiation tiré des Mystères renvoie en réalité à la contemplation des formes intelligibles par les âmes avant leur descente¹⁴. Les hommes qui ont été initiés depuis longtemps désignent les âmes dont la contemplation n'a pas été approfondie et qui ont donc chuté très rapidement¹⁵. Leur souvenir de l'intelligible est assez faible et ne permet pas une réminiscence efficace. Ceux qui ont été corrompus ont eu une bonne contemplation des formes intelligibles, mais après leur chute, leur âme a été soumise à de mauvaises influences comme la débauche, les sophistes, les démagogues, etc. Le résultat de cela est une réaction inadaptée à la beauté physique d'un beau jeune homme, qui est donc, comme on le voit clairement, une réaction sexualisée¹⁶. Le cadre du *Phèdre* est la pédérastie, c'est-à-dire la relation pédagogique entre un adolescent et un homme mature, qui peut prendre une tournure amoureuse¹⁷. Il ne sera donc pas question dans ce dialogue de la relation hétérosexuelle. Pour Platon, qu'il y ait un sentiment amoureux dans la relation pédérastique n'est pas un problème d'un point de vue éthique et philosophique. En revanche, le rapport sexuel est totalement condamné. Dans les *Lois* (I 636c, VIII 835d-842), il explique notamment que c'est une relation contre-nature, parce qu'elle emploie la sexualité non pas pour perpétuer l'espèce, mais pour le pur plaisir¹⁸. En d'autres termes, le rapport homosexuel participe au renforcement de la partie appétitive, ou *ἐπιθυμία*. Cette domination de l'*ἐπιθυμία* sur la totalité de l'âme est qualifiée de démesure (*ὑβρις*), puisqu'elle suppose que chaque faculté n'est plus dans le rôle qu'elle doit jouer selon la nature et que l'appétit a pris une place qui n'est pas la sienne¹⁹.

Le troisième cas est celui de l'initié de fraîche date, c'est-à-dire de celui qui a eu une contemplation approfondie et complète des formes intelligibles. En d'autres termes, c'est le philosophe qui est ici décrit. Sa réaction face à la beauté physique est de l'ordre de la terreur. En effet, le verbe « frissonner »

¹³ Griswold 1986, p. 200.

¹⁴ McGibbon 1964, p. 56.

¹⁵ Ryan 2012, p. 207 considère que ce premier état est plutôt celui d'une âme qui a connu plusieurs réincorporations.

¹⁶ Kraut 2008, pp. 304-310 et Ferrari 1992, p. 263. Ryan 2012, p. 207 pense que c'est l'acte sexuel en général qui est condamné ici. Mais puisque le contexte de ce passage est celui de la pédérastie, et que des textes comme la *République* ou les *Lois* reconnaissent l'importance de la reproduction, il n'est pas certain que la relation hétérosexuelle soit visée.

¹⁷ L'amour pédérastique est supérieur pour Platon, parce qu'il l'interprète avant tout dans sa dimension spirituelle, sans aucune implication sexuelle (Platone 1998, p. 224).

¹⁸ Platone 1998, p. 225.

¹⁹ *Phèdre* 238a2 ; 253e3 ; 254e6 ; *Gorgias*, 525a4 ; *Lois*, VIII, 837c5.

renvoie à l'idée de nervosité, nervosité qui repose sur la réminiscence non pas tant de l'Idée elle-même que de la peur qu'elle avait inspirée lors de la contemplation. Il est intrigant que la première chose que suscite la réminiscence soit de la peur et que cette dernière soit même le premier ressenti que crée l'amour dans l'âme philosophique²⁰. En premier lieu, il faut garder à l'esprit que le divin, dans la culture grecque, est très souvent lié à l'idée de crainte. Puisque les dieux ont tout pouvoir et qu'ils peuvent faire tout ce qu'ils veulent des mortels, leur puissance suscite une certaine terreur. En second lieu, la peur peut être aussi perçue comme une forme de respect. Dans le cas des Idées, leur puissance est telle qu'elles sont objets de crainte pour l'âme, non pas parce qu'elles pourraient lui nuire, mais du fait de leur puissance et du respect qu'elles inspirent²¹.

Quel que soit le rapport de l'individu à l'amour, il est nécessairement lié, dans l'esprit de Platon, à la qualité de la contemplation avant la descente. Plus la contemplation est approfondie, plus l'âme ressent de la peur face à la beauté, qui se manifeste physiquement par des frissons dus à cette peur. La suite du texte se concentre uniquement sur le philosophe et ses réactions amoureuses :

« Or, en l'apercevant, il frissonne et ce frisson, comme il est naturel, produit en lui une réaction : il se couvre de sueur, car il éprouve une chaleur inaccoutumée. En effet, lorsque, par les yeux, il a reçu les effluves de la beauté, alors il s'échauffe et son plumage s'en trouve vivifié ; et cet échauffement fait fondre la matière dure qui, depuis longtemps, bouchait l'orifice d'où sortent les ailes, les empêchant de pousser. Par ailleurs, l'afflux d'aliment a fait, à partir de la racine, gonfler et jaillir la tige des plumes sous toute la surface de l'âme. »²²

Platon commence par une description uniquement physique. La peur à l'origine du frisson produit par la suite un échauffement et de la transpiration, à la façon de la fièvre²³. La cause physique est l'action des effluves issues de la beauté du jeune homme. La théorie des effluves vient d'Empédocle²⁴, qui pensait que notre sensation était due à des pellicules qui se détachaient des objets, en particulier des quatre éléments (eau, terre, air, feu) qui composent

²⁰ Pour De Vries 1969, p. 154, le mot δειματον évoque les cultes à mystères.

²¹ Ferrari 1987, p. 151 fait aussi le lien entre cette peur et la situation contemplative de l'âme, qui était assez agitée, à cause de la compétition entre les âmes pour accéder à la vision des formes intelligibles.

²² Platon, *Phèdre*, 251a7-b7.

²³ Selon De Vries 1969, p. 154, le frisson est une référence à un poème de Sappho, ce qui serait cohérent avec 235c3. Voir aussi Ferrari 1987, pp. 153-154.

²⁴ *Ménon* 76c7. Voir Platon 1997, n. 231 p. 119 et Ebert 1993, p. 217.

chaque corps²⁵, et entraînent ensuite dans les pores de la peau et des organes²⁶. Elles atteignent de cette façon le sang, dont la particularité était d'être le seul composant de notre corps à être constitué des quatre éléments²⁷. C'est pour cela qu'Empédocle l'identifie à l'âme²⁸, dans le sens où puisque le sang est fait des quatre éléments, il peut nous permettre de connaître tous les objets auxquels nos sens accèdent par des moyens différents.

Platon entremêle totalement le mécanisme physique et la réaction psychologique, par un biais assez surprenant, qui est la longue description de l'effet de la chaleur sur la pousse des plumes de l'âme. Nous décrypterons dans notre seconde partie la façon dont on peut comprendre, du point de vue psychologique, cette description, mais la première chose à souligner est la difficulté théorique du texte platonicien, car l'âme n'est pas, du point de vue du système de Platon, une réalité corporelle²⁹. Elle ne peut pas avoir des plumes ou même être affectée par l'effet de la chaleur physique. Platon efface totalement ici la barrière entre le physique et le psychologique, alors que cette barrière est essentielle dans sa pensée. L'écart ontologique entre l'âme et le corps lui permet de préserver l'immortalité de la première, et toutes ses conséquences épistémiques et éthiques. Si notre âme pouvait être atteinte dans son être par le corps, puisque ce dernier est destructible, cela impliquerait qu'elle peut être aussi détruite, et surtout qu'elle peut même dépendre du corps pour son existence. De ce fait, l'âme ne pourrait pas contempler les Idées avant l'incorporation, ce qui rendrait la science impossible, et elle ne pourrait pas subir un châtiment ou recevoir une récompense après la mort, ce qui affaiblirait considérablement l'éthique platonicienne.

Cependant, ce texte, malgré sa difficulté quand on le prend dans une perspective philosophique et non pas seulement poétique, est en réalité riche d'informations sur la façon dont le corps et l'âme agissent l'un sur l'autre, et en particulier la façon dont le corps a des effets sur l'âme. En effet, le corps est le point de départ du processus, puisque c'est lui qui est le premier à recevoir l'image de la beauté³⁰. Ce faisant, Platon fait référence à une des particularités de l'Idée du Beau, qui est plus visible dans le sensible et plus simple d'accès pour l'âme incorporée que les autres formes intelligibles³¹. Ce n'est que parce

²⁵ Fr. A XXVIII. Voir Brisson, Macé, et Therme 2012, pp. 168-169.

²⁶ Fr. B 17, 18-26. Voir Bluck 1961, p. 251 et Kahn 1960, p. 9.

²⁷ Fr. B 105. Voir aussi Barnes 1999, p. 386 et Kahn 1960, pp. 15-16.

²⁸ Fr. A IV.

²⁹ *Phédon*, 79d1-7.

³⁰ Griswold 1986, p. 124.

