

LA DUALITÉ DE L'ÂME DANS LE *TIMÉE*

1. La dualité de l'âme. Dans le *Timée* l'âme se présente, d'abord, sous un aspect ontologique, où elle est intégrée dans la création de l'univers et, deuxièmement, elle se présente sous un aspect psychologique-anthropologique, où elle est incarnée dans le corps humain et dispose de certaines bonnes et mauvaises fonctions. Afin de réaliser l'impact paru par le problème platonicien de la dualité de l'âme sur le tracé ultérieur de la philosophie, il est significatif de poursuivre ses échos dans une période compatible par ses aspirations à l'antiquité grecque; elle est celle de la philosophie classique allemande, représentée par Immanuel Kant. Il ne l'a pas continué expressément, mais il la mit en valeur d'après les exigences de la pensée moderne. Sur l'ontogenèse de l'âme Kant ne s'est prononcé explicitement, parce que l'âme dépassait les limites de la cognition humaine entre lesquelles il évoluera son idéalisme transcendantal; pourtant, dans sa période pré-critique (*Les rêves d'un visionnaire*), se rencontrent des échos de l'ontogenèse platonicienne dans l'idée de l'âme en tant qu'effet de l'état de l'univers, ainsi qu'en sa communion avec les deux mondes: visible et invisible. Plus encore, nous sommes d'avis qu'il n'est pas tout à fait hasardé à considérer la fonction trans-psychologique de l'âme de coordonnateur des facultés cognitives que Kant lui attribue à partir de sa période critique, en tant qu'un prolongement de l'âme ontologique platonicienne, dont la première fonction est cognitive, mais aussi parce qu'elle apparaît de pair avec la plus importante faculté cognitive, qui est l'intellect¹. Mais l'âme psychologique-anthropologique, en tant que faculté du sentir et du penser sera rencontrée dans toutes les œuvres kantiennes, mais surtout dans *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, où seront rencontrées aussi certaines bonnes et mauvaises fonctions que Platon lui attribue dans son dialogue *Timée*.

2. L'ontogenèse de l'âme. Les fonctions du sentir et du penser que l'âme humaine remplit dans l'organisme humain, ainsi qu'elles apparaissent dans le

* La possibilité de l'élaboration de cette étude a été occasionnée par le grand accordé par la Fondation Onassis dans l'année 2005-2006, laquelle je remercie sur cette voie.

1. D. Apolloni souligne cette qualité de l'âme platonicienne de cette façon: «L'âme (c'est à dire l'intellect) est rationnelle; elle fonctionne de concert avec la raison. Les corps physiques n'ont pas cette caractéristique et ils ne peuvent pas l'avoir» (Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul, *The Journal of the History of Philosophy*, 34, 1, 1996, p. 24).



Timée, sont dépendantes de sa position dans l'ontogenèse du monde visible. Le premier indice que Platon nous fournit est celui que l'apparition de l'âme est placée dans la création du monde visible ultérieurement aux idées du bien et du beau; ce qui signifie qu'il les renfermera en soi, et qu'il devra les faire actualiser, afin d'arriver à son développement maximal qui lui assura l'état de santé; par conséquent, les caractéristiques de ces idées préfigureront les caractéristiques de l'âme. C'est ainsi que l'âme portera en soi l'intention du Démonstrateur d'offrir une création identique et pourtant différente de soi, mais pensée en tant que la *meilleure* possible, dû au fait qu'elle provient de la meilleure cause². Le sens de ce bien est, en général, ontologique, provenu de la poursuite du modèle originaire, qui représente le paradigme de perfection. Mais, en spécial, le bien a ici un sens moral, parce qu'il est pensé en tant que manque du contraire du bien, qui dans le cas présent il n'est pas l'imperfection maximale représentée par le mal, mais une autre imperfection dépourvue de valeur ontologique, à qui d'habitude on attribue une certaine valeur morale-existentielle; il est tout sort d'*envie*. Le manque de celle-ci est considéré comme une garantie pour la protection de la création contre certaines énergies négatives qui pourront affecter chaque existence. La possibilité que ces énergies se déclenchent est responsable de la différence existante entre l'intention du Démonstrateur de poursuivre le bien maximal initié par la plus grande identité avec son propre paradigme de perfection et sa réalisation incomplète, due à ces entités étrangères à son intention et suffisamment puissantes pour lui faire opposition. Dans son acte créateur, le Démonstrateur a dû tenir compte de cette situation qui limite son intention généreuse en limitant, en même temps, ses possibilités d'action; par conséquent, il a procédé par la voie de suppression des imperfections possibles, par laquelle il puisse arriver à la *plus parfaite* image de l'originel. En donnant cours à cette stratégie, le Démonstrateur est arrivé à créer un autre repère du monde visible; il est le beau, qui apparaît comme un reflet du monde originaire, dont la première tâche dans le monde visible est la suppression d'une autre imperfection spécifique au devenir, notamment du mouvement discordant et chaotique³, qu'il arrive à mettre graduellement en ordre. En mettant en ordre et en gardant les proportions de tout ce qu'il avait créé, le bien visible gagne un aspect beau, conforme au projet du Créateur, d'après lequel le bien maximal n'est pas complet⁴, s'il n'est pas associé au beau

2. PLATON, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1956, tome X, *Timée*, 29a.

3. *Ibid*, 30a.

