



Revista Archai
E-ISSN: 1984-249X
archaijournal@unb.br
Universidade de Brasília
Brasil

Laurent, Jérôme
L'ANIMALITE DE L'HOMME SELON PLATON
Revista Archai, núm. 11, julio-, 2013, pp. 79-90
Universidade de Brasília

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161977009>

- Comment citer
- Numéro complet
- Plus d'informations de cet article
- Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique
Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal
Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

L'ANIMALITE DE L'HOMME SELON PLATON

Jérôme Laurent*

LAURENT, J. (2013). L'animalité de l'homme selon platon. *Archai*, n. 11, jul-dez, p. 79-90.

RÉSUMÉ: L'homme est un animal extraordinaire selon Platon, mais il est bien un animal. Il faut donc maîtriser et domestiquer l'animalité de l'homme. Le cas de l'alimentation montre l'importance des pulsions animales en l'homme. L'animal n'est pas l'autre de l'homme, mais l'une de ses possibilités.

MOTS-CLÉS: animal, homme, dieu, nourriture, réincarnation, Platon.

ABSTRACT: Man is a prodigious animal, but yet he is an animal. So we have to get our animality under control. The example of food shows the crucial importance of animal urges in human psychology. Animal is not the other of Man, but one of his own possibilities.

KEY-WORDS: animal, man, god, food, metempsychosis, Plato.

* Université de Caen-Basse-Normandie, Caen, France

1. Les Anciens admiraient la rationalité des migrations des grues et donc leur « sagesse », voir Elie, *La personnalité des animaux*, livre III, 13 ; Aristote range cet oiseau parmi les animaux « politiques », aux côtés de l'homme, l'abeille et la fourmi (voyez *Histoire des animaux*, I, 1, 488a7-8).

2. L'auto-glorification, même pour des motifs non futiles, est moquée par Platon ; voir *Théétète* : « Que l'on se glorifie d'une série de vingt-cinq ancêtres [...] lui [le philosophe] ne voit là que des chiffres étrangement mesquins (*mikrologia*). » (175a5-b1, trad. A. Diès) et *Philèbe* : « Tous les sages s'accordent pour s'exalter, à vrai dire, eux-mêmes en affirmant que l'intellect est le roi de notre univers et de notre terre. » (28c6-8, trad. A. Diès).

« Il est juste de plaider même la cause du loup. »

Phèdre, 272c.

Dans un texte célèbre du *Politique*, l'Étranger reprend le jeune Socrate sur sa façon maladroite de procéder à une dichotomie à propos de l'élevage des troupeaux et lui dit ceci :

— [...] Il y a, disais-tu, deux sortes d'animaux, la première, l'humaine, la seconde, d'autre part, <qui englobe> en son unité la totalité des bêtes.

— Le jeune Socrate : C'est la vérité ! — L'Étranger : Dès lors il fut, à cet instant, visible pour moi, que, en mettant de côté une partie, tu te figurais avoir laissé, pour constituer le reste, un genre unique (*genos hen*), qui comprendrait, lui, la totalité de ce qui restait ; et cela, parce que tu étais à même, en appelant cela "des bêtes", d'appliquer le même nom à la dénomination de tous ces êtres. — Encore là, c'est bien ce qui se passait ! — Or, ô vaillant sans égal, peut-être bien, à ton exemple, tel autre animal supposé, je pense, intelligent, ainsi la grue à qui l'on fait cette réputation¹, ou encore quelque espèce analogue, opposerait-il à tout le reste des animaux, ce qu'un même nom lui sert pareillement à désigner, savoir l'unité du genre "grue" ; puis, en se prenant soi-même pour objet de vénération², ne

désignerait-il pas par aucun autre nom sinon celui de “bêtes” (*thèria*), tous les autres animaux pareillement, une fois qu’il les aurait rassemblés, y compris les hommes, dans un même groupe? (*Politique*, 263c4-d9, trad. L. Robin [légèrement modifiée])

Ce texte nous invite à la plus grande prudence quand il s’agit de parler des animaux comme d’un groupe homogène dont nous serions clairement séparés, nous les hommes ; même Descartes qui semble pourtant l’un des plus chauds partisans de la dichotomie homme/animal fait preuve de retenue dans la lettre à Morus du 5 février 1649 où il écrit : « Quoique je regarde comme une chose démontrée qu’on ne saurait prouver qu’il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu’on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l’esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s’y passe. » (Adam-Tannery, III, 884-885) On ne peut pas prouver que l’animal pense, mais on ne peut prouver davantage qu’il ne pense pas.

Platon, le temps d’une mise en garde, se met en pensée dans le cœur de la grue, et imagine qu’elle pourrait être, si je puis créer le mot, « géranocentrique » comme l’homme est « anthropocentrique » : mesure de toutes choses, protagoréenne sans le savoir, la grue dirait peut-être que rien de ce qui est grue ne lui est étranger, mais tout aussi bien que tout ce qui n’est pas grue — qui lui est étranger — est une seule sorte de vivant, le « non-grue ».

Si Platon accepte bel et bien que l’homme soit un animal à part, un animal extraordinaire que l’on peut isoler des autres, il ne le fait pas toutefois au nom d’une « anthropolâtrie », et d’autre part il refuse qu’il y ait une unité indifférenciée du genre animal. La suite du *Politique* distingue ainsi les animaux que l’on peut domestiquer et les autres (264a), les animaux aquatiques et les animaux terrestres (264d). Quant au refus de la « vénération de soi », il est, comme on sait, constant chez Platon et c’est l’un des points d’opposition à Protagoras. La référence au livre IV des *Lois* s’impose ici : « Pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, je pense, que ne l’est, prétend-t-on l’homme. » (IV, 716c4-6, trad.

É. des Places) Les affaires humaines n’ont de prix qu’en se rapportant à cette mesure universelle et éternelle qu’est le divin.

L’animal en l’homme

Or le questionnement platonicien n’oppose pas d’entrée de jeu une « essence humaine » pure de toute animalité et une « essence animale » globale et sans diversité. Il peut y avoir une continuité de l’homme aux « autres animaux », mais la vocation de l’homme est de quitter sa propre animalité, ou plutôt de la domestiquer, pour qu’elle se rapporte elle aussi à la divinité mesure. Selon Platon, l’homme n’est pas une fois pour toutes et par essence un animal distinct des autres, mais c’est un animal qui choisit d’être différent des autres animaux et y arrive par la vertu et la pratique de la philosophie. Au début du *Phèdre*, renonçant à la pratique de l’exégèse de la mythologie à propos de l’enlèvement d’Orithye par Borée, Socrate explique ceci :

Voilà donc pourquoi je dis “au revoir” à cet exercice, m’en reportant sur le sujet à la tradition. Je le déclarais à l’instant : ce n’est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même. Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d’orgueil que Typhon³ ? Suis-je un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui n’est pas enfumé <d’orgueil>? (*Phèdre*, 230a1-6, trad. L. Brisson)

Important les êtres fantastiques de la mythologie dans sa vie intérieure, Socrate oppose deux types : celui de la « bête » complexe et emportée et celui de l’animal paisible et simple. Selon une figure chiasmique, le compliqué va avec les désirs et la sérénité avec la simplicité : on pourrait encore y voir une rivalité entre le multiple et l’unité. Socrate ne traduit pas le « connais-toi toi-même » en « quel homme suis-je ? » ou « qui suis-je ? », mais en « quel sorte de vivant suis-je ? ».