³¹ *Phédon*, 250b1-2. « The Form of Beauty has an extraordinary status in that it is the only Form whose earthly likeness is recognizable by all human beings. Bodily inhibitions and limitations

que l'âme a accès à la vision du corps qui perçoit la beauté qu'elle ressent de la peur, ce qui entraîne les frissons, l'augmentation de la chaleur dans le corps, qui, à son tour, provoque la pousse des plumes de l'âme. Ces plumes sont dites être la cause de la légèreté (κουφίζεται) de l'âme et ont la vérité pour nourriture (*Phèdre*, 248c2)³². Ce qui est important à noter pour le moment est que tous les termes que Platon emploie ici dans un sens physique (frisson, réaction, sueur, matière sclérosée, plumage, aliment, racine, plumes, surface, tige) ont tous une signification psychologique dans d'autres dialogues³³. Cet état de fait est absolument nécessaire à notre compréhension du passage, puisque cela signifie que quand Platon emploie ces mots dans une description physique, il a aussi en tête un arrière-plan psychologique, ce qui est important pour la compréhension de la suite de notre extrait :

« En effet, l'âme était jadis tout emplumée ; la voilà donc, à présent, qui tout entière bouillonne, qui se soulève et qui éprouve le genre de douleurs que ressentent les enfants qui font leurs dents. Les dents qui percent provoquent une démangeaison, une irritation des gencives, et c'est bien le genre de douleurs que ressent l'âme de celui dont les ailes commencent à pousser ; elle est en ébullition, elle est irritée, chatouillée pendant qu'elle fait ses ailes. Chaque fois donc que, posant ses regards sur la beauté du jeune garçon et recevant de cet objet des particules qui s'en détachent pour venir vers elle – d'où l'expression "vague du désir" –, l'âme est vivifiée et réchauffée, elle se repose de sa souffrance et elle est toute joyeuse. Mais, quand elle se trouve seule et qu'elle se flétrit, les orifices des conduits par où jaillissent les plumes se dessèchent tous en même temps et, parce qu'ils sont fermés, bloquent la première pousse de la plume. Or, cette pousse emprisonnée avec le désir, palpite comme un pouls qui bat fort ; elle vient frapper contre ce qui obstrue les orifices, et cela orifice par orifice, si bien que l'âme, aiguillonnée de toutes parts, est transportée de douleur. Mais, parce que le souvenir de la beauté lui revient, elle est toute joyeuse. Le mélange de ces deux sentiments la tourmente ; elle enrage de se trouver démunie devant cet état qui la déroute. Et, prise de folie, elle ne peut ni dormir la nuit ni rester

adversely affect the recollection of Forms, restricting the recognition to a special few, but Beauty is relatively unaffected by the fallen nature of humankind (250b-d). Its likeness in material form maintains a "lustre" that these other Forms cannot » (Stoeber 1992, p. 276).

³² Le terme κουφίζειν n'est remployé, dans toute l'œuvre de Platon, qu'en *Phèdre* 249a8, où il désigne le fait, pour l'âme, de rejoindre son lieu céleste après la mort du corps si elle a mené une bonne vie sur terre.

³³ Kuhn-Treichel 2024, pp. 20-22 démontre l'origine poétique de certaines de ces expressions corporelles, comme la chaleur ou le frisson, que l'on trouve déjà dans les descriptions de l'amour chez Sappho et Pindare. Cependant, la volonté platonicienne de séparer le corps de l'âme empêche le *Phèdre* d'aller trop en avant dans la reprise de ces sources poétiques, qui ont une forte tendance à accentuer le ressenti physique de l'émotion amoureuse.

en place le jour, mais, sous l'impulsion du désir, elle court là où, se figure-t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté. Quand elle l'a aperçu, quand elle a laissé pénétrer en elle la vague du désir, elle dégage les issues naguère obstruées. Elle a repris son souffle et, pour elle, c'en est fini des piqures et des douleurs de l'enfantement : pour le moment, elle cueille, tout au contraire, le plaisir le plus délicieux. »³⁴

Platon décrit ici les effets de la folie amoureuse, qui est, selon lui, proprement philosophique, dans le sens où elle ne peut être provoquée que par la réminiscence de l'Idée du beau³⁵. De ce fait, la relation sexuelle est exclue, car elle concerne ceux qui sont au contraire incapables de se souvenir de l'origine de la beauté physique et d'en ressentir crainte et respect³⁶. Quand il s'agit de décrire la façon dont l'âme philosophe réagit face au beau, Platon emploie deux images qui sont corporelles : la pousse des dents³⁷ et la pousse du plumage³⁸. La première image tend à expliquer l'agacement, le chatouillement, l'irritation que l'âme ressent du fait de l'influence de la beauté³⁹. Cette pousse des plumes est soumise à l'influence de la vague du désir (ἵμερος). L'ἵμερος, qui n'est possible qu'en présence du beau jeune homme, provoque un réchauffement, qui lui-même enlève la sclérose qui se trouve au niveau des orifices, afin de libérer les plumes⁴⁰. Dès que le jeune homme n'est plus là, la vague du désir cesse, ce qui entraîne de nouveau de la douleur, puisque les plumes continuent à pousser, mais sans pouvoir sortir des orifices qui les bloquent.

Cette description de l'âme comme emplumée est unique dans la psychologie platonicienne⁴¹. D'ailleurs, un certain nombre d'hapax sont présents dans le texte⁴². Mais certains éléments physiques sont pleinement cohérents avec les descriptions que fait Platon du fonctionnement du corps dans d'autres ouvrages, notamment dans le *Timée*. Le lien entre la chaleur, la respiration et l'âme est en particulier mis en avant, pour la raison suivante : dans la pensée

³⁴ Platon, *Phèdre*, 251b7-252a1.

³⁵ Ferrari 1987, p. 163 explique que ce processus interne est une folie dans le sens où c'est un état mental sur lequel le philosophe n'a aucun contrôle.

³⁶ Comme le souligne Ferrari 1987, p. 159, il y a bien un désir sexuel de la part du philosophe (254a3-7), mais qui est oblitéré par la dimension émotionnelle du ressenti amoureux. Même idée chez Plato 2011, p. 152, qui interprète les différents symptômes physiques ressentis par l'amoureux comme la manifestation d'une tension sexuelle.

³⁷ Platone 1998, p. 225.

³⁸ Nicholson 1999, p. 202 met en avant la dimension sexuelle de ces différentes images.

³⁹ Ferrari 1987, p. 157 considère que l'image de la pousse des dents fait aussi référence au fait que, par l'amour, l'âme renaît et entame une nouvelle vie.

⁴⁰ Ferrari 1987, p. 160.

⁴¹ Nicholson 1999, pp. 201-202.

⁴² C'est le cas de καυλός (251b6), ἀνακηκίει (c1), συναναϊόμενα (d2), σφύζοντα (d4).

grecque, le fait qu'un corps respire est la preuve qu'il est vivant, c'est-à-dire qu'il possède une âme. Le terme même de ψυχή désigne à l'origine le souffle, qui est considéré comme un mouvement interne automoteur et qui ne dépend pas d'une cause extérieure, ce qui est une caractéristique du vivant⁴³. Même chose pour la chaleur qui, selon Platon, est causée par le cœur qui impulse le sang dans le corps⁴⁴. La respiration permet de rafraîchir l'animal et de diminuer cette chaleur vitale pour la rendre supportable⁴⁵. Même chose pour l'irritation et le chatouillement qui, selon le *Philèbe*, reposent sur un mélange de douleur et de plaisir, le plaisir étant dominant⁴⁶. Cette cohérence dans la physiologie platonicienne est capitale car elle montre que notre texte n'est pas simplement une belle métaphore du sentiment amoureux, mais qu'il est pensé par Platon en accord avec ses conceptions scientifiques. Le problème est bien sûr que cette description physiologique ne peut pas être adaptée à l'âme, qui n'est pas corporelle. Cela ne signifie pas, cependant, que l'on ne peut pas en tirer un enseignement en psychologie, ainsi que sur l'interaction entre l'âme et le corps.

2. L'interprétation psychologique de la pousse des plumes

Nous allons à présent approfondir l'étude lexicale grecque de 250e1-252a1 pour identifier quels sont les mécanismes psychologiques qui se cachent derrière cette description physique :

« Or, en l'apercevant, il frissonne et ce frisson [φρίκης], comme il est naturel, produit en lui une réaction [μεταβολή] : il se couvre de sueur [ιδρώς], car il éprouve une chaleur [θερμότης] inaccoutumée. En effet, lorsque, par les yeux, il a reçu les effluves [ἀπορροήν] de la beauté, alors il s'échauffe et son plumage [πτεροῦ] s'en trouve vivifié [ἄρδεται] ; et cet échauffement faut fondre la matière dure [σκληρότης] qui, depuis longtemps, bouchait l'orifice d'où sortent les ailes, les empêchant de pousser. Par ailleurs, l'afflux d'aliment [τροφῆς] a fait, à partir de la racine [ρίζης], gonfler [ῥδισέ] et jaillir la tige [καυλός] des plumes [πτεροῦ] sous toute la surface [εἶδος] de l'âme. »⁴⁷

Le lien entre l'âme et le plumage réapparaît dans le *Timée*, lors de la description de la transformation de l'homme en oiseau. Selon Platon, se réincor-

⁴³ Gundert 2000, pp. 13-14 ; Edinger 1999, pp. 21-23.