4. R. Parry considère que l'une des qualités qui font que la forme du modèle soit la meilleure possible est qu'il est le plus complet. «En utilisant la meilleure Forme, c'est-à-dire la Forme complète, en tant que modèle de ce qui est meilleur dans le monde intelligible se transfère *mutatis mutandis* dans le monde perceptible» (The Unique World of Timæus, *The Journal of the History of Philosophy*, 17, 1, 1979, p. 10).

maximal. L'union des deux repères de la création a augmenté le degré d'excellence du monde visible et en même temps son approche du modèle, ainsi qu'il a rendu possible l'introduction du repère qui représente même la création; il est l'intelligence, désignée à mettre en relief la beauté du tout. Dans l'enchaînement de repères, qui se fondent l'un sur l'autre, afin de réduire autant que possible l'imperfection inhérente à une création qui peut être affectée tant par l'énergie destructrice exprimée par l'envie, mais aussi soumise au devenir, l'intellect fait son apparition de pair avec son complément qui est l'âme⁵. L'âme s'impliquera partout dans l'univers, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, en suivant également la forme et le mouvement circulaire de celui-ci, en se présentant, comme tel, sous la forme parfaite d'une sphère. De là, émane la force transmise à lui par l'assimilation du bien, du beau et de l'intellect, qui la font semblable à un «Dieu bienheureux»⁶. Ici la perfection de la sphère, où l'état de bonheur du Dieu souligne l'approche maximale de la création visible de son modèle. Conformément à l'intention du Démonstrateur réalisée par une suite de renoncements successifs aux plus nuisibles et non-constructives imperfections, l'âme, en sa qualité de repère final de la création du monde visible, comprendra tant l'*exceptionnel*, sous la forme de l'existence indivisible identique à soi, que l'*habituel*, sous la forme de l'existence divisible qui se trouve dans les corps en développement. Elle se présentera comme l'entité indivisible d'origine divine, rationnelle, harmonieuse, complexe, entraînée dans un mouvement sans fin, caractérisée comme «la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles qui sont éternellement»⁷. Du point de vue psychologique-anthropologique, l'âme, qui est le résultat de cette ontogenèse complexe, qui embrasse le bien, le beau et l'intellect, imprimera à l'être humain en général un état de normalité qu'elle devra suivre au cours de son existence. Le revers de cet état va générer la suite de maladies de l'âme d'origine divine, mais localisée dans un corps imparfait dû tant à sa matérialité soumise au devenir, qu'au mal installé dans le monde, pour lequel existe l'âme.

La formation de l'âme par une intention bonne et par le soin d'éviter les formes du mal ontologique ou moral ne font pas l'objet de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, parce que l'*anthropos* surpris dans la diversité des relations pragmatiques qu'il entretient avec le monde précède les étapes propédeutiques exposées par Platon. Mais on rencontre même ici des échos de l'ontogenèse de l'âme, au moment où il fait son apparition dans l'intelligence de la création en tant qu'une entité supérieure, qui comprend tant d'éléments exceptionnels, divins, indivisibles, provenus de l'identité de soi du Démonstrateur, que

5. PLATON, *op. cit.*, 34b.

6. *Ibid.*, 34b.

7. *Ibid.*, 36e-37a.

d'éléments communs, provenus de l'existence divisible entraînée dans les corps en un processus de devenir. Cette dualité de l'âme a été transférée par Kant sur le *moi* de l'être humain. Dans son activité, il doit être conscient qu'il possède un côté nouménal, dans lequel le divers de l'expérience possible ne se retrouve pas; il est destiné à maintenir l'identité de la connaissance et se présente comme chose en soi. Dans celui-ci se reflète son origine supérieure, conforme au modèle platonicien. Au même temps, le moi possède encore un côté phénoménal, qui est l'objet de la perception; il représente l'être sensible, corporel, qui se connaît soi-même par l'expérience interne, au fur et à mesure que son intérieur est affecté par une diversité de sensations apparues dans le temps (simultanées ou successives), connues telles qu'elles apparaissent à soi. Par le temps, ainsi que par la diversité des sensations, ce côté du moi/âme kantienne est représentatif pour le modèle platonicien du devenir en général⁸. Mais ce qui est spécifique à l'idéalisme transcendantal kantien est la règle d'après laquelle est ordonnée la diversité des sensations; l'activité ordonnatrice conforme à une règle qui unifie les sensations fait possible la pensée en général.

3. L'âme et le sens interne. Dans le cadre tracé par l'incarnation des âmes dans un corps soumis également à la naissance et à la disparition, la *sensation* apparaît dans le *Timée* comme la première réaction du côté humain intérieur par rapport aux impressions intenses venues du monde visible désigné comme l'extérieur. Étant donné que nous ne maîtrisons pas la façon par laquelle se déclenche la réaction subjective par rapport à l'objet, et dans la mesure où elle est la plus simple réaction de la corporalité, Platon la considère comme étant donnée, ainsi que l'existence du corps et de l'âme⁹. Mais malgré ce vide cognitif laissé par la réaction du sujet, dont le rôle pourtant est décisif, quoique indéterminé, de l'âme est évident. On peut se rendre compte de cette collaboration du corps et de l'âme par l'exemple des sensations auditives, où le choc que l'air produit par les oreilles sur le cerveau et le sang est inévitablement transmis à l'âme. Le mouvement provoqué par le son est propagé entre deux organes d'importance du corps, qui sont la tête et le foie, et seulement son tracé entier par le corps et l'âme prend le nom d'ouïe.