Toujours dans le *Phèdre*, la réponse qu’apporte le mythe de l’attelage ailé pour décrire la nature de l’âme montre que l’âme n’est ni absolument simple, ni extrêmement complexe : une structure triadique

3. Victor Cousin traduit : « un monstre plus compliqué et plus furieux ». La traduction est justifiée par l’usage (unique chez Platon) du terme « *teratologia* » en 229e1. Platon, qui a su décrire si vivement la monstruosité du tyran au livre VIII de la *République*, a peu parlé des monstres. On trouve dix-sept occurrences du terme *teras* dans ses dialogues.

4. Voir *Phèdre*, 246a-c et 253d-254e.

5. Il en est de même pour les discours sophistiques dont le début du *Phèdre* et les premiers discours du *Banquet* nous donnent une parodie.

6. Voir, sur ce point : LAURENT, 2006.

7. WOLFF, 1997, p. 158, note 1.
8. Voir, sur ce thème : LONG, 1948 ; et : LAURENT, 1999.

9. Voir *Ménon*, 81c : « En tant que l'âme est immortelle et qu'elle a eu plusieurs naissances, en tant qu'elle a vu toutes choses, aussi bien celles d'ici-bas que celles de chez Hadès, il n'est pas possible qu'il y ait quelque réalité qu'elle n'ait point apprise. » (trad. L. Robin).

10. Voir *Lois*, IX, 870d, 872d-e et X, 904b-d.

11. Voir *Phèdre* : « c'est alors une loi que, à la première génération, elle ne s'implante en aucune forme de bête (*mè phuteusai eis mēdēman thērion phusin en tēi prōtēi genesēi*) ; mais au contraire que celle qui aura vu le plus [de la vérité de l'être], s'implante dans une semence productrice d'un homme destiné à devenir un ami du savoir, ou un ami de la beauté, ou un homme cultivé et connaisseur des choses d'amour ; que l'âme de second rang vienne donner naissance à un roi [...] » (248d-e, trad. L. Robin).

permet d'en rendre raison, et dans cette structure – celle d'un attelage – deux éléments, le *thumos* (l'ardeur) et les *epithumiai* (les désirs liés au corps) sont figurés par des chevaux⁴. Henri Maldiney, à propos du *Phèdre*, parle de la puissance symbolique de la figure du centaure, symbole de sagesse où l'animal est paisiblement associé à l'humain :

La sagesse du centaure est à la fois humaine et vitale. Aussi le centaure Chiron est-il l'éducateur mythique d'Achille. Dans le *Phèdre* de Platon, le bon cheval représente le *thumos* au service du *noûs*, le mauvais cheval les *epithumiai*, les passions d'en bas. (MALDINEY, 1973, 2012, p. 32, note 2)

On le voit, Platon ne renonce pas purement et simplement à la mythologie : ce qu'il condamne, loin de le supprimer, il le transforme et l'intègre à son propre discours⁵.

À l'image du char ailé, Platon substitue, au livre I des *Lois*, une autre image, celle d'une marionnette tirée par trois fils, le fil d'or de la raison et les fils de fer du plaisir et de la douleur⁶. La structure présente encore trois termes, mais le couple plaisir/douleur ne se superpose évidemment pas à celui du cheval blanc et du cheval noir. On pourrait dire cependant que les deux fils de fer et leur impérieuse traction correspondent à l'animalité des deux chevaux avec la variété de possibilités que représente leur dualité. L'animal chez Platon se dit de façons multiples et cette multiplicité se retrouve dans la composition de l'âme humaine : il y a du loup parfois en l'homme, parfois de l'agneau ou de l'abeille... Sans doute « animal » n'est pas une traduction parfaite pour le terme *dzōon*, comme Francis Wolff l'a noté en faisant remarquer que le terme vaut pour les vivants que sont ce que nous appelons les « animaux », mais aussi pour l'homme et le dieu⁷. C'est pour cela qu'il propose le terme d'« animé », selon l'usage désormais répandu de substantifier des adjectifs ; Cousin parle, lui, d'« être animé ». Il me semble néanmoins que les traductions par « animal » ne sont pas entièrement fautives, et pour limiter mon propos, mon exposé portera sur la compréhension platonicienne de ce que dit le

mot *thērion*, la « bête ».

L'homme est une bête parmi d'autres bêtes, une bête qui vit en troupeau et qui est mue, le plus souvent, comme les autres bêtes par le plaisir et la douleur. Dès lors rien n'interdit que l'âme humaine puisse se réincarner en un autre « animal », si du moins on accepte les preuves multiples de son immortalité données dans le *Phédon* et la *République*.

La thèse selon laquelle l'âme immortelle change de corps, ce que l'on appelle la métempsycose ou la métensomatose⁸, est présentée dans six dialogues ; dans deux de ces dialogues, le *Ménon*⁹ et les *Lois*¹⁰, les transformations en animaux ne sont pas évoquées, elles le sont, en revanche, dans les quatre autres, le *Phédon*, la *République*, le *Timée* et le *Phèdre*¹¹.

Le statut de la réincarnation (comme, à vrai dire, celui de la Réminiscence) dans la pensée de Platon a été jugée régulièrement de façons assez opposées : soit on y voit un « simple mythe » et donc, selon certains interprètes, un discours de second ordre, voire un badinage ; ainsi, parlant des récits du *Timée* et du *Phèdre* sur la naissance en un corps humain (la « chute de l'âme »), Boutroux conseillait à ses élèves de l'ENS en 1878 : « Tout mythe platonicien a sans doute un sens philosophique, mais il ne faut pas le poursuivre dans les détails. Ce serait se donner une peine inutile, infructueuse » (BOUTROUX, 1990, p. 45) ; soit on y voit une croyance réelle et une pièce essentielle du système.

Le doute peut être permis si l'on suit l'embarras de Socrate dans l'*Apologie* quand il affirme :

Mourir, c'est l'une ou l'autre de ces deux choses ; car, ou bien la chose est de telle sorte que le mort n'a absolument pas d'existence et qu'il n'a non plus aucune conscience de quoi que ce soit, ou bien, comme on le dit, c'est précisément un changement d'existence, et, pour l'âme, une migration (*metoikēsis*) de ce lieu-ci vers un autre lieu. (*Apologie de Socrate*, 40c, trad. L. Robin)

Sur le statut de la Réminiscence, le débat est déjà vif au début du XIX^e siècle ; Victor Cousin notait en 1839, contre l'avis de Stalbaum (édition de 1838) qui n'y voyait qu'un jeu d'esprit : « Il est pourtant

singulier que Platon revienne aussi souvent, et dans des ouvrages écrits à toutes les époques de sa vie, sur une opinion qui serait à ses yeux un pur badinage» (Œuvres de Platon, Paris, Pichon, 1839, tome 12, p. 345). Une chose est sûre : la tradition néo-platonicienne, chez Plotin et Porphyre par exemple, accepte la doctrine et lui donne un développement important. Porphyre y voit notamment l'une des justifications du végétarisme¹² (thème absent, sauf erreur, de la tradition péripatéticienne et quasiment absent de la morale stoïcienne).

Voici les textes.