⁴⁴ *Timée*, 79d1-2.

⁴⁵ *Timée*, 78e1-79e1-3.

⁴⁶ *Philèbe*, 47a5

⁴⁷ Platon, *Phèdre*, 251a7-b7.

porent en oiseau les âmes qui étaient admiratives des mouvements célestes, mais qui ne comprenaient pas qu'ils cachaient autre chose que ce que l'on voit dans le sensible, à savoir la régularité et l'ordre de l'intellect⁴⁸. Dans le cas du *Phèdre*, l'âme qui voit ses ailes poussées n'est pas punie, puisque c'est une âme philosophique⁴⁹. Ce que veut dire ici Platon est que l'âme a une nature intelligible, d'où la référence au fait qu'avant la descente, l'âme était emplumée.

Dire que l'âme voit ses plumes pousser n'est rien d'autre qu'une évocation de sa relation avec l'intelligible qui est rétablie, relation qui est possible car l'âme a une nature similaire aux Idées⁵⁰. Le terme de μεταβολή sert à désigner non seulement le changement d'état, mais surtout le passage d'un état à un autre qui lui soit opposé⁵¹. Du point de vue du corps, le frisson passe à la chaleur, et l'on peut supposer que l'âme elle-même passe à un opposé, qui serait dans son cas la transition d'une connaissance purement sensible à une intuition de l'intelligible. La chaleur est un effet physique de la vie et de l'âme sur le corps⁵². En elle-même, l'âme ne peut pas être chaude ou froide. Cependant, dans de nombreuses descriptions, Platon lie l'échauffement à l'activité d'une des facultés de l'âme qui est l'irascible ou θυμός. C'est notamment le cas avec l'emploi du verbe ζεῖν, qui désigne parfois le bouillonnement du θυμός face à une injustice⁵³. Le fait que l'irascible soit présent dans le texte est confirmé par l'usage d'ἰδρώς, la sueur causée par le θυμός dans un but de purification⁵⁴, et de σκληρότης, qui désigne ici la matière dure qui bloque les orifices. Le terme est utilisé en *République* (III, 401d1) pour désigner la rudesse du caractère due au θυμός. Ici, rien ne dit que le θυμός est forcément la cause de la sclérose des orifices, c'est-à-dire qu'il empêche la relation avec l'intelligible. Σκληρότης peut désigner tout ce qui, dans le fonctionnement des facultés de l'âme, gêne la raison, qui est la seule puissance psychologique capable d'accéder aux formes intelligibles. Cette idée se confirme par l'emploi de ἄρδεσθαι, qui est utilisé par Platon, toujours dans la *République* (X, 606d4), pour désigner le développement d'une faculté de l'âme⁵⁵. Si l'on traduit psychologiquement le début du

⁴⁸ *Timée*, 91d6-e1.

⁴⁹ Impara 1993, p. 301.

⁵⁰ *Phédon*, 79a1-e5 ; Werner 2013, pp. 80 ; 91.

⁵¹ *Phédon*, 78d4 ; *Politique*, 269a1 ; *Parménide*, 156e8, 162c1 ; *Timée*, 82b2 ; *République*, X, 619d5.

⁵² *Timée*, 85c5.

⁵³ *Timée*, 70b3 ; *République*, IV, 440c6.

⁵⁴ *Phèdre*, 254c4 ; *Protagoras*, 340d3 ; *Timée*, 83d7.

⁵⁵ Voir également *Cratyle*, 414a6 ; *Phèdre*, 276d6 ; *Timée*, 76a5, 77c9, 82d7 ; *République*, X, 606d4. Voir Werner 2013, p. 113.

texte, Platon explique que la raison se développe du fait de l'action du θυμός, qui élimine la sclérose qui empêchait l'âme de se tourner vers l'intelligible⁵⁶. Puisque le développement du θυμός est causé par la réminiscence de l'Idée du Beau, il est logique de penser que le σκληρότης est une référence à l'appétit (ἐπιθυμία), la troisième faculté de l'âme, qui est considéré, dans la psychologie platonicienne, comme le principal adversaire de la raison. En effet, chargé du fonctionnement du corps, il ne cesse de nous tirer vers le sensible. Dans le cadre du phénomène amoureux et si l'on se réfère aux pages 254b7-d1 du *Phèdre*, il est hautement probable que l'appétit réagisse à la beauté physique par une envie sexuelle, à la façon de ceux qui ne sont pas initiés de longue date. Cependant, à la différence de ces derniers, elle n'est pas concrétisée par l'acte, puisque la terreur ressentie par la raison l'en empêche. D'après *Phèdre* 248a1-5, c'est le λόγος qui contemple les formes intelligibles⁵⁷. Mais l'on sait aussi qu'il transmet quelque chose de cette contemplation aux facultés inférieures⁵⁸. Autrement dit, le θυμός comme l'ἐπιθυμία subissent les effets de la contemplation. Plus cette dernière est approfondie, plus le θυμός se renforce et plus l'ἐπιθυμία s'affaiblit.

Le fait qu'un θυμός fort soit une arme contre l'ἐπιθυμία est repris dans le *Timée*, qui s'intéresse autant à la dimension physique que physiologique du processus⁵⁹. Le θυμός a la capacité de traduire en images les ordres issus de la raison, puisque l'ἐπιθυμία ne parvient pas à comprendre des argumentations rationnelles⁶⁰. Ces images, projetées sur la surface du foie, ont pour but d'intimider l'appétit pour qu'il se soumette⁶¹. Mais dans le même temps, le θυμός agit aussi sur le corps, puisque la colère augmente la chaleur par le rythme cardiaque qui s'accélère et cette chaleur augmente à son tour la bile qui rend

⁵⁶ Comme le souligne Hackforth 1996, p. 98, l'amour guérit l'âme de ses troubles spirituels. Il la rétablit dans son état sain d'origine.

⁵⁷ Nicholson 1999, p. 199.

⁵⁸ *Phèdre*, 247e4-6.

⁵⁹ Pour un approfondissement du mécanisme par lequel le θυμός et λόγος agissent sur l'ἐπιθυμία, nous nous permettons de renvoyer à Guigon 2021.

⁶⁰ Par ailleurs, Werner 2013, pp. 68-73 met en avant un point important, bien que peu souvent souligné les commentateurs : le mythe est très compréhensible pour le θυμός, qui en est donc le premier destinataire. Selon nous, cela est cohérent avec le fait que l'irascible semble être la faculté la plus à l'arrière-plan de la pousse des plumes. Par ailleurs, cela serait aussi en accord avec le fait que, selon Asmis 1986, p. 154, le *Phèdre* est une illustration de la psychagogie platonicienne, c'est-à-dire du fait, pour un discours, de provoquer un effet particulier sur l'âme, comme la tristesse ou la colère. L'auteur rappelle aussi que le terme même de ψυχαγωγία est utilisé en *Timée* 71a pour désigner le fait de charmer l'ἐπιθυμία par des images. La psychagogie s'applique aussi à la raison, notamment par le mythe cosmologique, comme celui de la contemplation des Idées avant la chute (Kélessidou 1993, p. 268).

⁶¹ *Timée*, 71a7-c3.

l'estomac malade⁶². Soumise à la nausée et à la douleur, l'ἐπιθυμία est obligée de se ranger du côté de la raison⁶³. Si on compare l'argumentation du *Timée* avec notre extrait du *Phèdre*, il y a des points de ressemblance, à commencer par le rôle de la chaleur et le contrôle de l'appétit impulsés par le θυμός. Ce dernier augmente la chaleur du corps quand il est témoin d'une injustice. Sachant que l'injustice consiste, pour une chose, à ne pas être à la place qui est la sienne selon la nature⁶⁴, le fait que l'ἐπιθυμία tente de prendre le contrôle de la totalité de l'âme, par la relation sexuelle avec le beau jeune homme, est une forme d'injustice. Mais pour que le θυμός puisse identifier le désir sexuel comme une injustice, il faut qu'il y ait déjà eu, de la part du λόγος, une contemplation suffisante de l'Idée du Beau avant la descente dans le corps.

Comme nous l'avons dit auparavant, la contemplation des Idées par le λόγος ressurgit sur le comportement des deux autres facultés. Dans le cas du θυμός, la connaissance de l'Idée du Beau prend la forme de la pudeur (αἰδώς)⁶⁵, qui est le rejet de la relation sexuelle considérée comme contre-nature. Mais pour cela, il faut que la beauté soit déjà perçue comme objet de respect et de crainte, ce qui n'est pas le cas, par exemple, chez celui qui est un initié de longue date. Chez ce dernier, la contemplation ayant été trop superficielle, non seulement il ne fait pas le lien entre la beauté physique et son origine divine, mais son θυμός est trop faible pour s'élever contre l'ἐπιθυμία. Même chose pour le corrompu (διεφθαρμένος). Dans le *Timée*, le terme sert à désigner le désordre des cercles de l'âme immortelle provoqué par l'incorporation⁶⁶. Sachant que l'âme immortelle possède la raison, il en suit que la corruption de l'âme est un affaiblissement du λόγος à cause de l'effet du corps sur elle, et en particulier de l'effet de l'ἐπιθυμία⁶⁷. Le corrompu avait à l'origine une contemplation approfondie des Idées, mais il a tout perdu à cause de relations délétères avec des gens malintentionnés, qui ont renforcé son appétit et affaiblit sa raison. Cette dernière est donc incapable d'avoir un quelconque contrôle sur le reste de l'âme. Mais la suite du texte montre que l'action du θυμός ne suffit pas, car Platon souligne aussi l'importance de l'aliment (τροφή) dans le développement des plumes, c'est-à-dire de la raison et de la relation de l'âme avec l'intelligible :

⁶² *Timée*, 77b5-6.