Le *désir* est une manifestation sensible plus évoluée par rapport à la sensation, qui se forme à la base des sensations du plaisir et du déplaisir. Au cas où au désir s'ajouterait la crainte, la colère et d'autres manifestations sensibles intenses, elle devient une passion. Étant plus débordantes pour assurer une vie équilibrée, les passions, caractérisées comme une masse «tumultueuse et déraisonnable»¹⁰, doivent être dominées, afin de donner aux êtres la possibilité de

8. I. KANT, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 141.

9. PLATON, *op. cit.*, 61d.

10. *Ibid.*, 42d.

vivre conformément à la justice; dans le cas contraire, où les gens sont dominés par les passions, ils vivent conformément à l'injustice. Entre ces limites du quasi-principe donné par ce qui est juste, la vie morale est une vie équilibrée, dirigée par la raison au détriment de sens. Kant va équilibrer la vie morale par le principe exprès de la raison, qui est un principe du bien qui vient, aussi, à limiter les éléments sensibles. En attendant le principe, Platon a donné à l'être humain la possibilité de vivre conformément au quasi-principe moral-juridique donné par *ce qui est juste*, ainsi qu'à un repère d'importance de l'ontogenèse de l'âme, qui est le beau. S'il vit conformément à ces exigences, les répercussions se manifesteront tant dans le monde visible, que dans celui qui le précède. Dans le monde visible, la manifestation de la correspondance entre l'état présent et les attentes ontogénétiques a lieu par l'état de bien maximal que l'être humain peut sentir, qui est le bonheur. Supérieure à celui-ci est seulement la situation, où se trouvera le même être humain quand viendra le temps de finir sa vie et de retourner à ses origines, où il pourra mener une vie semblable à la pureté de ceux-ci. Dans le cas contraire, quand il ne respectera pas l'exigence de poursuivre l'identification avec le modèle par la domination de la diversité sensible par l'intellect, l'être humain sera pénalisé pour sa volonté faible, étant obligé de refaire son tracé ontogénétique. Au fur et à mesure que le mal persistera, la transformation embrassera la sanction correspondante à la faute et au mal spécifique qui a pris naissance en lui¹¹. ne suivant que par de transformations répétées, après l'expiation des maux qu'il a commis, l'âme de l'être humain faudra arriver à la forme initiale, qui est le meilleur état possible, parce qu'il représente le modèle.

Dans son *Anthropologie*, Kant établit aussi une relation de collaboration entre la *sensation* et l'âme qu'il excite ou impulse en sa qualité de faculté du sentir et du penser. Mais la sensation, en tant que réaction du sujet, n'est plus un vide cognitif. Elle est, pour Kant, déterminée comme un rapport de l'intuition externe à la faculté sensible du sujet. Quant à l'âme, elle apparaît dans cette étape comme *sens interne*. Dans cette hypostase, elle se fonde sur un rapport que Platon n'a pas eu expressément en vue, notamment celui de représentations (simultanées et successives) dans le temps. Elles se réfèrent à la capacité du sujet de s'imaginer une chose future qu'il a la possibilité de la réaliser par la détermination de ses propres facultés, spécialement de la volonté. De cette façon, se forme aussi le *désir (appetitus)*¹², par perceptions qui constituent l'expérience interne (soit vraie, soit apparente). Elle n'est pas déterminée directement par la sensation comme chez Platon, mais par la faculté de

11. *Ibid.*, 42c.

12. I. KANT, *op. cit.*, p. 251.



représentation qui embrasse la sensation. Au fond, elle a gardé pourtant les caractéristiques platoniciennes du désir, qui se forme autour du plaisir, qui va être approprié; pour cette raison, le désir sensible habituel est déterminé par Kant comme une inclination. Et aussi on rencontre la même origine dans le cas de la *passion* qui, bien qu'elle soit plus forte que le désir, elle est pourtant une inclination; mais elle peut être contrainte, difficilement ou pas du tout, par la raison du sujet. Entre le désir et la passion, Kant place une autre manifestation sensible, l'affection, qui est un sentiment de plaisir ou de déplaisir de l'état présent, qui ne permet pas la réflexion du sujet. Platon voit l'affection en général dans le même sens, en tant qu'effet de l'absence de réflexion et, en particulier, en tant que tentation du mal. La soumission du sujet aux affections ou aux passions est considérée par Kant une maladie de l'âme, vu que les deux sont violentes et repoussent la domination de la raison. L'affection repousse la domination de la raison par la sensation déchaînée, quand la tranquillité de l'âme est perdue (*animus sui compos*), en augmentant jusqu'à l'impossibilité de la réflexion. L'absence de l'affection qui n'est pas accompagnée par l'impulsion vers l'action est le flegme dans le sens bon, qui ne se prive pas de la réflexion calme; d'elle fait preuve l'homme courageux (*animi strenui*). À la différence de l'affection, qui est rapide et irréfléchie, la passion en tant que disposition de l'âme, qui appartient à la faculté du désir, elle a besoin du temps, afin d'atteindre son but; pour cette raison, même si la passion est violente, elle est quand même réfléchie. Celle-ci est la différence majeure entre ces deux manifestations sensibles, qui fait que l'affection ne peut pas co-exister aisément avec la passion, parce que, tandis que le premier agit aux regards, la deuxième la fasse à la dérobée. Pourtant, une différence majeure entre eux est bien des fois impropre, ce qui on réalise quand on invoque le cas du courage; il fait son apparition quand l'âme peut se mobiliser par réflexion, afin de dépasser un danger¹³. Il se fonde ici sur des principes et, pour cela, il est considéré une vertu. Quoique le courage soit une affection, du point de vue de la faculté sensible qu'il représente, il peut être éveillé même par la raison, et une pareille force morale prend le nom de vaillance. Dans le cas qu'on poursuit son devoir au prix du sacrifice de sa vie, la vaillance est considérée un courage légitime, étant accompagné par l'assentiment moral donné par sa conscience¹⁴.

4. Les désordres de l'âme psychologique-anthropologique. Platon explique les désordres possibles de l'âme en général en commençant par la situation antérieure à la relation normale ou falsifiée entre imagination et intellect, envisagée par Kant. Il commence par la cause de ces désordres, qui est la

13. *Ibid.*, p. 256.