Dans le *Phédon* :

Ainsi qu'il est vraisemblable, elles [les âmes] viennent s'enchaîner dans des mœurs dont les caractères sont analogues à celles qu'ils ont précisément pratiquées leur vie durant. — Qu'entends-tu donc par ces mœurs, Socrate ? — Le voici : ceux dont la gloutonnerie, la démesure, la passion de boire ont été la pratique ordinaire, et qui ne s'en sont pas défendus, c'est vraisemblablement dans des formes d'ânes et d'autres pareilles bêtes (*thèrion*), que vont se plonger leurs âmes ; ne le penses-tu pas ? — Hé oui ! ce que tu dis n'a rien que de vraisemblable. — Quant à ceux qui ont prisé par dessus tout les injustices, les tyrannies, les rapines, ce sera dans des formes de *loups*, de *faucons*, de *milans* ; à moins que nous ne fassions aller quelque part ailleurs les âmes de ce genre ? — Ne t'en mets pas en peine ! dit Cébès : ce sera dans de telles formes [...]. Mais, en tout cas, le retour à la nature des dieux est interdit à qui n'a pas pratiqué la philosophie. (81e-82b, trad. L. Robin).

Dans la *République*, je ne cite que ce qui concerne les transformations en animaux :

C'était le plus souvent en rapport avec les conditions concrètes de leur vie antérieure qu'elles [les âmes] faisaient leur choix. C'est ainsi qu'il avait vu, disait-il, une âme, qui une fois était devenue celle d'Orphée, choisir une existence de *cygne* par haine des femmes [...] ; c'est ainsi qu'il avait vu l'âme de Thamyras¹³ choisir une existence de *rossignol* ; mais il avait vu aussi «la métempsychose» d'un cygne qui était allé choisir une existence d'homme, et semblablement

d'autres animaux musiciens. La vingtième place était échue par le sort à une âme qui choisit une existence de *lion* : c'était celle d'Ajâx, fils de Télamon, qui se refusait à naître en homme, en souvenir du «Jugement des armes»¹⁴. Après celui-ci, c'était l'âme d'Agamemnon, et celle-ci également par inimitié, en raison de ses malheurs à l'égard la race humaine, échangeait sa vie pour une vie d'*aigle*. (620a-b, trad. L. Robin).

Dans le *Timée* :

Pour les autres animaux, la façon dont ils sont nés à leur tour, peu de mots suffiront [...]. Des hommes qui étaient nés, tous ceux qui étaient lâches ou qui passaient leur vie dans l'injustice, c'est un propos vraisemblable qu'en *femmes* ils furent changés à la seconde naissance [...]. Quant à la race des *oiseaux*, elle provient par une légère métamorphose¹⁵ (des plumes, dont elle s'est couverte, au lieu de poils) de ces hommes sans malice, mais légers, qui sont curieux des choses d'en haut, mais s'imaginent que c'est par la vue qu'on obtient à leur sujet les démonstrations les plus fermes : c'est là leur naïveté ! L'espèce pédestre à son tour, celle des bêtes, est née de ceux qui n'usent point du tout de philosophie et ne prêtent aucune attention à la nature des choses célestes, parce qu'ils ont délaissé l'usage des circuits qui sont dans la tête ; ce sont les parties de l'âme situées dans la poitrine qu'ils suivent comme des guides.[...] La quatrième espèce, celle qui est aquatique, est née des hommes tombés au dernier degré de la sottise et de l'ignorance ; ils n'étaient même pas dignes de continuer à respirer l'air pur, au jugement des auteurs «de leur métamorphose», tant leur âme, pleine de ses désordres, avait d'impureté ; mais au lieu de respirer l'air léger et pur, ils ont été condamnés à barboter dans l'eau bourbeuse et profonde. De là est né le peuple des poissons, celui des huîtres et de tous les êtres aquatiques ; en châtiment de leur ignorance la plus basse, le sort leur a donné les plus basses demeures. Et c'est suivant ces règles que, maintenant comme en ce temps-là, tous les vivants se transmutent les uns dans les autres : en intelligence et en sottise suivant qu'ils gagnent ou perdent, ils subissent des transformations. (90e-92c, trad. Robin).

Luc Brisson, en commentant ces textes, sou-

12. Voir : DOMBROWSKI, 1984.

13. Musicien mythique, voir Odyssée, chant II, 594 sq.

14. Voir Odyssée, chant XI, 540 sq.

15. Le verbe (rare)

metarruthmizô, veut dire littéralement changer la mesure, le rythme, d'où la forme (terme déjà utilisé en 46a6). Voir Eschyle, *Perses*, 747 ; Hérodote, *Enquête*, 5, 58 ; Xénophon, *Economique*, 11, 2 ; Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 10, 1179b16 ; Du ciel, 306b13 et *Physique*, I, 185b28. Platon ignore *metamorphôsis*.

ligne un point qui me paraît important :

Dans ce système hiérarchisé, seules les âmes des êtres humains et celles des animaux sont soumises à un système rétributif qui les fait monter ou descendre dans l'échelle des âmes incarnées en fonction de la qualité de l'exercice de leur intellect. Les dieux et les démons se trouvent au-delà de cette classe et les plantes en deçà. Les dieux et les plantes restent donc toujours à leur niveau. (Brisson, 1997, p. 238)

La différence anthropologique

Que l'âme humaine ait pu être auparavant une âme d'animal ou qu'elle puisse le devenir manifeste clairement que l'animalité (ou la bestialité) est une possibilité de l'homme. Il n'en reste pas moins que Platon, dans différents textes, souligne qu'il y a une différence de nature entre la vie humaine et la vie des autres vivants. Dans le *Cratyle*, l'étymologie du mot *anthrôpos* est éclairée par cette différence : « seul entre les animaux, l'homme a été justement nommé *anthrôpos* : car il examine ce qu'il a vu (*anathrôn ha opôpe*) » (*Cratyle*, 399c, trad. L. Méridier, modifiée). Et dans les *Lois*, Platon affirme également que « les hommes doivent nécessairement établir des lois et vivre selon des lois sous peine de ne différer en aucun point des bêtes les plus totalement sauvages » (*Lois*, livre IX, 874e9-875a1, trad. A. Diès). Cette affirmation correspond *grosso modo* au mythe de Prométhée dans le *Protagoras* qui est l'un des textes les plus célèbres sur la différence entre la nature animale, bien pourvue dès la naissance, et la nature humaine, démunie et qui doit faire appel à la technique, au feu et à la science politique pour subsister. Car si Platon et Aristote acceptent d'utiliser l'adjectif *politikos* à propos de certains animaux, au sens où ils vivent en groupes, ils savent bien décrire la différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines : les premières obéissent à des rapports permanents et qui se répètent avec stabilité (modèle de la ruche), les secondes doivent inventer une *politeia* et « établir des lois ». Dans le *Politique*, Platon dit ainsi : « Il ne pousse point de roi dans les cités comme il en éclôt dans les ruches, tout de suite unique par sa supériorité de corps et d'âme, il faut donc, semble-t-il, se rassembler pour

écrire des codes en essayant de suivre les traces de la plus véritable constitution» (*Politique*, 301e1-4, trad. A. Diès).

Le rassemblement humain vertueux suppose la parole et, ici, l'écriture de lois. Les pires possibilités de l'animalité surgissent quand l'homme ne suit pas ou plus le texte des lois. L'anarchie et la guerre civile¹⁶ sont synonymes d'*hubris* et de cruauté.