⁶³ Fletcher 2016, p. 431.

⁶⁴ *République*, IV, 434c7-10.

⁶⁵ *Lois*, II, 671d2 ; XII, 943e1. Voir aussi Werner 2013, pp. 68-69. Pour une présentation complète du concept d'αἰδώς chez Platon, nous renvoyons à l'excellente analyse de Cairns 1993, pp. 370-391.

⁶⁶ *Timée*, 90d2.

⁶⁷ *Timée*, 44a1-b1.

« Par ailleurs, l'afflux d'aliment [τροφῆς] a fait, à partir de la racine [ρίζης], gonfler [ῥῥῑσέ] et jaillir la tige [καυλός] des plumes [πτεροῦ] sous toute la surface [εἶδος] de l'âme. »

Τροφή représente très bien le dédoublement du lexique entre le corporel et le psychologique, car ce mot peut signifier autant la nourriture que l'éducation⁶⁸. En *Phèdre* 248b5, Platon présente déjà l'opinion (δοξαστής) comme une τροφή pour l'âme qui s'est éloignée de l'intelligible. Surtout, dans le *Timée*, il écrit : « Il y a donc pour tout être une seule façon de tout soigner : accorder à chaque partie les aliments [τροφὰς] et les mouvements qui lui sont appropriés. Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers »⁶⁹. L'astronomie joue un rôle important dans l'éducation du *Timée*, car la régularité des mouvements du ciel est à l'image de la pensée de l'intellect, qui est la connaissance de l'intelligible⁷⁰. La réminiscence de la beauté n'est donc pas que la cause de la colère du θυμός contre l'ἐπιθυμία. Il faut aussi que la raison se renforce par son accès privilégié à l'intelligible. Cela implique que la relation à la beauté du beau jeune homme ne soit pas que physique, mais prenne aussi en compte une dimension morale et intellectuelle⁷¹. Le *Phèdre* insiste beaucoup sur la vertu du beau jeune homme qui est aimé par le philosophe. S'il est seulement beau, mais avec un caractère vicieux, l'amour véritable ne peut pas s'installer⁷². Cela montre donc qu'il y a fondamentalement un écart entre la réaction que nous pouvons tous avoir face à la beauté physique, qui est une attraction sexuelle, et l'amour proprement dit, en tant que folie philosophique. Cette dimension morale et intellectuelle nourrit la raison, car la beauté n'est pas que corporelle, comme on le voit d'après les différentes étapes de la dialectique dans le *Banquet*⁷³. Si la beauté physique est le point de départ de la remontée (et l'on peut même considérer qu'il est absolument essentiel car la beauté, nous l'avons dit, est la forme intelligible la plus visible, raison pour laquelle on la retrouve dans le

⁶⁸ Pour le sens épistémique de τροφή, voir *Philèbe*, 55d3 ; *Phèdre*, 248b5 ; *Phèdre*, 272d6 ; *Alcibiade*, 121b5 ; 122b3 ; *Lachès*, 186e5 ; *Protagoras*, 313c9 ; *Timée*, 18a9 ; 19c6 ; 20a1 ; 86e2 ; 87b7 ; *République*, III, 402a6 ; IV, 423e5 ; 424a6 ; 431a7 ; 441a3 ; 445e1 ; V, 450c2 ; 451e2 ; 453d2 ; VI, 491e4 ; VIII, 552e5 ; 560a10 ; X, 608a1.

⁶⁹ Platon, *Timée*, 90c6-8. Nous suivons la traduction de L. Brisson chez GF Flammarion, publiée en 2002.

⁷⁰ *Timée*, 34a1-3.

⁷¹ Ferrari 1992, p. 265.

⁷² *Phèdre*, 239c3-d7.

⁷³ Griswold 1986, p. 125 considère à l'inverse que le caractère du jeune homme ne joue aucun rôle dans le sentiment amoureux. Cependant, Platon met en avant, à de nombreuses reprises, le lien entre le physique et la psychologie de l'aimé (*Phèdre*, 252a1-253c2).

Banquet et le *Phèdre* qui tous deux traitent de la dialectique), elle n'en est que le premier degré, inférieur à la vertu, à la pensée, aux lois⁷⁴. Pour que notre raison puisse se renforcer, il faut que le beau jeune homme lui propose autre chose qu'une beauté seulement physique. Cela se confirme par la présence de *ρίζα*, la racine, que l'on trouve dans un passage important du *Timée*, où Platon explique que la racine de l'âme se situe dans l'intelligible et c'est d'ailleurs pour cela que l'homme se tient droit, car il est une plante céleste dont la tête, où loge l'âme immortelle, est attirée vers son origine divine⁷⁵. Selon nous, le passage du *Phèdre* tente de souligner cette origine intelligible de l'âme avec laquelle cette dernière renoue, du fait de la réminiscence. Cela implique que la raison elle-même se renforce, ce que représente l'image de la pousse des plumes, plumes qui sont déjà présentes en elle dès le départ, car l'âme a une nature intelligible. Il nous paraît important de noter que l'expression « τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος », que L. Brisson traduit par « la surface de l'âme », réapparaît dans notre extrait du *Timée* sur la racine intelligible, où L. Brisson traduit « ψυχῆς εἶδους » par « l'espèce de l'âme » qui est l'âme immortelle, celle qui possède le λόγος⁷⁶. L'expression du *Phèdre* est très difficile à traduire et il est compliqué de saisir exactement ce que Platon a tenté d'expliquer ici, d'autant plus qu'il utilise ce langage corporel de la pousse des plumes pour évoquer un phénomène psychologique. Mais rien n'empêche de penser qu'il y a une éventuelle ressemblance entre le *Phèdre* et le *Timée* dans l'emploi qui est fait d'εἶδος. Sans remettre en cause la traduction de L. Brisson par « surface », qui est cohérente avec le cadre corporel de l'image employée par Platon⁷⁷, on peut légitimement penser que c'est surtout le λόγος qui est concerné par cette pousse des plumes⁷⁸, c'est-à-dire par le renouveau de la relation à l'intelligible, dont les deux autres facultés subissent les effets indirectement.

Dans ce premier moment du texte, il est donc possible de décrypter l'enseignement psychologique qui se cache derrière l'image de la pousse des plumes. La vision de la beauté, reçue en premier lieu par le corps, provoque une terreur dans le λόγος qui a la réminiscence de l'Idée du Beau. Cette réminiscence n'est probablement pas complète et au niveau de la contemplation qui avait lieu avant la descente. Mais elle est suffisante pour que le θυμός ressente de la pudeur face au beau jeune homme, ce qui lui permet d'avoir un sentiment

⁷⁴ Sur la différence entre la beauté dans le *Phèdre* et la beauté dans le *Banquet*, voir Ferrari 1992, p. 268.

⁷⁵ *Timée*, 90a2-b1.

⁷⁶ *Timée*, 90a3.

⁷⁷ Ryan 2012, p. 209.

⁷⁸ Verdenius 1962, pp. 148-149.

d'injustice face à la tentative de l'ἐπιθυμία d'imposer à l'âme et au corps la relation sexuelle⁷⁹. Cette réaction du θυμός se manifeste physiquement par l'augmentation de la chaleur corporelle, ce qui est, par ailleurs, un phénomène courant quand l'irascible entre en jeu. D'après le *Timée*, cette chaleur permet de réduire l'activité de l'ἐπιθυμία, et donc de permettre au λόγος de se nourrir de la beauté physique, morale et intellectuelle du beau jeune homme. Il est aussi intéressant de voir de quelle façon le *Timée* complète le *Phèdre*, alors qu'il y a vraisemblablement un écart chronologique entre les deux, puisque le *Timée* est souvent daté de la fin de la vie de Platon, comme étant son avant-dernier, voire dernier, dialogue⁸⁰. La *République* joue aussi un rôle important quand il s'agit de comprendre la psychologie du *Phèdre*.