14. *Ibid.*, p. 259.

situation existante après que le Démiurge avait tout ordonné, en renonçant en même temps à s'occuper de leur mal et portant cette tâche au compte des jeunes dieux. Ils ont accompli la création du Démiurge en procédant comme lui du principe immortel de l'être mortel, auquel ils ont ajouté des éléments matériels primes de l'univers, de sorte que ceux-ci lui soit retournés quand le tracé de l'être mortel par la vie visible aurait fini. Afin de maintenir cette dualité inévitable du monde créé, le principe immortel a été uni avec des éléments matériels d'une façon correspondante, notamment par des liaisons dépourvues d'indissolubilité (différentes de leurs correspondants divins). De cette différence du monde visible à l'égard de l'identité originaire a pris naissance le mal. Sa première manifestation a été la délimitation des mouvements circulaires de l'âme immortelle à la matérialité et à la limitation d'un corps, dont l'entretien produit des brèches dans ce mouvement circulaire par des entrées et sorties des fluides qu'elle nécessite et respectivement se dispensent périodiquement. L'interruption du mouvement circulaire de l'âme immortel placée dans un corps mortel a généré le désordre du comportement et l'irrationalité¹⁵, en menant à la perte du bon sens¹⁶; il peut revenir un jour, quand les préoccupations pour la nourriture nécessaire à l'entretien du corps ne l'assaillent plus et, comme telles, elles n'interrompent plus les mouvements initiaux de rotation de l'âme; elles reprendront leur trajet, le Même et l'Autre ne s'inscrivent plus en faux et l'homme peut refaire ses capacités intellectuelles.

Sauf la perte du bon sens, d'autres maux, qui peuvent troubler l'âme mortelle, sont les affections, qui, quoiqu'elles soient terribles par leur impact, elles sont pourtant inévitables; le premier d'entre eux est le plaisir, qui tente le mal¹⁷, suivie par les douleurs, qui éloignent du bien. Ceux-ci, comme d'ailleurs les déplaisirs en général, qui semblent être exclusivement des maladies de l'âme, proviennent cependant du corps et se répercutent sur l'âme; l'explication donnée par Platon se rapporte aussi à l'obstruction du mouvement circulaire de l'âme, mouvement qui donne, en fait, la règle du fonctionnement de l'âme. Son mécanisme physiologique se présente ainsi: les flegmes acides et salés ou les humeurs biliaires amères, qui vont à travers le corps et ne peuvent pas sortir déterminent les vapeurs à pénétrer les mouvements de l'âme, en la rendant malade. Quand ils se répandent dans tous les emplacements de l'âme en affectant même un d'entre eux, ils déterminent «toutes les variétés de la tristesse, du chagrin, de l'audace, de la lâcheté, de l'oubli, enfin de la paresse intellectuelle»¹⁸. Les plus graves états, où apparaissent ces manifestations proviennent

15. PLATON, *op. cit.*, 43a.

16. *Ibid.*, 44b.

17. *Ibid.*, 69d.

18. *Ibid.*, 87a.



de l'obstruction des facultés intellectuelles par les facultés sensibles, dont la possibilité doit être cherchée dans le mal ontologique. D'états pareils, duquel le mal ontologique est responsable, sont les plaisirs et les déplaisirs forts intenses éprouvés par quelqu'un qui a un plaisir ou bien un déplaisir très intense: il se concentre sur l'attraction et la répulsion de ceux-ci et il n'est plus attentif aux sens et aux jugements qu'il n'utilise pas correctement. De la sorte, se passe aux maladies de l'âme, qui sont dues aux affections et aux désirs excessifs qui ne peuvent pas être censurés par l'intellect. Le plus grave état d'entre eux est la *folie*, sur laquelle on dit qu'elle est la plus troublante par ses effets et non moins par les formes qu'elle prend, qui sont l'*exaltation* et la *bêtise*, qui posent l'être humain en de situations paradoxales. Quand l'âme est troublée et rendue malade par son corps ou quand les plaisirs qu'elle poursuit sont excessifs, à l'homme n'est pas reconnue sa maladie, mais il passe pour délibérément mauvais. Mais l'important est de délimiter la volonté, qui n'agit pas d'une façon libre des effets de la prédisposition déficiente du corps, car – dit Platon – «nul n'est vicieux volontairement»¹⁹, mais il devient mauvais malgré soi, dû soit à la prédisposition mauvaise de son corps soit à son éducation défectueuse²⁰. Les lacunes de l'éducation familiale sont intensifiées par un gouvernement incorrect de la cité, accompagné d'une propagande politique dommageable; ces facteurs peuvent dégrever l'individu humain du mal acquis, qui, dans ce cas, passe au compte de ses parents, qui ne l'ont pas mis sur le droit chemin. En l'absence du principe moral, qui aurait simplifié la vie de l'homme platonicien, la culture de la vertu et la libération des vices se diversifient dans une multitude de conditions familiales, sociales et politiques; elles lui sollicitent à s'orienter vers l'apprentissage et l'exercice permanent, afin d'achever son éducation²¹.

Tout d'abord, afin de consolider et de perfectionner la volonté de l'agent moral, Kant ne lui permettra pas à disperser ses efforts en dehors de la stricte poursuite de la loi. Mais une fois consolidée, on pourra prendre en considération aussi ces conditions extra-morales. Kant leur accordera un crédit progressif dans sa philosophie pratique. En général, il met la méchanceté de l'homme au compte de la méconnaissance du principe moral; mais tandis que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique* la méconnaissance du principe sera due à l'absence d'entraînement

19. *Ibid.*, 86e.

20. On peut inclure dans ce dernier cas ce que Thomas M. Tuoizzo nomme «l'entretien d'une certaine image de soi-même», qui produit le plaisir et la peine de la personne malicieuse (The General Account of Pleasure in Plato's *Philebus*, *The Journal of the History of Philosophy*, 34, 4, 1996, pp. 511-512).