S'il y a, comme nous le verrons, des animaux modèles de vertu, le plus souvent la référence aux bêtes est négative chez Platon, comme dans le texte décisif du livre IX de la *République* sur ce que l'on a coutume d'appeler la « bête polycéphale » (588b-590c). Il s'agit de représenter la nature de l'âme humaine en formant l'image d'une statue d'homme à l'intérieur de laquelle sont associés un « homme intérieur » (589a8), un lion et une « bête hétéroclite et à têtes multiples, rangées en cercle, les unes de bêtes paisibles, les autres de bêtes sauvages » (je traduis). Là encore, on pourrait mettre en parallèle cette description et celle du char ailé conduit par le cheval blanc et le cheval noir. La description de la *République* est plus inquiétante et le petit homme intérieur semble moins bien loti que le cocher qui tient les rênes de l'attelage du *Phèdre*. Sans grande surprise, les vices accroissent la part d'animalité en l'homme au détriment de l'homme intérieur :

Si on a toujours blâmé l'intempérance, n'est-ce pas, à ton avis, parce qu'en s'y adonnant on lâche la bride à la terrible, à la monstreuse, bête à plusieurs formes, plus qu'il ne faudrait ? — C'est évident, dit-il. — Si l'on blâme de même l'arrogance et l'humeur irascible, n'est-ce pas en voyant que <la bête> à forme de lion et de serpent grandit et se développe au détriment de l'harmonie? (*République*, 590a6-b3, trad. É. Chambry)

De la même façon, le *Philèbe* se termine sur l'opposition du vulgaire qui prend les amours animales pour modèle et la muse philosophique qui connaît des plaisirs plus purs¹⁷ :

D'après la sentence que vient de prononcer notre argument, le plaisir ne serait qu'au cinquième rang de valeur¹⁸. — Apparemment. — Et non pas au premier, même si tous les bœufs et les chevaux et toutes les

16. Sur la violence de la guerre civile chez Platon, voir : BERTRAND, 1999.

17. La fin du *Philèbe* qui compare différentes sortes de plaisirs est une reprise du livre IX de la *République* où Platon distingue déjà les plaisirs purs et les plaisirs impurs.

18. Après le Bien, le Beau, l'Intellect et les produits de l'Intellect que sont les sciences et les arts

bêtes à l'envi témoignent du contraire par leur chasse à la jouissance ; le vulgaire s'y fie, comme les devins aux oiseaux, pour juger que les plaisirs sont les facteurs les plus puissants de la vie bonne, et regarde les amours des bêtes comme des témoins plus autorisés que ne le sont les amours nourries aux intuitions rationnelles de la muse philosophique. (*Philèbe*, 67a14-b7, trad. A. Diès)

Au livre X des *Lois*, parlant des rapports possibles entre les hommes et les dieux, Platon évoque l'attitude blasphématoire qui consiste à attendre une indulgence possible des dieux et évoque les « âmes bestiales ». Voici le texte :

Parmi les âmes qui résident sur terre, il en est de riches en injuste butin, évidemment bestiales ; devant les âmes des chiens de garde, celles des bergers ou celles des maîtres suprêmes de toutes choses [= les dieux], elles viennent se prosterner ; elles essaient de les persuader par des paroles flatteuses et des prières enchanteresses, qu'il leur soit permis, conformément aux racontars des méchants, de s'avantager parmi les hommes sans qu'il leur vienne aucune punition. Or cette faute dont nous parlons maintenant, l'envie d'avoir plus que les autres (*tên pleonexian*), c'est, disons-nous, ce que, dans les corps de chair, on appelle maladies. (*Lois*, X, 906b5-c3, trad. A. Diès)

Ce texte, tout métaphorique qu'il soit, évoque avec précision plusieurs types d'âmes et d'animalités, celles des chiens de garde, conformément à la *République*, étant intermédiaires entre celles des bêtes avides et irrationnelles et les bergers proprement dits. L'animalité ici a pour nom *pléonexie*, ce danger que partout Platon a condamné, qui s'oppose au *logos*, au *nomos* et au *peras*, la définition, la loi et la limite. L'animal en somme ne sait s'arrêter que vaincu par la fatigue, la satiété ou la peur. De ce point de vue, l'enfant est de part en part un *thèrion*, une bête, comme le dit clairement le *Théétète* (171e6). Savoir s'arrêter (avant l'assouvissement total d'un désir possible) est le signe de l'humanité de l'homme face à la force, à la puissance, à l'impudence de nos pulsions animales. L'être humain est capable de jeûner, d'être

abstinents ou tout simplement de ne pas prendre ce dont il a envie et qu'il pourrait matériellement saisir. L'animal, semble-t-il, ne connaît pas cette structure d'opposition à soi-même. Ces pulsions, que rien n'arrête sinon leur épuisement ou la violence, se manifestent particulièrement dans le cri animal que Platon oppose fortement à la voix humaine. Ainsi, dans la *République* il refuse au poète l'usage de ce que nous appelons le style direct (qui relève selon lui de l'illusion mimétique) et il tente de limiter la poésie à la *diègèsis*, au récit au style indirect qui maintient clairement l'attribution de la parole à qui la tient. Sans cette vigilance, il y a une altération de la voix humaine que Jean-Louis Chrétien a décrite dans le premier chapitre de son ouvrage *La Voix nue* :

En quoi y a-t-il là un péril extrême, pour soi-même comme pour les autres, péril que rapporter les propos de quelqu'un en style indirect ne présente pas ? Il s'agit d'une dissimulation. [...] L'altération de la voix, qui n'est plus nue et ne dénuée plus, menace l'âme elle-même. Elle peut aller jusqu'à donner asile dans la voix humaine à tous les bruits et à tous les cris d'animaux, dont Platon fait une terrifiante énumération. La *mimèsis* est d'une certaine façon tétratologique. (CHRÉTIEN, 1990, p. 46-47)

Le texte de la *République* est le suivant :

Plus l'orateur différent du nôtre sera mauvais, plus il sera porté à tout imiter : il ne croira rien au-dessous de lui, si bien qu'il ne craindra pas de tout imiter sérieusement et devant de nombreuses assemblées ; il imitera même ce dont nous parlions tout à l'heure, le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des poulies, des trompettes, des flûtes, des chalumeaux et le son de tous les instruments, et en outre les cris des chiens, des moutons et des oiseaux. (*République*, III, 397a1-8, trad. É. Chambry modifiée sur un point)¹⁹

C'est un point sur lequel la position de Plutarque diffère complètement de celle de Platon ; dans son traité *Comment lire les poètes*, il remarque :

Les cris d'un porc, le grincement d'un treuil, le sifflement des vents, le fracas de la mer sont des

19. Platon reprend cette idée en termes très proches au livre II des *Lois* (669c-e).

bruits désagréables et pénibles à entendre, mais si quelqu'un les imite à s'y méprendre, comme Parménion imitait le porc et Théodore les treuils, nous sommes heureux de les écouter. (*Œuvres morales*, traité 2, trad. A. Philippon, 18B-C)

Sans doute la théorie aristotélécienne de la *katharsis* et l'éloge du travail de l'imitateur expliquent en partie ce renversement ; mais il y a aussi un changement dans la vision de l'animal et Plutarque participe du grand mouvement d'admiration de l'intelligence animale²⁰. Imiter le cri d'un porc n'a rien, semble-t-il, d'indigne pour un artiste. En revanche, l'*homoïôsis* chez Platon n'a de sens que tournée vers le supérieur, vers des héros valeureux ou, plus radicalement, selon la page 176b du *Théétète*, vers le divin. N'allons pas croire cependant que Platon condamne partout et toujours l'animalité. Il peut y avoir aussi chez les bêtes des modèles à suivre. Dans les *Lois*, parlant de la chasteté et de l'intempérance, l'Athénien explique ainsi :