« En effet, l'âme était jadis tout emplumée ; la voilà donc, à présent, qui tout entière bouillonne [ζει], qui se soulève [ἀνακηκίει]⁸¹ et qui éprouve le genre de douleurs [πάθος] que ressentent les enfants qui font leurs dents. Les dents qui percent provoquent une démangeaison [κνησίς], une irritation [ἀγανάκτησις] des gencives, et c'est bien le genre de douleurs que ressent l'âme de celui dont les ailes commencent à pousser ; elle est en ébullition, elle est irritée [ἀγανακτεῖ], chatouillée [γαργαλίζεται] pendant qu'elle fait ses ailes. Chaque fois donc que, posant ses regards sur la beauté du jeune garçon et recevant de cet objet des particules qui s'en détachent pour venir vers elle – d'où l'expression "vague du désir" [ἵμερος] –, l'âme est vivifiée et réchauffée, elle se repose de sa souffrance [ὀδύνης] et elle est toute joyeuse. Mais, quand elle se trouve seule et qu'elle se flétrit [αὐχμήσῃ], les orifices des conduits [διεξόδων] par où jaillissent les plumes se dessèchent [συναναινόμενα] tous en même temps et, parce qu'ils sont fermés, bloquent la première pousse de la plume. Or, cette pousse emprisonnée avec le désir [ἱμέρου], palpète [πηδῶσα] comme un pouls [σφύζοντα]⁸² qui bat fort ; elle vient frapper contre ce qui obstrue les orifices, et cela orifice par orifice, si bien que l'âme, aiguillonnée [κεντουμένη] de toutes parts, est transportée [οἰστρεῖ] de douleur [ὀδυνᾶται]. Mais, parce que le souvenir de la beauté lui revient, elle est toute joyeuse. Le mélange de ces deux sentiments la tourmente ; elle enrage de se trouver démunie devant cet état qui la déroute. Et,

⁷⁹ L'amour est donc perçu différemment par les facultés (Impara 1993, p. 303).

⁸⁰ Robinson 1995, p. 15 pense que le *Timée* comme le *Politique* seraient des textes de maturité, mais antérieurs au *Phèdre*, ce qui place ce dernier à la fin de la vie de Platon. Il aurait donc abandonné l'idée selon laquelle le monde est constitué dans le temps au profit d'une éternité de l'âme et de la réalité sensible (p. 16). Mais ce n'est pas une datation courante chez les chercheurs.

⁸¹ C'est un hapax chez Platon. Selon Lebeck 1972, p. 275, le terme est employé par Homère pour désigner l'effusion de sang ou de sueur.

⁸² À l'époque de Platon, le fait que les veines et artères pulsent était considéré comme un symptôme d'inflammation et non comme un comportement vasculaire normal (Plato 2011, p. 153).

prise de folie, elle ne peut ni dormir la nuit ni rester en place le jour, mais, sous l'impulsion du désir [ποθοῦσα], elle court là où, se figure-t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté⁸³. Quand elle l'a aperçu, quand elle a laissé pénétrer en elle la vague du désir, elle dégage les issues naguère obstruées. Elle a repris son souffle [ἀναπνοήν] et, pour elle, c'en est fini des piqures et des douleurs de l'enfantement : pour le moment, elle cueille, tout au contraire, le plaisir le plus délicieux. »⁸⁴

Dans la suite, Platon choisit d'employer l'image de la pousse des dents pour représenter le phénomène que subit l'âme soumise à ce retour à l'intelligible. L'exemple en lui-même convient à la représentation de quelque chose qui tente de sortir, de s'extérioriser, de venir au jour, mais par un processus long et laborieux. Le terme ζεῖν réapparaît, ce qui renvoie à une activité permanente du θυμός, vraisemblablement pour bloquer l'ἐπιθυμία qui est surtout intéressée par l'acte sexuel. Ἀνακηκίειν est un hapax, mais ἀγανάκτησις⁸⁵, ἀγανακτεῖν⁸⁶, γαργαλίζεσθαι⁸⁷, apparaissent tous les trois ensemble dans un même passage du *Philèbe*, qui porte sur le mélange du plaisir et de la douleur. L'irritation, qu'elle soit physique ou psychologique, est liée au fait que l'on cherche à conserver un état et à se débarrasser de son opposé⁸⁸. Par exemple, si l'on a trop chaud et que l'on cherche à se rafraîchir, il y a une irritation due au fait que le rafraîchissement ne soit pas assez rapide et que l'on garde donc, durant une certaine période, l'état de chaleur non désiré. Le chatouillement est la sensation qui résulte parfois de ce mélange entre le plaisir et la souffrance, en particulier quand le plaisir est plus important que la douleur. Il est important de noter, pour la compréhension de notre passage, que la douleur est souvent présente dans le processus philosophique. C'est par exemple le cas dans l'allégorie de la caverne. Le fait de sortir de l'obscurité de la caverne pour aller à la lumière du jour est un passage très douloureux. La douleur philosophique est aussi présente dans la fameuse image de la maïeutique du *Théétète*, où Socrate compare la dialectique à un accouchement, accouchement que l'on retrouve d'ailleurs à la fin de notre extrait : « Maintenant, ceux qui se font mes partenaires éprouvent aussi ceci, qui est identique pour les femmes en couches

⁸³ « In nonallegorical terms, this would represent someone inclining to act in an other-worldly fashion, as if not tied to a social and timebound existence; ready to throw all else to the winds for the sake of his love » Ferrari 1992, p. 267.

⁸⁴ Platon, *Phèdre*, 251b7-252a1.

⁸⁵ *Philèbe*, 46d1.

⁸⁶ *Philèbe*, 47a5.

⁸⁷ *Philèbe*, 47a7.

⁸⁸ *Philèbe*, 46d1.

: car ils sont dans les affres [ὠδίνουσι], et ils sont emplis, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, de quelque chose qui ne trouve pas d'issue ; et ce malaise, l'éveiller aussi bien que le faire cesser, mon art peut le faire. Et ceux-là, c'est bien ainsi qu'il en va pour eux »⁸⁹. Le texte du *Théétète* qui porte sur la maïeutique a une particularité, qui est qu'il présente les mêmes catégories d'hommes que notre texte du *Phèdre* : il y a des hommes qui sont stériles, d'autres qui auraient pu être fertiles mais ont avorté à cause de mauvaises influences, à commencer par celle des sophistes, et les derniers, qui sont fertiles et parviennent à accoucher d'un être viable grâce à la dialectique⁹⁰. Le terme important dans cet extrait du *Théétète* est ὠδῖς, la douleur, qui apparaît aussi dans notre texte du *Phèdre*. On peut alors se demander pourquoi la douleur fait partie du processus philosophique. Il y a plusieurs réponses possibles. L'allégorie de la caverne met en avant la violence pour l'homme de se rendre compte que le monde dans lequel il vit n'est pas le monde réel et que la vérité n'est pas celle qu'on lui a présentée depuis son enfance. La philosophie implique de remettre en cause nos croyances et le monde qui est le nôtre depuis toujours, ce qui peut être angoissant et déstabilisant. À cela s'ajoute un procédé long, laborieux, qui exige que le philosophe s'habitue à l'abstraction et à la conceptualisation, rôle préparatoire qui est accordé en particulier aux mathématiques. Il n'y a pas de connaissance directe et instantanée des Idées. Les exemples de dialectique qui sont offerts par Platon dans plusieurs dialogues mettent en avant l'importance de la méthode, des étapes, de la progression et du fait que l'âme doit s'habituer à chaque stade de la remontée avant de poursuivre. Comme on peut le lire dans le *Phèdre* comme dans le *Théétète*, la douleur est aussi liée à la réminiscence, car l'âme possède un contenu de connaissance qu'elle ne parvient pas tout de suite à identifier. On peut en effet s'interroger sur le fait que la remontée soit aussi longue et difficile pour l'âme alors qu'elle a elle-même une nature intelligible. La solution se trouve dans l'influence du corps et du sensible. L'incorporation obscurcit la vision de l'âme, notamment parce qu'elle est obligée de composer avec le corps qui a des besoins en permanence et qui est lui-même stimulé par les objets extérieurs. L'objet intelligible est si différent de l'objet sensible, en particulier du point de vue de sa nature, qu'il est compliqué pour notre âme de penser une réalité aussi distincte de celle dont elle a l'habitude depuis sa descente.

Pourtant, l'expérience du sensible est absolument nécessaire à la dialectique et à la remontée, comme on le lit dans le *Phèdre* : « Il faut en effet que l'homme

⁸⁹ Platon, *Théétète*, 151a5-b1, trad. M. Narcy, GF Flammarion, 2016.

⁹⁰ *Théétète*, 150b6-151b6.

arrive à saisir ce qu'on appelle "forme intelligible", en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement »⁹¹. Il n'y a pas de retour à l'intelligible sans le sensible. Dans le cadre du *Phèdre*, c'est la « vague du désir », ou ἵμερος, qui permet à l'âme de se tourner vers l'intelligible et cet ἵμερος n'est possible que par la vue du beau jeune homme, car il est une manifestation de l'idée du beau. Platon le définit dans le *Cratyle* comme un fort courant qui entraîne l'âme (419e3), à la façon d'un cours d'eau⁹². Or, c'est l'étymologie que reprend ici Platon : les particules qui se détachent du corps du jeune homme pour venir dans les yeux forment une vague au sens physique du terme. Platon ne prend donc pas ἵμερος dans un sens totalement psychologique, mais bien physique. Le flot physique des particules provoque, dans l'âme, un état de joie et de calme, parce qu'elle est en train d'être nourrie par la réminiscence. En réalité, Platon utilise certes ψυχή, mais c'est surtout le λόγος qui est concerné par les effets positifs de l'ἵμερος. Il est douteux que l'ἐπιθυμία, qui ne parvient pas à concrétiser son désir sexuel et qui est en train d'être maltraitée par le θυμός, soit très épanouie, ce qui est d'ailleurs confirmé par la suite du texte sur le cochet et les deux chevaux, où le cheval noir qui représente l'appétit ne cesse de se rebeller parce qu'il ne parvient pas à ses fins⁹³.