21. PLATON, *op. cit.*, 87b.



des facultés pratiques, respectivement de la volonté et de la raison, dans la *Métaphysique des mœurs* et dans la *Religion entre les limites de la simple raison*, la méconnaissance du principe s'approchera plus du point de vue du *Timée*; dans les deux derniers la connaissance et la poursuite du principe seront stimulées aussi par le cadre social qui peut influencer la volonté. L'approche de Platon est même plus importante dans la *Religion*, où sera invoqué expressément le rôle moral de la prédisposition dans le choix du bien et du mal; pourtant ici on ne met pas l'accent sur la naturalité (respectivement sur la corporalité) de la prédisposition et on n'insiste pas sur l'influence de l'organisation politique sur la formation morale de l'individu, due au fait que le principe moral, quoiqu'il puisse être stimulé par de facteurs extérieurs, parmi lesquels le plus important est politique, il est toutefois inconditionné, parce qu'il se donne soi-même la loi.

La témérité et la peur sont considérées par Platon deux conseillères imprudentes, nommées ainsi parce que, en fait, ils sont des affections comme les autres plaisirs et déplaisirs; l'ardeur guerrière et difficile d'être ralentie, l'espoir qui peut conduire à l'égarement, ainsi que la sensation irrationnelle et le désir dépourvu de discernement peuvent s'associer à chacune de ces affections. Elles caractérisent le genre des êtres mortels, mais elles ne lui sont pas nécessaires. Ayant le désir de n'affecter pas le côté divin de l'âme au-dessus de la limite nécessaire, les dieux ont séparé le côté mortel du côté immortel; le signe physique de cette intervention est la séparation de la tête du corps par la gorge, où la partie mortelle de l'âme est arrivée à la poitrine ou au thorax et la partie immortelle au-dessus d'elle. Ici a été faite encore une séparation, vu qu'une partie de l'âme immortelle est plus noble que l'autre; par conséquent, dans le thorax les Dieux ont fait le diaphragme, en vue de séparer les deux parties de l'âme mortelle²². La partie de l'âme avide de nourriture et de boisson, ainsi que de tous les désirs du corps se trouve entre le diaphragme et le nombril, et sa nature inférieure le fait difficile à l'éducation. Elle est dépourvue de la faculté d'avoir des opinions, de raisonner et de comprendre, mais elle possède seulement la faculté d'avoir des sensations plaisantes et déplaisantes associées aux désirs. Quoique cette âme soit toujours soumise aux affections, pourtant elle ne connaît pas leur nature et elle n'a aucune initiative, parce qu'elle lui manque la capacité du mouvement de soi²³. En sa qualité d'âme inférieure, en proie aux désirs, elle est incompatible à la faculté de l'intellect; la collaboration du premier ne tend pas que vers un organe corporel comme le foie, qui vient de le sanctionner par des réactions spécifiques. L'intellect a la capacité de les faire face, et alors la partie de l'âme qui se trouve à côté du foie commence à co –

22. *Ibid.*, 70a.

23. *Ibid.*, 77c.

opérer, en préparant une nuit propice à la prédiction par de rêves (du moment que le raisonnement et la réflexion ne s'exercent plus). Dans cette partie inférieure de l'âme se trouve la faculté divinatrice, qui vient à compléter la connaissance de la vérité. Le Démonstrateur l'avait accordée aux mortels, en vue de corriger et d'accomplir leur genre²⁴, mais il leur a accordé ce don seulement dans leur état de sommeil ou de maladie; dans leur état normal, quand l'homme peut maîtriser ses facultés cognitives²⁵, il n'est pas ni inspiré, ni doué de la prémonition, à l'exception du sommeil, quand son intellect est bloqué et son imagination peut se manifester à son bon gré. Kant retiendra cet appendice cognitif de la prévision, tant dans l'état de veille que dans l'état de sommeil, auquel il accordera un rôle plus important que Platon, mais il motivera cette position inférieure par l'incertitude apportée par le jeu non contraint de règles de l'imagination (d'une façon semblable à la loi d'unification de la diversité des sensations). La nature du foie est favorable à la stimulation de la prévision, parce qu'il est un sort de miroir de l'évolution de la vie individuelle; à cause de cette raison, on dit que, quand un homme est vivant, les signes de son foie sont relativement clairs, tandis que, quand il meurt, les signes divinatoires deviendront obscurs et inintelligibles²⁶. La dotation du corps humain de l'estomac et de l'intestin, qui le traverse en tant que réceptacle de l'excès de nourriture est due au fait que l'imperfection des êtres mortels pourrait se dégrader avec la satisfaction plus rapide aux aliments, qui serait reprise peu après, en menant ainsi à la seule préoccupation pour la nourriture; elle porte à l'avidité, en mettant de côté la chance offerte par sa partie divine, qui est son âme, de donner suite à la philosophie et aux dons des Muses. On voit que tant Platon que Kant admettent le manque d'homogénéité de la fonction cognitive de l'âme; la différence d'entre eux est que, tandis Platon, conformément à son idée ontogénétique, ne l'aborde pas et ne l'hierarchise pas qu'en fonction du corps, dans lequel il est incarné, où sa partie supérieure est celle qui correspond à l'organe de la pensée et celle inférieure qui correspond aux désirs primaires, pour Kant l'âme est l'entité, auquel une localisation corporelle déterminée fait défaut, mais qui présente des hypostases comme le moi et le sens interne, dont les fonctions sont correspondantes à leur finalité cognitive, qui ne peuvent pas descendre sous le niveau de la réflexion.