Nos citoyens ne doivent pas être pires que les oiseaux et nombre d'autres bêtes, qui, nés par grands troupeaux, jusqu'à ce qu'ils soient d'âge à engendrer, vivent dans la continence, purs de tout accouplement, chastes, mais, une fois en âge, s'apparient selon leurs goûts, mâle à femelle et femelle à mâle, et le reste du temps vivent dans la sainteté et la justice, fermement fidèles à leurs premiers accords d'amitié ; or il faut tout de même que nos citoyens soient plus vertueux que les bêtes. (*Lois*, VIII, 840d3-e2, trad. A. Diès)

Dans la *République*, on connaît l'éloge du « jeune chien de bonne race » qui est le modèle du gardien, aimable aux amis, redoutable aux ennemis (375a-376a). Dans le *Phédon*, le chant du cygne a une valeur divinatoire et annonce la joie de la déliaison du corps et de l'âme (85a-b). Jean Frère dans son *Bestiaire de Platon* a fait l'inventaire des animaux qui sont pris en bonne part dans les dialogues²¹ : cigales, cigogne, ibis ou même le taon qui réveille l'animal assoupi et auquel Socrate se compare dans l'*Apologie* (30e).

Il me semble que l'animal selon Platon se

détermine surtout selon la fixité de l'*eidos* : en un sens s'il est toujours plus ou moins paradigmatique d'un comportement, d'un vice ou d'une vertu, cette fixité correspond à une pulsion fondamentale qui est celle même de l'âme que Platon définit par l'auto-motricité ; c'est la vie qui se reproduit selon ses différentes possibilités. L'âme porte la vie et la vie cherche à se perpétuer, les « flambeaux de la vie » (*Lois*, VI, 776b) changeant de porteurs sans jamais s'éteindre. Un texte du *Banquet* souligne ainsi l'unité du vivant :

Est-ce que, demande Diotime au jeune Socrate, tu ne t'aperçois pas de ce qu'il y a de remarquable dans les dispositions où sont toutes les bêtes, quand les prend l'envie de procréer : toutes, aussi bien celles qui marchent que celles qui volent, malades de ces dispositions amoureuses, d'abord pour ce qui regarde leurs mutuelles unions, puis pour ce qui est d'élever leur progéniture ; prêtes comme elles sont à batailler pour elle, les plus faibles contre les plus fortes, et à sacrifier leur vie? (*Banquet*, 207a8-b5, trad. L. Robin)

Diotime explique cela par une tendance universelle à « s'immortaliser » (207d2). Il y a donc une grande leçon à recevoir des animaux, prêts à mourir pour leurs petits ou, du moins à lutter pour eux, lutte et sacrifice de soi ayant pour but la perpétuation de l'espèce. Si dans le mythe du *Phèdre*, le cocher tient les rênes et donne la bonne direction où il faut aller, ce sont les chevaux, les deux chevaux, le noir et le blanc, qui meuvent l'attelage. L'animalité en nous est principe de mouvement. Elle doit donc être assagie et non pas éradiquée, la recherche du plaisir orientée, et non pas supprimée. Selon Platon, le rapport de l'homme aux animaux n'est pas comme dans la *Genèse* un rapport de domination et d'extériorité quand l'homme donne leur nom aux animaux : chez Platon, l'animal est d'abord en moi, dans mes désirs et ma colère, dans les rapports charnels, la nourriture ou la boisson. Le *logos* et la *paideia*, tels qu'on les voit décrits notamment au livre VII des *Lois*, donnent un rythme au désordre possible de ces tendances, mais ils les canalisent

20. Voyez la récente traduction du traité 63 des *Œuvres morales* de Plutarque (2012), *L'intelligence des animaux*, trad. J. Bouffartigue, Paris, Belles Lettres.
21. Voir : FRERE, 1998.

sans les abolir.

Animalité et alimentation

Arrêtons-nous maintenant plus particulièrement sur ce qui concerne le désir de nourriture et de boisson, la faim et la soif qui rappellent quotidiennement à l'homme son animalité. Ces affects fondamentaux sont associés au plaisir et à la douleur. Platon ne cherche pas à supprimer leur force, mais à la maîtriser et propose un bon usage de la nourriture et de la boisson, ce qu'on peut penser comme une humanisation de ces dimensions d'animalité.

Platon ne veut ni les transfigurer (il s'oppose au luxe des raffinements), ni les mépriser. Le *kata phusin*, la conformité à la nature, reste la règle, comme elle le sera chez Aristote.

La faim (*peinë*), je pense, est dissolution et douleur ? — Oui. — Et manger (*edôdê*), ou refaire le plein, c'est un plaisir. — Oui. — La soif (*dipsos*), à son tour, est destruction et douleur, alors que l'effet de l'humide venant remplir un intérieur desséché est plaisir. Et la séparation ou dissolution contre nature, produites par une chaleur étouffante, sont douleur, mais la restauration conforme à la nature et le rafraîchissement sont plaisir. (*Philèbe*, 31e6-32a4, trad. A. Diès)

Dès lors, les règles d'alimentation respectent l'animalité en l'homme et lui accordent un certain plaisir à manger et à boire, mais dans des limites raisonnables ; ne vivre que pour manger serait non pas déchoir en animal, puisque nous le sommes déjà, ce serait déchoir dans la hiérarchie du vivant : être une sorte de porc ou de gourmand impénitent²².

Un animal, un vivant sublunaire pourrait-on dire, qui a très faim ou très soif ne peut penser à autre chose ; ce sont des désirs qui correspondent à notre survie et qui nous associent pleinement, comme le désir sexuel lié à la reproduction et sans doute plus fortement encore, aux autres animaux.

Platon écrit ceci dans les *Lois* :

Je vois que, chez les hommes, tout dépend d'un triple besoin et d'un triple appétit ; de là naît la vertu si la direction qu'on leur donne est correcte ; le contraire, si elle est mauvaise. Ce sont, dès la naissance, le man-

ger et le boire, dont tout animal, sans exception, a un amour naturel qui le remplit de frénésie et de révolte si on lui dit qu'il y a autre chose à faire que d'assouvir en cet ordre sa passion de plaisir, et de se délivrer ainsi de toutes les douleurs possibles ; le troisième de nos plus grands besoins, notre désir le plus vif, est le dernier à poindre, mais il embrase absolument les hommes jusqu'à les rendre fous²³ ; c'est le désir de la génération, un feu plein de démesure. Ces trois états morbides²⁴ (*tria nosêmata*), il faut, en les tournant vers le mieux par delà ce qu'on appelle délices, s'efforcer de les contenir grâce aux trois <freins> les plus forts, la crainte, la loi et la raison vraie. (*Lois*, VI, 782d10-783a7, trad. É. des Places [modifiée])

La traduction du terme *nosêma*, (783a4) pose problème. Dans la *République*, au livre IV, c'est la naturalité de la faim et de la soif que Platon met en avant, en soulignant le lien constitutif entre un désir et son objet essentiel ; ces deux désirs n'ont sans doute pas la puissance aveuglante et irrationnelle propre au désir sexuel, mais ils sont « plus manifestes », ou « plus évidents » ne serait-ce que dans la mesure où ils interviennent quotidiennement, depuis notre naissance jusqu'à notre mort. Voici le texte :

— N'admettrons-nous pas qu'il y a une espèce particulière de désirs, et que les plus manifestes sont ce que nous appelons la faim et la soif ?

— Nous l'admettrons.

— L'une n'est-elle pas le désir de boire, l'autre de manger ?