Cependant, quand l'âme est seule (χωρίς), le flux du désir ne parvient plus à elle. Le philosophe ne voit plus le jeune homme, il est séparé de lui, et logiquement, il n'a plus accès à l'objet qui permet la réminiscence, même si, on le constate ensuite, la mémoire suffit à apporter de la joie, au moins au λόγος qui détient les souvenirs de l'intelligible. Il y aurait donc une dissension entre les facultés qui ont besoin de la vision du jeune homme, à savoir les facultés inférieures, et le λόγος, qui emploie le souvenir de la beauté⁹⁴. Les facultés inférieures sont en état de souffrance, en particulier le θυμός, parce qu'il réagit surtout à la vague du désir et à la dimension visuelle de la beauté⁹⁵. Le processus par lequel l'âme se dessèche fait écho au moment où elle se vivifie, c'est-à-dire où elle est arrosée. Puisqu'il n'y a plus de nutriment, le renforcement de la relation avec l'intelligible ne progresse pas et stagne, ce qui fait que le λόγος et le θυμός ne parviennent pas à se développer. La douleur est due à la fois à ce

⁹¹ Platon, *Phèdre*, 249b5-c1. Pour un commentaire approfondi de ces lignes, lire Griswold 1986, pp. 111-121.

⁹² Le *Cratyle* (420a9-b2) considère également que l'étymologie d'ἔρος repose sur εἰσρεῖ, qui veut dire couler de l'extérieur vers l'intérieur, en particulier par les yeux de celui qui le reçoit. Voir Ferrari 1987, p. 155 et Platone 1998, p. 226. Nous sommes donc en désaccord avec Ryan 2012, p. 210, qui pense qu'il n'y a aucun point de contact entre l'étymologie du *Phèdre* et du *Cratyle*.

⁹³ *Phèdre* 254c5-d7.

⁹⁴ Sur cette idée de la dissension entre les facultés face à la beauté, voir Price 1993, p. 245.

⁹⁵ Werner 2013, p. 131.

dessèchement et au début de la pousse, qui est toujours en marche⁹⁶. Le nom *πήδησις* (même famille que *πηδᾶν*) est en particulier employé dans le *Timée* pour désigner l'activité du *θυμός*, notamment quand il perçoit un danger et qu'il répond par la colère⁹⁷. Dans le *Philebe*, le même terme sert à décrire la réaction qui suit le mélange de plaisir et de douleur⁹⁸. Le fait que le *θυμός* soit en activité à ce moment peut se justifier par la crainte que le *λόγος* soit affaibli du fait de la privation de l'*ἥμερος* et donc que l'*ἐπιθυμία* reprenne le contrôle sur l'âme. Le *θυμός* est la cause de la mise en mouvement vers le beau jeune homme, ainsi que l'objet de la douleur. Le terme *ποθεῖν* est très intéressant dans le sens où, quand on regarde les occurrences de ce mot, il n'a jamais le sens de désir corporel, comme l'*ἐπιθυμία*⁹⁹. Il a plutôt une valeur intellectuelle et émotionnelle. Ce sont donc surtout le *λόγος* et le *θυμός* qui sont en action, et en particulier le *θυμός*, qui n'a pas la mémoire pour le réconforter. Le verbe *κεντεῖν* évoque l'idée de lutte, de combat, qui est cohérente avec le *θυμός*, puisqu'il est la faculté qui nous permet de nous défendre ou d'attaquer. En d'autres termes, ce n'est pas le *λόγος* qui est le moteur de la lutte ici, mais le *θυμός*, qui cherche à rencontrer le beau jeune homme, pour sortir de la douleur qu'il subit. *Οἰστρεῖν* est employé dans la *République* pour désigner la folie impulsée par l'appétit. Ici, la folie paraît être causée par la douleur du manque¹⁰⁰. Mais cela ne veut pas dire que l'*ἐπιθυμία* n'est pas aussi concernée. La description du comportement des deux chevaux montre qu'au début de l'interaction avec le beau jeune homme, même si l'*ἐπιθυμία* est sous le contrôle des deux autres facultés, elle continue à avoir pour objectif la relation sexuelle. Elle peut donc aussi être motrice dans la recherche du beau jeune homme, mais pour des motivations différentes de celles de la raison et de l'irascible¹⁰¹.

L'âme est donc dans un état chaotique quand elle est privée de la présence du beau jeune homme¹⁰². Le *λόγος* est relativement calme du fait du souvenir

⁹⁶ Comme le dit avec justesse Ferrari 1987, p. 150, Platon «felt beauty to be less a cohesive than a potentially explosive force in the philosopher's life». Le fait que la pousse continue, même si elle est bloquée par les pores, renvoie à l'idée qu'il n'y a pas de retour en arrière (Ferrari 1987, p. 157).

⁹⁷ *Timée*, 70c1 ; d4.

⁹⁸ *Philebe*, 47a6.

⁹⁹ *Phédon*, 98a1 ; *Phèdre*, 255d8 ; *Protagoras*, 352a6 ; *Ménon*, 84c6 ; *Timée*, 19a8 ; *République*, IX, 571a5.

¹⁰⁰ *République*, IX, 573b1 ; e7.

¹⁰¹ De façon plus générale, l'appétit et l'irascible sont les responsables de la motricité de l'âme (Werner 2013, p. 62).

¹⁰² Selon Hackforth 1996, p. 98, cette description ne rentre pas dans le cadre de la folie divine proprement dite, qui concerne l'amour pleinement établi entre les deux amants. Cependant, nous avons vu que l'état du philosophe est bien causé par la réminiscence de l'Idée du Beau, ce qui montre qu'il y a une origine divine à cet état de désorientation.

de la beauté, mais ce n'est pas suffisant pour qu'il puisse approfondir sa réminiscence de l'Idée du Beau¹⁰³. Le θυμός est la faculté qui est la plus agitée, ce qui peut se comprendre dans le sens où il est l'intermédiaire entre le λόγος et l'ἐπιθυμία, en particulier quand les deux sont en conflit. Sachant que l'âme est en train de passer du sensible à l'intelligible et de se détacher de l'influence du corps, sans être totalement affranchie par la philosophie, elle est donc dans une situation assez critique où le θυμός joue un rôle décisif pour empêcher l'ἐπιθυμία de prendre le contrôle¹⁰⁴. En effet, l'appétit a ses propres objectifs, raison pour laquelle il cherche aussi le beau jeune homme, sachant que le λόγος n'est pas pleinement capable de contrôler la totalité de l'âme. Une fois que le beau jeune homme est de nouveau présent et que l'ἥμερος revient, l'âme se calme, c'est-à-dire que le λόγος recommence à être vivifié. Platon précise qu'elle reprend son souffle, c'est-à-dire qu'elle se repose après avoir fourni un effort intense, qui est celui de ses tourments amoureux. L'image de la respiration est en réalité présente dans le texte avant l'introduction d'ἀναπνοή. En *Phèdre* 251d4, Platon utilise διέξοδος pour désigner les conduits des plumes. Or, ce terme, dans le *Timée*, est aussi employé pour désigner les voies respiratoires¹⁰⁵. La référence à la respiration n'est pas anodine. Nous avons déjà expliqué le lien entre l'âme, la vie et la respiration¹⁰⁶. Mais Platon lui donne une autre portée, toujours dans le *Timée*. Quand il décrit les différentes formes d'incorporations animales, il souligne le fait que les poissons, qui sont le pire degré d'incorporation pour l'âme, sont privés de l'accès à l'air pur. La seule chose qu'ils peuvent respirer est l'eau profonde et obscure. En d'autres termes, il y a aussi une dimension psychologique à la respiration, dans le sens où les conditions dans lesquelles nous l'utilisons sont adaptées au type de corps que notre âme est parvenue à obtenir du fait de son propre état éthique. Plus l'ἐπιθυμία gagne d'emprise sur l'âme, plus notre respiration est altérée, et ce, même d'un point de vue cosmologique, puisque toute âme soumise à son appétit finira par s'incorporer dans un animal aquatique. D'un point de vue purement physiologique, la respiration permet l'évacuation de la chaleur, ce qui a, là aussi, un lien avec le θυμός. Le fait de réceptionner l'ἥμερος renforce le

¹⁰³ Comme le dit très bien Ferrari 1987, p. 161, au début de la relation, le beau jeune homme n'est pas à une personne à part entière pour le philosophe. Il est à la fois un être divin à qui on pourrait rendre un culte, du fait de la manifestation de l'Idée du beau, et un ensemble de fragments de corps, comme si son visage seul existait.