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant présente le sens interne comme l'organe, par lequel l'homme peut sentir, correctement, en général, l'intérieur. Mais il peut le sentir aussi distors, quand l'*exaltation* et la *clairvoyance* se frayent passage; dans ces deux cas, l'être humain prend son

24. *Ibid.*, 71e.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, 72c.

imagination en tant que sensation ou inspiration, et ses phénomènes internes passent pour de phénomènes externes, dont la cause n'est pas lui, mais un autre être supérieur. Tous les deux sont considérées *maladies de l'âme*, étant donné que le sens interne ne reçoit pas les représentations sensibles de l'expérience, mais des «jeux» de l'imagination passent pour de représentations sensibles. Fictions délibérées sont prises ici pour dévoilements de l'âme²⁷. Kant les nomme des rêves dans l'état de veille, parce que l'homme même est celui qui introduit dans son âme ce qu'il prétend de trouver là. Il considère que la fiction involontaire, qui se produit par le rêve, quoiqu'elle ne nous aide pas à déduire une règle du comportement humain (règle valable seulement dans l'état de veille), pourtant elle achève notre perspective sur la nature humaine²⁸. À côté de cette façon de préfigurer le futur, Kant admet encore deux pareilles formes auxiliaires de connaissance: elles sont le pressentiment (*praesensio*), qui dévoile le sens caché de ce qui n'est pas encore présent, et la prévision (*praesagatio*), où la fiction est réduite par la conscience du futur provoquée par la réflexion sur la loi de la causalité des événements²⁹. Si Platon attribue à l'âme inférieure, non-réflexive, ces formes de lier le présent à l'avenir, Kant accorde une valeur cognitive pareille à ces sorts de manifestations, en montrant sa méfiance dans leur résultat: le pressentiment est taxé par lui comme une chimère, parce qu'elle serait un sentir, qui se manifesterait avant d'avoir son expérience. Pourtant son rôle dans la connaissance n'est pas tout à fait négligeable, mais il doit être pris en considération, uniquement du point de vue d'un rapport causal fondé sur des jugements provenus de concepts obscurs; dans ce cas on devrait procéder à la clarification de ces concepts, afin d'avoir une influence positive dans la connaissance. De même devrait procéder au sentiment d'inquiétude qui apparaît avant son objet, sentiment qui devrait avoir certaines causes physiques qui pourront être déterminées, quoique son objet reste indéterminé. Une autre forme, par laquelle l'âme apporte le futur dans le présent, est la divination; elle est une inspiration dépourvue de cause naturelle, mais douée d'une cause surnaturelle qui peut être Dieu lui-même. Soit que ces connexions faites par l'âme sont réelles, soit qu'elles ne sont qu'imaginaires, l'âme se présente comme une faculté active, qualité qu'on rencontre à toutes les trois formes de l'âme platonicienne.

5. Les maladies des facultés de connaître. L'âme est, chez Platon, une faculté, dont l'activité est fondée ontologiquement. Le mouvement de l'univers, dans lequel elle est entraînée, a la capacité de la renforcer par

27. I. KANT, *op. cit.*, p.161.

28. *Ibid*, p. 187.

29. *Ibid*.

l'exercice permanent et, tout au contraire, de l'affaiblir une fois qu'il vient de cesser. L'âme, qui se trouve dans la partie supérieure du corps, celle qui a été donnée à l'homme par la divinité, qui le guide, est caractérisée comme sa partie divine; elle soutient sa tête, qui est la souche de l'être, celle qui rend le corps droit vers le lieu de sa création. D'ici provient l'amour pour l'enseignement et la vraie sagesse, où on arrive par l'exercice des facultés intellectuelles, qui oriente la pensée vers ce qui est immortel et divin, duquel on peut se partager, afin d'arriver à la vérité³⁰. Par cette partie de l'âme, l'homme devient immortel et, s'il serait toujours préoccupé de la partie divine de lui, on dit qu'il sera très heureux, parce qu'il réalisera l'intention de son Créateur. Pour achever cet état de spiritualité très élevé, il doit se mettre en accord avec les pensées et les révolutions de l'univers, parce que seulement de cette manière il peut devenir l'expression de la vraie vie offerte aux mortels par les immortels³¹. Et il est l'expression de la vérité, parce qu'il est aussi l'expression du bien, qui lui a donné naissance.

Les deux se trouvent dans une relation indissociable à l'existence du beau qu'ils ont préparé et de pair avec le modèle peut être recrée dans le monde visible. (La partie opposée à celle génératrice de la vérité et du bien, par laquelle l'homme se contente de cultiver ses desirs et ses ambitions, le détermine à penser seulement à ce qui est mortel, en lui consolidant cette qualité complémentaire à la première.). Celui-ci se reflète sur la beauté de l'être vivant, qui se manifeste par proportion. C'est un grand malheur de l'être humain l'imperfection de ses facultés cognitives, qui déterminent seulement la perception des proportions mineures, tandis que les plus significatives proportions lui restent inaccessibles. Une telle proportion accessible mais dépourvue de signification pour la liaison du bien et du beau est celle d'entre le corps et son âme³²; son revers représente une disproportion qui attire des dysfonctions et des maladies. Quand l'âme est plus forte et plus débordante que son corps, elle l'accable d'un grand nombre de maladies, et alors l'utilisation de l'intelligence devient fatigante. Tout au contraire, quand un corps grand et plus fort que son âme est doué d'une intelligence faible et insignifiante, les mouvements de la plus forte partie affaiblissent l'âme, en le rendant «stupide, difficile à instruire et prompt à l'oubli», et donnant lieu à la plus affreuse maladie qui est la bêtise³³. Le remède

30. PLATON, *op. cit.*, 90c.

31. *Ibid.*, 90d.

32. Dans *La musique dans l'œuvre de Platon* (Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 347), E. Moutsopoulos aborde la multitude des aspects de l'harmonie et de la proportion entre l'âme et le corps. Voici un d'entre eux : «L'homme idéal de Platon est imprégné de l'harmonie imposée par la musique et la gymnastique du corps et de l'âme et procurant la santé corporelle et psychique. Bref, le rôle de l'harmonie est de présider partout ».