— Oui.

— Or la soif en tant que soif, est-elle dans l'âme un désir d'autre chose encore que ce que je viens de dire ? Par exemple la soif est-elle soif d'une boisson chaude ou froide, abondante ou modique, en un mot d'une boisson déterminée ? ou plutôt, si l'échauffement se joint à la soif, n'y ajoutera-t-il pas le désir de la fraîcheur, et si c'est le froid, le désir de la chaleur ? et si en raison de sa violence la soif est grande, elle fera naître le désir de boire beaucoup ; si elle est petite, de boire peu. Mais pour la soif prise en soi, elle ne saurait être le désir d'autre chose que de son objet naturel, la boisson en soi, comme la faim n'est autre chose que le désir du manger. (*République*, IV, 437d2-e6, trad.

22. Voir *Phèdre*, 238a-b.

23. Voir *République*, III, 403a2.

24. E. des Places traduit : « trois impulsions ».

Chambry [modifiée])

Il faut distinguer l'objet du désir qui correspond à un besoin et les modalités éventuelles qui le particularisent et qui ne sont pas essentielles ; si je suis assoiffé, peu importe que l'on me donne du thé, de l'eau ou du jus de pomme, c'est la boisson qui me manque et c'est la boisson qui m'attire. Les circonstances accessoires, les prédicats contingents relèvent du luxe et du caprice, ou plus généralement des préférences de chacun. La loi de l'animalité du désir en nous exclut ce moment de détermination individuelle et s'ancre dans l'objectivité de la naturalité du besoin.

En fervent défenseur de la nature contre les artifices de la culture, en lecteur passionné de Rousseau, Tolstoï a souvent décrit la joie simple du simple fait de manger pour celui qui a *vraiment* faim. Une scène célèbre de *Guerre et Paix* montre le plaisir immense que Pierre Bézoukhov prend à manger des pommes de terre : « Il semblait à Pierre qu'il n'avait jamais rien mangé de meilleur de sa vie » (*La Guerre et la Paix*, livre IV, I, chap. 12, p. 586)²⁵.

Socrate, à la suite du passage cité de la *République*, précise, en deux propositions, un principe important pour notre propos ; d'une part : « chaque désir pris en lui-même ne convoite que son objet naturel pris en lui-même » (437e7-8) et d'autre part : « ce sont les bonnes <choses> que tout le monde désire donc, si la soif est un désir, c'est le désir de quelque chose d'utile » (438a3-4).

L'*epithumia* n'est donc nullement par nature une « maladie », mais bien la recherche de ce qui est utile et profitable au corps animal. Quand il est question du régime le meilleur pour les gardiens, au livre III, ces athlètes sont comparés aux chiens dont l'alimentation saine est condition de la bonne forme :

Il faut un régime plus affiné [que celui ordinaire] pour des athlètes guerriers qui, comme les chiens, doivent toujours être en éveil, avoir l'ouïe et la vue la plus aiguë possible, et tout en changeant souvent en campagne d'eaux et d'aliments, en s'exposant tour à tour aux soleils brûlants et au froid des hivers, conserver une santé inaltérable.

Et Socrate précise à Glaucon :

Homère suffirait à nous l'apprendre. Car tu sais que, quand il fait manger ses héros en campagne, il ne les nourrit ni de poisson, bien qu'ils soient au bord de la mer, sur l'Hellespont, ni de viandes bouillies, mais seulement de viandes rôties qui sont justement les plus faciles à apprêter pour des soldats. (404a et c, trad. Chambry).

On ne saurait plus clairement éviter d'envisager un régime végétarien²⁶ ! L'homme comme le chien mange de la viande, et il évite les raffinements inutiles :

Quant à des assaisonnements jamais non plus, je crois, Homère n'en fait mention. Les autres athlètes [que les guerriers] eux-mêmes ne savent-ils pas que, pour se maintenir en forme, il faut s'abstenir de toutes ces superfluités ? (*ibid.*, 404c).

La simplicité se justifie par l'uniformité de la leçon naturelle : la faim nous destine à l'aliment, la soif à la boisson.

Cela dit la faim et la soif, comme tout désir, supposent pour l'homme une *askêsis*, un entraînement et un bon usage. L'animalité du désir de manger et de boire doit, selon Platon, être maintenue au niveau d'une conformité à la nature et donc au niveau d'une grande simplicité. La seule occurrence du terme *haplotês*, « la simplicité », dans l'ensemble des dialogues de Platon se trouve précisément au livre III de la *République*, en 404e5 après la condamnation des assaisonnements et des « pâtisseries attiques » (404d8).

Dans le *Gorgias*, la pratique de l'art culinaire est durement condamnée : « je l'appelle flatterie et je la considère comme quelque chose de laid [...] parce qu'elle vise l'agréable sans <soûci> du meilleur » (*Gorgias*, 464e1-465a2, trad. A. Croiset). Les sophistes, maîtres en persuasion que Calliclès choisit comme modèles des hommes politiques valables :

me font songer, dit Socrate, que c'est tout à fait comme si, interrogé par moi, en matière de gymnastique, sur ceux qui ont été ou qui sont habiles à former le corps, tu me citais sérieusement Théarion le boulanger,

25. Tolstoï note plus généralement le principe suivant : « L'excès des commodités de l'existence anéantit tout le bonheur que donne la satisfaction des besoins. » (*La Guerre et la Paix*, p. 657).

26. La législation des *Lois* stipule : « Qu'il y ait aussi des bouchers établis, qui vendent aux hommes de métier et à leurs serviteurs des bêtes débitées en quartiers. » (VIII, 849d, trad. L. Robin).

Mithæcos, l'auteur du traité sur la cuisine sicilienne, et Sarambos le marchand de vins, en m'expliquant que tous ces hommes s'entendent merveilleusement pour soigner les corps, l'un en fabriquant le pain, l'autre des ragoûts, le troisième avec le vin. (*Gorgias*, 518b3-c1, trad. A. Croiset [modifiée])

La tradition stoïcienne (chez Épicète et Sénèque notamment) n'aura de cesse de refuser les prestiges de la gastronomie.

Cette simplicité et cette conformité à la nature que prône Platon pour notre régime alimentaire vont de pair avec une mise à distance du plaisir pris à manger et à boire. Ce plaisir n'est pas nul ni intrinsèquement mauvais²⁷, mais il est tout à fait secondaire.