¹⁰⁴ Nous pensons en effet, avec Ferrari 1992, p. 266, que le λόγος, absorbé par ses souvenirs, ne prête plus attention à l'activité des deux autres facultés.

¹⁰⁵ Selon De Vries 1969, p. 157, διέξοδος est un terme médical.

¹⁰⁶ Ryan 2012, p. 211 souligne, avec raison, que le flux de l'ἥμερος doit être renouvelé, comme l'est l'air dans la respiration. Confinés, ils deviennent tous les deux malsains.

λόγος et apaise le θυμός, car ce dernier n'a plus besoin d'affronter l'ἐπιθυμία avec autant de violence au fur et à mesure que la raison gagne en force.

Il est donc possible de faire une lecture psychologique de ces pages du *Phèdre*, même si les images employées sont corporelles. Cette analyse est importante car elle nous permet de constater que le θυμός est beaucoup plus actif que l'on pourrait le penser en lisant par exemple la description des deux chevaux. À première vue, le cheval blanc semble assez passif dans le conflit qui oppose le cochet au cheval noir. Cependant, quand on relit le passage sur la pousse des plumes, il apparaît que ce n'est pas le cas, ce qui est d'ailleurs cohérent avec le *Timée*. Mais quel enseignement pouvons-nous tirer de tout cela sur l'interaction entre l'âme et le corps et sur l'incorporation de l'âme en général ?

3. L'enseignement psychologique et physiologique de *Phèdre* 250e1-252a1

Le fait que Platon ait décidé d'utiliser des images corporelles pour parler d'un phénomène psychologique s'explique d'abord par la difficulté de rendre compte du fonctionnement d'une réalité intelligible, qui évolue hors de l'espace, dans un langage qui est forcément spatial¹⁰⁷. Platon l'affirme dans le *Phèdre*, au sein même de la palinodie de Socrate : « Aussi bien, sur son immortalité, voilà qui suffit. Pour ce qui est de sa forme, voici ce qu'il faut dire. Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède par les possibilités humaines. Aussi notre discours procédera-t-il de cette façon »¹⁰⁸. C'est ce qu'explique le début du discours de *Timée*, qui reprend la même logique : parce que nous sommes des êtres incorporés, qui vivons dans l'espace et le temps, nous ne pouvons pas faire autrement que de nous référer à ces deux catégories de la réalité pour décrire le fonctionnement de l'âme¹⁰⁹. Il y a donc une nécessité argumentative liée à notre mode de connaissance dans le sensible. Mais au-delà de cela, il est clair que l'amour est aussi un phénomène physique. Quand Platon décrit la chaleur, les frissons, l'agitation, il décrit aussi des phénomènes corporels qui imitent ce qui se passe dans l'âme, et inversement. C'est pour cela qu'il emploie un vocabulaire où les termes ont un sens à la fois psychologique

¹⁰⁷ D'où l'usage du mythe (Werner 2013, pp. 54-55). Werner 2013, p. 58 ajoute aussi que l'âme elle-même, n'étant pas une forme intelligible, est de ce fait incompréhensible pour la raison humaine, d'où la limite inhérente à tout discours psychologique.

¹⁰⁸ *Phèdre*, 246a3-6. Pour une analyse de ce passage, voir Stoeber 1992, p. 190.

¹⁰⁹ *Timée*, 29c7-d3.

et physique. C'est pour mettre en avant le parallélisme qui existe entre ce qui a lieu dans le corps et ce qui a lieu dans l'âme.

Dans un précédent article, intitulé « Explaining Embodiment in Plato's Philosophy; The Hypothesis of the Mirror »¹¹⁰, nous avons tenté d'apporter une réponse au problème de l'incorporation chez Platon à partir du *Timée*. L'hypothèse du miroir, que nous défendons, implique qu'il n'y a pas de contact direct entre l'âme et le corps, dans le sens où il n'est pas possible qu'un être intelligible agisse sur le corps et inversement, car il n'y a pas d'intermédiaire entre eux. Platon ne décrit jamais une réalité qui pourrait assurer la continuité entre l'âme et le corps. En revanche, le sensible, dans le *Timée*, est présenté comme un reflet (εἰκών)¹¹¹ et comme nous l'avons montré dans l'article précité, la description physique que fait Platon de la formation d'une image sur la surface du miroir¹¹² peut parfaitement s'adapter à l'incorporation. Le corps est un reflet qui naît de la rencontre entre trois mouvements : le mouvement issu de l'âme, qui est un mouvement intellectuel et émotionnel¹¹³, le mouvement physique issu des quatre éléments et le mouvement spatial issu de la χώρα, qui est l'espace dans lequel le sensible se meut¹¹⁴. Selon nous, ce que nous venons d'expliquer sur *Phèdre* 250e1-252a1 peut aussi entrer dans ce cadre. Le corps imite dans l'espace ce que vit l'âme, et inversement. Par exemple, la chaleur est le reflet corporel de l'activité du θυμός, les frissons de la peur du λόγος.

Mais ce qui est valable dans un sens l'est aussi dans l'autre¹¹⁵. Le corps est le point de départ de la réminiscence. L'âme ne peut rien faire sans lui, ce qui est finalement assez cohérent avec le fait que, même si elle existe avant notre corps terrestre, ce dernier est avant tout son reflet. Il faut d'abord que le corps réceptionne les particules issues du beau jeune homme pour que l'âme se rende compte de la présence de l'Idée du Beau qui se manifeste ainsi dans le sensible¹¹⁶. Cette reconnaissance de la beauté repose sur les mouvements spatiaux que présente le corps. Notre âme a une nature intelligible, mais elle a

¹¹⁰ Guigon 2024.

¹¹¹ *Timée*, 50e8-b2.

¹¹² *Timée*, 46a4-b1.

¹¹³ *Lois*, X, 896e8-b5.

¹¹⁴ *Timée*, 52e4-53a5.

¹¹⁵ Griswold 1986, p. 124.

¹¹⁶ Il est évident que parler de la présence de l'Idée du Beau dans le sensible est très vague. Selon nous, cette présence peut être identifiée sous la forme de proportions mathématiques, ce qui serait cohérent avec le fait que les formes intelligibles peuvent servir de mesures (Mohr 2014, pp. XIII, 258, 259). Sachant que les quatre éléments sont eux-mêmes à l'origine composés de triangles (*Timée*, 54b8-c3), l'hypothèse d'une organisation mathématique harmonieuse nous paraît tout à fait envisageable.

aussi la capacité, selon le *Timée*, d'être divisible dans les corps¹¹⁷, c'est-à-dire qu'elle peut reconnaître les mouvements spatiaux et de savoir à quoi ils correspondent. En d'autres termes, notre âme ne voit pas littéralement le beau corps, comme nos yeux le voient. Elle réagit aux mouvements qui ont lieu dans notre corps. Malheureusement, Platon ne nous dit pas grand-chose sur les particules qui se détachent des objets et causent notre sensation. Si l'on se réfère à Empédocle, qui est la source de Platon pour cette théorie, ce sont les quatre éléments qui composent le corps qui émettent les particules¹¹⁸. Par exemple, tout ce qui est lié à la vision et à la couleur repose sur le feu¹¹⁹, et on sait que l'idée est la même chez Platon : le visible est dû au feu¹²⁰. Si on prend le cas de l'ἵμερος, nous avons vu qu'il était dû à la réception par le corps des particules issues du beau jeune homme. Dans le cas de la vision, il est logique d'en déduire que nos yeux reçoivent des particules lumineuses, c'est-à-dire du feu. Comme tous les éléments physiques, le feu a un mouvement spatial qui lui est propre. Ce mouvement spatial est important car c'est lui qui est pensé par l'âme. Il est cependant difficile de dire, à la lecture des textes de Platon, si une image visuelle, comme celle du beau jeune homme, a un mouvement spatial propre du fait de l'organisation du feu qui la compose.

Cependant, comment expliquer le fonctionnement de la sensation autrement ? Si on part du principe que l'on peut expliquer l'interaction entre l'âme et le corps par la théorie du miroir, qui repose sur la rencontre entre les différentes formes de mouvements, nous sommes contraints de penser que l'image visuelle possède un mouvement spatial, ce qui est d'ailleurs possible du point de vue de la théorie des particules et des quatre éléments. Cela tend à montrer que notre corps ne reçoit pas une vague désordonnée de particules, mais qu'il y a une certaine organisation et structure qui lui sont données. De plus, le corps du beau jeune homme n'est pas que le reflet (ou l'imitation selon *Phèdre* 251a3¹²¹) d'une âme, il est aussi le reflet de l'Idée du Beau¹²². C'est d'ailleurs cela que reconnaît l'âme quand elle a accès aux mouvements du corps. Les mouvements intellectuels et émotionnels de notre âme s'adaptent alors à ce qu'elle comprend des mouvements spatiaux. En reconnaissant la ressemblance avec l'Idée du Beau, le λόγος ressent du res-

¹¹⁷ *Timée*, 35a1-6.

¹¹⁸ Fr. A LXXXVI, section 7.

¹¹⁹ Fr. A LXXXVI, section 8.