33. PLATON, *op. cit.*, 88b.

à cette maladie est la concordance du mouvement de l'âme avec celui du corps et inversement, de la sorte que ni l'un ni l'autre ne s'importune réciproquement, afin de maintenir la santé et l'équilibre. C'est ainsi que l'homme arrive à être également bon et beau, correspondant à la forme de l'univers. Quand son corps est affecté par de substances, qui entrent en lui ou de celles extérieures à lui et devient malade, s'il ne se défend en aucune façon, elles le domineront, et il périra, à cause de sa propre inactivité. S'il prend garde à sa génératrice, qui est l'univers et s'il ne laisse pas son corps dans l'inactivité en le maintenant toujours en mouvement et stimulation, il réussira à équilibrer ses mouvements internes aux celles externes, de sorte que les maladies ne réussiront pas à affecter son corps³⁴. En mettant entre parenthèses les influences cosmiques et surtout celles du mal ontologique sur les maladies de l'âme, les causes internes que Platon attribue aux mauvaises de l'âme par le mouvement de celle-ci reflété sur les facultés de connaître sont localisées dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*³⁵ dans les facultés de connaître et se présentent comme des «erreurs» du fonctionnement. C'est pourquoi Kant considère que ceux-ci caractérisent seulement les adultes, parce qu'elles s'étendent à mesure que les germes physiques se développent³⁶. En mettant l'accent sur les fonctions des facultés, les maladies de l'âme apparaîtront à Kant beaucoup plus nombreuses qu'à Platon, conformément à toutes les facultés cognitives et aux relations fausses qu'elles peuvent entretenir. D'abord on a à faire, comme chez Platon, aux faiblesses mineures de l'âme, qui sont la tristesse ou l'hypochondrie, où le malade est conscient de l'enchaînement de ses idées, mais sa raison est trop faible pour les corriger (comme on l'a vu, Platon les nomme purement et simplement des affections). L'hypochondre découvre certaines sensations corporelles qui donneront lieu, d'après lui, à un mal physique, duquel on a peur. Mais comme l'hypochondrie n'est qu'une maladie, le mal n'est ici qu'imaginaire. Due à la dysfonction de son imagination, l'hypochondre lie certains sensations ou maux physiques réelles à d'autres qui ne sont pas qu'imaginaires; dans ce cas, la maladie de l'âme est associée à une maladie de l'imagination, qui se manifeste par gaieté, rire débordant et possiblement par une intelligence vive. Les humeurs changent rapidement et ils sont accompagnés d'affection (*raptus*). Si la faculté du jugement et la faculté de la raison sont affectées, l'hypochondrie devient irrationalité et absurdité. L'*irrationalité (insania)* est une perturbation de la faculté du jugement, où les analogies incompatibles affectent le plus l'âme; elle prend naissance, qui est due à une collaboration

34. *Ibid.*, 88c.

35. I. KANT, *op. cit.*, p. 202.

36. *Ibid.*, p. 217.



défectueuse de l'imagination avec l'intellect, ainsi que des choses séparées se présentent comme étant unies. L'irrationalité de cette façon, ainsi que la démence involontaire, peut se réjouir de créativité, étant donné qu'elle est stimulée par une grande diversité de représentations et relations étendues entre concepts. On dit qu'elle est une aliénation partiellement méthodique³⁷. L'*absurdité* (*vesania*) est, comme l'hypochondrie, une maladie de la raison. Mais elle n'accepte pas l'orientation de l'expérience d'après des principes, en suivant ses propres principes que l'expérience ne peut pas contrôler. Pour cette raison elle est considérée comme une irrationalité positive, où l'âme est transformée et, d'une façon correspondante, elle voit les objets de sa propre façon. Cette maladie est éloignée ou aliénée de la faculté commune à tout homme sain: *sensorio comuni*, qui favorise l'unité de la vie. Pour cette raison, le malade croit qu'il entend ce que tous les autres ne comprendront pas, c'est à dire l'incompréhensible (comme la quadrature du cercle, la conception du mystère de la Trinité, *perpetuum mobile*, la découverte des forces suprasensibles de la nature). L'absurdité est considérée représentative pour le genre systématique d'aliénation³⁸, étant donné que les forces de l'âme, quoique affectées, elles sont pourtant coordonnées dans un système, comme une conséquence du fait que la nature, même dans ces cas de déficience majeure, peut produire un principe d'unification, afin que la faculté de penser, qui agit seulement subjectivement (et, donc, ne peut pas arriver à la vraie connaissance) ne reste pas inactive. La *folie* (*amentia*) est, aussi comme chez Platon, le manque d'une capacité (aussi comme la bêtise ou l'exaltation); dans le cas présent elle est un manque de perspicacité. Mais, par rapport à Platon, Kant lui associe la perfidie ou la malice, par laquelle elle attire la pitié ou le sarcasme. La folie se caractérise par l'incapacité de réaliser la connexion nécessaire des représentations, qui fait possible l'expérience. Kant est d'avis que le sexe féminin est plus prédisposé à cette maladie, nommée aussi *aliénation tumultueuse*, à cause du débit verbal et de l'imagination prodigieuse, duquel il fait preuve. La *bêtise*, à la différence de son correspondant platonicien caractérisé par une disproportion entre le corps et l'âme, est, chez Kant, l'indisponibilité de l'âme caractérisée par la disproportion entre les buts à la valeur et ceux dépourvus de valeur³⁹. Rapportée au but et à la valeur, la bêtise, qui initialement est une maladie individuelle, se reflète finalement sur le genre humain entier. Kant considère que l'appréciation de soi comme bêtise, donc le dédain permanent ou occasionnel, s'il est accompagné de la haine, offense l'humanité comme telle et, donc, tous les gens en partie, quoiqu'elle ne soit manifestée à

37. *Ibid.*, p. 215.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 202.