Dans le *Philèbe*, Socrate se moque des hommes qui limitent leur bonheur à ce type de plaisirs :

ceux qui, apaisant leur faim, leur soif et tous les besoins qu'apaise la genèse, prennent leur joie dans cette genèse où ils veulent voir un plaisir et déclarent qu'ils ne supporteraient pas de vivre sans éprouver la faim, la soif, et sans ressentir toutes <les fringales> qu'entraînent de tels appétits. (*Philèbe*, 54e, trad. A. Diès)

Dans *Le Cousin Pons*, Balzac a décrit cette force de la joie « alimentaire », en deçà même du plaisir raffiné des gourmets :

Brillat-Savarin a justifié par parti pris les goûts des gastronomes ; mais peut-être n'a-t-il pas assez insisté sur le plaisir réel que l'homme trouve à table. La digestion, en employant les forces humaines, constitue un combat intérieur qui, chez les gastrolâtres, équivaut aux plus hautes jouissances de l'amour. On sent un si vaste déploiement de la capacité vitale, que le cerveau s'annule au profit du second cerveau, placé dans le diaphragme, et l'ivresse arrive par l'inertie même de toutes les facultés. Les boas gorgés d'un taureau sont si bien ivres qu'ils se laissent tuer. Passé quarante ans, quel homme ose travailler après son dîner? (2008, tome 7, p. 470)

La « griserie gastrique » qu'évoque Balzac

(*ibid.*) est liée aux processus de remplissage que le *Philèbe* décrit. C'est « l'existence d'un pluvier » selon la formule que Socrate oppose à Calliclès dans le *Gorgias* (494b6), quand celui-ci refuse le modèle de l'ataraxie et fait l'éloge de la force avide de la faim²⁸. Or, comme l'explique Timée à Socrate, les dieux ont été bienveillants envers nous en faisant en sorte que, nous les hommes, nous n'ayons pas faim en permanence et que nous ne soyons pas comme certains animaux qui passent leur vie à brouter et à avaler leur nourriture. La longueur du temps de notre digestion laisse place à d'autres activités²⁹. L'anatomie du corps humain s'oppose ainsi à certaines virtualités mauvaises de l'âme humaine : nous ne pouvons être totalement gourmands, avides de nourriture, sans être menacés de maladie.

L'âme humaine est ainsi le champ où s'opposent des puissances multiples, l'animalité du désir de nourriture pouvant être contrecarrée par la divinité du désir de sagesse. Sans aller jusqu'à la « partie la plus divine » en nous, même le simple bon sens nous montre que nos réflexions nous conduisent parfois à ne pas suivre les impulsions liées à nos appétits. Interrogeant Simmias sur le principe qui a l'autorité en l'homme, Socrate expose la primauté de l'âme sensée :

Le fait-elle [avoir l'autorité] en acquiesçant aux affections du corps, ou en s'y opposant ? je veux dire par exemple : on a la fièvre, on a soif, l'âme tire en sens opposé, elle interdit de boire ; ou on a faim, et elle interdit de manger, et il doit exister des milliers d'autres situations où nous pouvons voir l'âme s'opposer à ce que qui relève du corps. (*Phédon*, 94b5-c1, trad. M. Dixsaut)

Le pouvoir de la pensée éloigne l'âme de ce qui relève du corps. Tout le *Phédon* est une invitation à tourner l'âme vers le domaine des Formes et à pratiquer la philosophie. Or, cette pratique qui, par la parole et le dialogue, nous fait rencontrer et aimer l'intelligible, Platon, à de nombreuses reprises, la compare à un repas et à une alimentation. L'âme se nourrit directement de la science véritable avant son incarnation en un corps humain (*Phédre*, 247d2

27. Un passage de l'*Hippias majeur* nous laisse entrevoir un Platon sensible aux plaisirs de la table ; c'est quand il fait dire à Socrate : « Des deux cuillers [celle en or, ou celle en figuier], laquelle est la plus convenable aux légumes et à la marmite ? N'est-ce pas celle qui est en bois de figuier ? Elle donne à la purée un parfum agréable, et en outre, avec elle, on ne risque pas de briser la marmite, de répandre la purée, d'éteindre le feu, et de priver les convives d'un plat appétissant. » (290e6-10, trad. A. Croiset).

28. « L'homme aux tonneaux pleins n'a aucun plaisir, et c'est justement là ce que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre : une fois les tonneaux remplis, on n'a plus ni joie ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est de verser le plus possible. » (494a6-b2, trad. A. Croiset).

29. *Timée*, 73a : « Il devait y avoir en nous l'intempérance pour la boisson et pour la nourriture, et ceux qui ont formé notre race le savaient. Et aussi que nécessairement, par gloutonnerie, nous prendrions beaucoup plus qu'il n'était indispensable et conforme à la mesure. Afin donc qu'une mort prompte ne survînt pas par l'action des maladies et que l'espèce mortelle ne prit pas fin immédiatement, sans avoir atteint sa perfection, <les dieux>, prévoyant notre intempérance, ont formé, pour ces boissons et nourritures superflues, le réceptacle qu'on appelle la cavité du bas-ventre. Ils y ont fait naître et enroulé sur eux-mêmes les replis des boyaux, afin que la nourriture, ne les traversant pas trop vite, ne forçât point le corps à ressentir, également trop vite, le besoin d'aliments nouveaux, ne lui communiquât point ainsi une voracité insatiable, et ne rendît pas toute l'espèce humaine étrangère, par son avidité, à la philosophie et aux Muses, ni rebelle à la partie la plus divine de nous-mêmes. » (72e4-73a8, trad. A. Rivaud).

et e4).

L'image du « banquet de paroles » ou du « festin de discours » est prise par Platon au début du *Phèdre*³⁰ et du *Timée*³¹, au milieu du *Lysis*³² et à la fin du livre I de la *République*³³. Au-delà d'un ornement oratoire, c'est une thèse fondamentale de la pensée de Platon : l'âme se nourrit comme le corps se nourrit, elle a faim de vérité et sa nature est modifiée, en bien comme en mal, selon l'aliment qu'elle absorbe, autant dire selon les discours qu'elle approuve. Au début du *Phèdre*, Socrate parle de lui-même en disant ceci : « Je suis comme les bêtes qui ont faim, et que l'on mène en agitant devant elles de la verdure ou un fruit : tu me tends des discours dans un livre, et tu vas ainsi, semble-t-il, me promener dans toute l'Attique. » (237d7-e1).

La « philo-sophia », le désir de sagesse et de savoir n'est pas seulement érotique spirituelle³⁴, si l'on peut dire, elle est aussi avidité d'une consommation des nourritures que donnent la science et la dialectique. Au livre IX de la *République*, c'est l'un des conseils que donne Socrate pour éviter les rêves irrationnels et violents : avant de s'endormir il faut « nourrir l'âme de beaux discours et de belles réflexions » (571d8).

Levinas ne s'y est pas trompé qui voit dans cette alimentation de l'âme par la vérité l'une des thèses fondamentales du platonisme, thèse qu'il condamne frontalement dans *Totalité et infini*.

Voici ce qu'il écrit à la première page de la Section I :

L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas "autre" comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce "je", cet "autre". De ces réalités, je peux "me repaître" et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. (LEVINAS, 1961, 1980, p. 3)

Levinas s'oppose à la maïeutique³⁵, à la Réminiscence³⁶, à la parenté de l'âme et de la vérité de l'être³⁷. Citant la page 246e du *Phèdre* (« Platon parle de l'âme qui se régale de vérités »), Levinas écrit : « Nous nous opposons dans tout ce

livre à l'analogie totale entre vérité et nourriture. Précisément parce que le Désir métaphysique est au-dessus de la vie et qu'on ne peut y parler de satiété » (1961, 1980, p. 86). Levinas sépare, comme par un abîme infranchissable, l'animalité du besoin de nourriture qui est bien présente en l'homme et le désir proprement métaphysique qui est rapport non totalisable à l'infini.

Chez Platon, que l'âme se nourrisse des Idées indique assurément sa parenté avec les Idées, car nous ne mangeons que ce qui nous est approprié. Plotin en soulignant, après Aristote, l'identité de l'intellect et de l'intelligible³⁸ proposera même la figure de Cronos dévorant ses enfants pour illustrer la perfection de l'Intellect divin toujours saturé par l'objet intelligible qu'il pense³⁹.