¹²⁰ *Timée*, 31b4-6.

¹²¹ Μιμεῖσθαι est parfois utilisé par Platon pour exprimer la manifestation de l'intelligible par le sensible (par exemple *République*, VI, 500c6-7 ; *Timée*, 38a7, 47c2, 81b2).

¹²² L'idée de reflet implique que les Formes servent de paradigmes à la réalité, mais ne soient pas des causes efficientes (Robinson 1995, p. 15 ; Mohr 2014, p. 112).

pect et de la crainte, qui sont imités par le corps par des frissons. La peur ressentie par la raison entraîne une augmentation de l'agressivité du θυμός, qui a pour fonction de protéger l'individu quand il identifie une menace. Le corps reflète cette agressivité en augmentant la chaleur du corps. Il y a donc un parfait parallélisme entre l'âme et le corps, qui réagissent l'un à l'autre sans avoir besoin d'une interaction directe.

En conclusion, la lecture psychologique de cet extrait du *Phèdre* tend à montrer que la relation entre l'âme et le corps est beaucoup plus étroite chez Platon que ne le laisseraient penser des textes comme le *Phédon*, qui décrit le second comme le tombeau du premier. Même dans le *Phèdre*, la descente dans le corps terrestre est présentée comme une forme de punition, puisque l'âme a été incapable de se maintenir dans l'intelligible. Cependant, il est important de garder à l'esprit que le corps est le point de départ de la remontée vers les Idées. La dialectique ne présuppose pas un isolement total de l'âme envers le sensible. Au contraire, le corps est le premier déclencheur de la réminiscence. L'âme commence toujours par s'adapter à l'information sensible que lui transmet le corps. Mais on peut aussi constater, après analyse de *Phèdre* 250e1-252a1, que la relation entre le corps et l'âme est probablement de l'ordre de celle du reflet avec l'objet reflété, comme nous l'avons postulé avec la théorie du miroir, ce qui est aussi cohérent avec le fait que le *Phèdre* anticipe énormément d'affirmations du *Timée*, malgré l'écart de temps entre les deux¹²³. Il y a donc une continuité entre les textes dans la pensée de Platon sur l'âme, notamment entre le *Phèdre*, la *République* et le *Timée*, ce qui est un élément important pour tous les chercheurs qui s'intéressent à ce sujet difficile, mais essentiel, qu'est la psychologie platonicienne.

Bibliographie

- ASMIS E. 1986, *Psychagogia in Plato's Phaedrus*, « Illinois Classical Studies » XI, pp. 153-172.
 BARNES J. 1999, *The presocratic Philosophers*, London.
 BLUCK R. 1961, *Plato's Meno*, Cambridge.

¹²³ Certains auteurs, comme Owen 1953 et Robinson 1992 présentent des arguments en faveur du rapprochement chronologique du *Timée* et du *Phèdre*: le *Timée* ne serait pas le dernier ou l'avant-dernier texte de Platon, mais suivrait immédiatement, voire précéderait, le *Phèdre*. Au-delà de la difficile question de la datation des dialogues platoniciens, leurs travaux mettent nettement en avant l'unité doctrinale du *Phèdre*, du *Timée* et de la *République* (voir par exemple Robinson 1992, pp. 26-27). De la même façon, Rowe 1993, p. 38-39 souligne la ressemblance entre le *Phèdre* et le *Sophiste*, notamment du point de vue de la formulation des définitions, ce qui impliquerait que le *Phèdre* soit plus tardif que ce que l'on pense traditionnellement.

- BRISSE L. 1998, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin.
- BRISSE L., MACÉ A., THERME A.-L. (éd) 2012, *Lire les présocratiques*, Paris.
- CAIRNS D. L. 1993, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- DE VRIES G. J. 1969, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam.
- EBERT T. 1993, *A Pre-Socratic Philosopher Behind the "Phaedrus": Empedocles*, « Revue de Philosophie Ancienne » 11 (2), pp. 211-227.
- EDINGER E. F. 1999, *The Psyche in Antiquity. 1: Early Greek Philosophy*, Toronto.
- FERRARI G. R. F. 1987, *Listening to the Cicadas: a study of Plato's "Phaedrus"*, Cambridge.
- FERRARI G. R. F. 1992, *Platonic Love*, in: R. KRAUT (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, pp. 247-276.
- FINE G. 1992, *Inquiry in the Meno*, in: R. KRAUT (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, pp. 200-226.
- FLETCHER E. 2016, *Aisthēsis, Reason and Appetite in the Timaeus*, « Phronesis » 61 (4), pp. 397-434.
- GRISWOLD C. L. 1986, *Self-Knowledge in Plato's « Phaedrus »*, Pennsylvania.
- GUIGON C. 2021, *Psychology and Violence in Plato's Phaedrus, Republic and Timaeus*, « Philosophical Journal of Conflict and Violence » 5 (2), pp. 19-33.
- GUIGON C. 2024, *Explaining Embodiment in Plato's Philosophy: The Hypothesis of the Mirror*, in: J. R. GATT, S. NEWINGTON, M. SENKOVA (eds.), *Body and Soul in Ancient Greece and Rome: Selected Essays from the Eighth Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*, Syracuse, pp. 95-111.
- GUNDERT B. 2000, *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in: J. PRENTICE WRIGHT, P. POTTER (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, pp. 3-36.
- HACKFORTH R. 1996, *Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- IMPARA P. 1993, *Mito, Eros e Filosofia nel Fedro* in: L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the « Phaedrus »: proceedings of the II Symposium Platonicum*, [Perugia, 1989], Sankt Augustin, pp. 300-304.
- JOHANSEN T. K. 2004, *Plato's natural philosophy: a study of the Timaeus-Critias*, Cambridge.
- KAHN C. H. 1960, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, « Archiv für Geschichte der Philosophie » 42 (1), pp. 3-35.
- KÉLESSIDOU A. 1993, *La psychagogie du Phèdre et le long labeur philosophique*, in: L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the « Phaedrus »: proceedings of the II Symposium Platonicum*, [Perugia, 1989], Sankt Augustin, pp. 265-268.
- KRAUT R. 1992, *Introduction to the Study of Plato*, in: R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp. 1-50.

- KRAUT R. 2008, *Plato on Love*, in: G. FINE (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, Oxford, pp. 286-310.
- KUHN-TREICHEL T. 2024, *ΛΥΣΙΜΕΛΗΣ: Überlegungen zu existenzieller Körperlichkeit und literarischen Strategien von Homer bis Platon*, « *Philologus* » 168 (1), pp. 1-25.
- LEBECK A. 1972, *The Central Myth of Plato's Phaedrus*, « *Greek, Roman, and Byzantine Studies* » 13 (3), pp. 267-290.
- MABBOTT J. D. 1971, *Is Plato's Republic Utilitarian?*, in: G. VLASTOS (ed.), *Plato: a collection of critical essays: ethics, politics, and philosophy of art and religion*, Garden City, pp. 52-57.
- MOHR R. D. 2014, *God and Forms in Plato*, Las Vegas.
- MORGAN M. L. 1992, *Plato and Greek religion*, in: R. KRAUT, *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, pp. 227-248.
- NICHOLSON G. 1999, *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, West Lafayette.
- OWEN G. E. L. 1953, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, « *The Classical Quarterly* » 3 (1-2), pp. 79-95.
- PLATO 2011, *Phaedrus*, H. Yunis (trans. En.), Cambridge.
- PLATON 1997, *Phaidros*, E. Heitsch (Über. De.), Göttingen.
- PLATONE 1998, *Fedro*, G. Reale (trad. it.), Milano.
- PRADEAU J.-F. 1998, *L'âme et la moëlle : Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le Timée de Platon*, « *Archives de Philosophie* » 61 (3), pp. 489-518.
- PRICE A. W. 1993, *Reason's New Role in the Phaedrus*, in: L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the « Phaedrus »: proceedings of the II Symposium Platonicum, [Perugia, 1989]*, Sankt Augustin, pp. 243-248.
- ROBINSON T. M. 1992, *The Relative Dating of the Timaeus and Phaedrus*, in: L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the « Phaedrus »: proceedings of the II Symposium Platonicum, [Perugia, 1989]*, Sankt Augustin, pp. 23-30.
- ROBINSON T. M. 1995, *Forms, Demiurge and World Soul in the "Politicus"*, « *Revue de Philosophie Ancienne* » 13 (1), pp. 15-30.
- ROWE C. 1993, *La data relativa del Fedro*, in: L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the « Phaedrus »: proceedings of the II Symposium Platonicum, [Perugia, 1989]*, Sankt Augustin, pp. 31-39.
- RYAN P. 2012, *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek Readers*, Norman.
- STOEBER M. 1992, *Phaedrus of the "Phaedrus": The impassioned Soul*, « *Philosophy & Rhetoric* » 25 (3), pp. 271-280.
- VERDENIUS W. J. 1962, *Der Begriff der Mania in Platons Phaedrus*, « *Archiv für Geschichte der Philosophie* » 44 (2), pp. 132-150.
- WERNER D. S. 2013, *Myth and philosophy in Plato's Phaedrus*, New York.