l'égard d'aucun d'entre eux. Si elle est limitée seulement à soi, la bêtise porte atteinte à soi, en agissant contre son propre but ou intérêt légitime. La *démence* (*dementia*) est le trouble de l'âme qui, aussi comme dans les deux cas antérieurs, l'imagination entretient une relation fausse à l'entendement. Plusieurs fois une intelligence remarquable, qui fait preuve de conformité avec les lois formelles de la pensée en vue de l'expérience, est falsifiée par une imagination poétique déchainée, où ses propres représentations passent pour des perceptions⁴⁰. Associée à l'affection, elle peut devenir *folie furieuse*, mais, dans le cas, où elle est involontaire, elle peut être intéressante, en constituant une limite du génie; l'affection mineure de l'intellect prend le nom d'*exaltation*. Platon, comme on l'a vu, quoiqu'il ait une aire plus restreinte de dysfonctions psychologiques-anthropologiques de l'âme, s'est montré plus dur à l'égard de l'exaltation quand il l'a subordonnée à la folie (à côté de la bêtise), qu'il considère la maladie la plus troublante de cet organe. Il est possible que l'indulgence, de laquelle jouissait l'exaltation aux yeux de Kant soit due à un esprit exalté de son temps, mais doué en compensation de facultés cognitives d'exception, comme a été Swedenborg.

À côté, de ces maladies qui peuvent être acceptées plus aisément par la communauté humaine, dues au fait que les facultés de connaître peuvent être activées en quelque sort, se trouvent ceux, auxquelles les facultés de connaître ont atteint la limite inférieure d'inactivité. Une d'entre eux est la *niaiserie*; elle est une faiblesse de l'âme qui fait que la force vitale soit impropre à l'utilisation animale ou qui donne seulement la possibilité d'imiter mécaniquement des actes extérieurs comme les animaux. Elle n'est pas considérée par Kant une maladie de l'âme, mais plutôt une déficience⁴¹. Le *niais* (*hebes*) n'assimile rien et, pour cette raison, il n'est pas capable d'instruction. À l'*imbécile* et à l'*irrationnel* la faculté de jugement fait absolument défaut, en vertu de quoi il ne peut pas exercer aucune occupation.

Ce que ces différentes sortes d'aliénation de l'âme ont en commun n'est pas la dysfonction totale des facultés de connaître, mais le manque de censure, qui mettrait l'aliéné en relation avec les autres membres de la communauté, afin de partager les mêmes valeurs. Kant met ce défaut au crédit de la perte du sens commun (*sensus communis*), en faveur du sens propre logique (*sensus privatus*). Par cette inversion, la subjectivité de l'habitude ou de l'inclination pourrait être prise comme un élément objectif, en donnant libre cours à l'apparence⁴². En vue d'éviter l'apparence, il considère que le jugement personnel doit être rapporté à l'intellect des autres gens et au jugement public, en tant qu'une

40. *Ibid.*, p. 215.

41. *Ibid.*, p. 212.

42. *Ibid.*, p. 219.

preuve d'équilibre phycho-physique, ainsi qu'une possibilité subjective de vérifier, si le jugement personnel est correct. L'adoption de cette stratégie nous détermine à croire que du moins quelque unes d'entre les maladies de l'âme sont réversibles, et notamment ceux auxquels le jugement peut être utilisé, en acceptant la comparaison avec les autres. Elle est différente du jugement fait en public avec ses propres représentations, par lequel le malade n'a pas la possibilité de corriger ses idées. Platon admettait, aussi, la réversibilité de désordres de l'âme, mais il ne la mettait pas directement en dépendance des forces du malade, mais d'un élément ontogénétique, notamment de la règle de fonctionnement de l'âme, qui est aussi le mouvement circulaire, qui la dirige. Mais d'une manière indirecte, l'activité individuelle, par laquelle l'homme même pourra exercer un contrôle sur les mouvements de rotation de l'âme par la culture de ses propres capacités intellectuelles, unit le point de vue platonicien de l'autocontrôle kantien du jugement personnel.

Rodica CROITORU
(Bucarest)



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



Ο ΔΥΪΣΜΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ ΤΙΜΑΙΟ. ΚΑΝΤΙΑΝΟΙ ΑΠΟΗΧΟΙ

Περίληψη

Ἐξετάζεται, σὲ αὐτὸ τὸ κείμενο, ἡ δυαδικότητα τῆς ψυχῆς στὸν πλατωνικὸ *Τίμαιο* καὶ στὴν Ἀνθρωπολογία ἀπὸ πραγματολογικῆς ἀπόψεως τοῦ Κάντ. Στὸν Πλάτωνα, εἴτε παρουσιάζεται κάτω ἀπὸ ἓνα ὄντολογικὸ πρίσμα, ὅπου καὶ ἐντάσσεται στὴ δημιουργία τοῦ σύμπαντος, εἴτε κάτω ἀπὸ ἓνα ψυχολογικὸ-ἀνθρωπολογικὸ, ὅπου καὶ ἐντάσσεται στὸ ἀνθρώπινο σῶμα, διαθέτοντας δὲ διάφορες λειτουργίες καὶ δυσλειτουργίες. Στὸν Κάντ, ἡ ψυχὴ ποὺ συντονίζει τὶς γνωστικὲς δυνάμεις μπορεῖ νὰ εἰδῇ ὡς ἓνα εἶδος προέκτασης τῆς ὄντολογικῆς πλατωνικῆς ψυχῆς. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ψυχολογικὴ-ἀνθρωπολογικὴ ψυχὴ, παρουσιάζει, ὑπὸ τὴν ιδιότητα τῆς αἰσθητηριακῆς καὶ λογιστικῆς δυνάμεως, ὁρισμένες λειτουργίες καὶ δυσλειτουργίες, τὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων τοῦ *Τιμαίου* ἀποδίδει στὴν ἴδια δύναμη. Ταυτοχρόνως, ὅμως, τῆς ἀποδίδει καὶ ἓνα μεγαλύτερο πεδίο, ἀπότοκο τῆς πολλαπλότητας τῶν σχέσεων ποὺ πιθανὸν διέπουν τὶς δυνάμεις τοῦ γνωρίζειν.



Rodica CROITORU
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