Platon voit donc dans la voracité animale, dans l'appétit qui a faim de nourriture, une énergie et une relation permettant de penser le rapport de l'âme à l'intelligible. L'animalité n'est pas à mépriser, mais bien plutôt à maîtriser et à subordonner à ce qui relève de l'intellect. Si les chevaux du *Phèdre* ont besoin du cocher pour que l'attelage aille dans la bonne direction, il n'en reste pas moins que ce sont deux animaux qui figurent l'énergie et la possibilité du mouvement.

Aristote s'éloignera de ce modèle en « humanisant » si je puis dire plus profondément l'animalité de l'homme. Non seulement, comme on sait, il refuse la thèse de l'immortalité de l'âme et de la métempsychose, mais plus encore il atténue l'opposition entre les différentes puissances ou parties de l'âme. Un texte de l'*Éthique à Nicomaque* est éclairant sur ce point si on le compare au mythe des chevaux du *Phèdre*. Le Stagirite écrit ceci :

On voit que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive (*epithumêtikon*) ou, d'une façon générale, désirante (*orektikon*), qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons "tenir compte" (*ekhein logon*) de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de "raison". (*Éthique à Nicomaque*, I,

30. Socrate demande à Phèdre : « A quoi passiez-vous votre temps ? Lysis vous régalaient sans doute de ses discours. » (*Phèdre*, 227b6-7, trad. P. Vicaire). Le thème est repris avec un autre terme en 236e8 : « Comment pourrais-je me priver d'un tel festin (*toiautês thoinês*) ? ». Le terme *thoinê* est utilisé au début du *Banquet*, précisément à propos du repas de fête (174c3, 7) et dans le *Phèdre* à propos du festin des dieux (247a8) ; voir également *Théétète*, 178d9, Lois, I, 649a4 et, dans le sens métaphorique qui nous occupe, *Sophiste*, 251b6.

31. Dans le *Timée*, Socrate s'adresse à Critias et à Timée, en faisant allusion aux conversations qu'est censée rapporter la *République* : « Ce sera parfait et magnifique, à ce que je vois, le régal oratoire que vous allez me rendre ! » (27b8, trad. L. Robin).

32. *Lysis* : « Comme nous parlions ainsi entre nous, Ctésippe nous interrompit : — " A quoi pensez-vous, dit-il, de garder ce festin pour vous seuls et de nous laisser en dehors de l'entretien ? " » (211c9-d1, trad. A. Croiset).

33. *République*, livre I, entretien de Socrate et de Thrasymaque : « Eh bien ! dit-il, en ce jour des Bendidies [fête célébrée en juin au Pirée], Socrate, que ce soit là ton régal ! — Régal qu'assurément je te dois, Thrasymaque ! repartisse, depuis qu'à mon égard tu es devenu conciliant et que tu as cessé de me rudoyer. Si, à vrai dire, ce ne fut pas pour moi un bien beau régal, la faute en est à moi-même, non pas à toi ; mais, pareil à ces gloutons qui, à mesure qu'on apporte un plat, y goûtent en piquant dedans, avant d'avoir retiré du précédent la jouissance voulue, moi aussi, m'est avis que, de la même façon, avant d'avoir découvert ce que nous avions commencé par avoir en vue [etc.] » (354a10-b4, trad. L. Robin).

34. Sur ce thème voir : DIXSAUT, 1985, p. 125-186.

35. Interprétée comme « psychagogie », *ibid.*, p. 42.

36. LEVINAS, 1961, 1980, p. 22.

37. *Ibid.*, p. 3 et p. 43 (« parenté entre l'âme et les idées »).

38. Voir notamment Aristote, *De l'âme*, III, 4 et Plotin, *Traité de l'âme*, V, 5).

Comme l'a noté Rémi Brague dans son commentaire de ce passage : « pour Platon, le *thymos* est représenté par un animal, un chien ou un cheval (*République*, IV, 440d2 ; *Phèdre*, 253d4-8). Pour Aristote le *thymos* est humain. Cf. *EN*, VII, 6, 1149a25 sq. » (BRAGUE, 1988, p. 159, note 40).

Il serait excessif cependant de dire, à propos de Platon, que l'exemple de la grue dans le *Politique* nous invite à ne pas opposer l'homme et les autres animaux. Il y a bien ce que l'on peut appeler une « différence anthropologique » fondamentale, mise en avant par Platon et comme dans le discours d'Isocrate *Sur l'échange* [circ. 354 av. J.-C.]⁴⁰, ou chez Aristote bien sûr, c'est le *logos* qui constitue cette différence.

Pour que la grue soit « gérano-centrique » et faiseuse de dichotomies, encore faudrait-il qu'elle parle. À l'époque où les hommes et les animaux conversaient ensemble, d'après le mythe de l'Âge d'or présenté dans le *Politique* (272c2), la philosophie n'existait pas encore.

La fascination pour le monde animal, dans toute son admirable diversité, est en partie sans doute une nostalgie pour une vie où le destin de chacun est pris en charge par l'espèce. L'homme nu, lui, doit se vêtir, choisir son costume et ses coutumes et, seul, il peut se demander, comme Socrate au début du *Phèdre*, « quel animal suis-je donc ? ».

Bibliographie

BERTRAND, J.-M. (1999). De la *stasis* dans les cités platoniciennes, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n. 10, p. 209-224.

BOUTROUX, É. (1990). *Leçons sur Platon*. Paris, Éditions Universitaires.

BRAGUE, R. (1988). *Aristote et la question du monde*. Paris, PUF.

BRISSON, L. (1997). Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon. In : ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) (1997). *L'animal dans l'antiquité*. Paris, Vrin, p. 227-245.

CHRÉTIEN, J.-L. (1990). *La Voix nue*. Paris, Minuit.

DIXSAUT, M. (1985). *Le Naturel philosophe*. Paris, Belles Lettres.

DOMBROWSKI, D. (1984). *The Philosophy of Vegetarism*. Arnheth, University of Massachusetts Press.

FRÈRE, J. (1998). *Le Bestiaire de Platon*. Paris, Kimé.

LAURENT, J. (1999). La réincarnation chez Plotin et avant Plotin. In : _____. (1999) *L'homme et le monde selon Plotin*. Fontenay aux Roses, ENS Editions, p. 115-137.

_____. (2006). Fil d'or et fils de fer ; sur l'homme marionnette dans le livre I des *Lois* de Platon, *Archives de philosophie*, n. 69, p. 461-473.

LÉVINAS, E. (1961, 1980). *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff.

LONG, H. (1948). *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Princeton, University Press.

MALDINEY, H. (1973, 2012). *Regard parole espace*. Paris, Cerf.

ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) (1997). *L'animal dans l'antiquité*. Paris, Vrin.

WOLFF, F. (1997). L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal, In: Romeyer Dherbey, G. (1997), p. 157-180.

Recebido em setembro de 2012 e aprovado em setembro de 2012.

39. Voir *Traité* 10 (V, 1), chap. 7 et *Traité* 31 (V, 8), chap. 13 ; dans le *Traité* 38 (VI, 7), chap.

36, Plotin évoque les « repas » de là-bas pour parler de l'extase proprement noétique, quand l'âme est pleinement rassasiée par la contemplation des Idées dans le monde intelligible où elle est entièrement remontée.

40. Dans *Discours*, tome III, Sur l'échange, § 253-257, notamment au § 253-254 : « De tous nos autres caractères aucun ne nous distingue des animaux.

Nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d'action. Mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage (tou thèriodós zèn), mais nous nous sommes réunis pour construire des villes, nous avons fixé des lois ; nous avons découvert des arts ; et, presque toutes nos inventions, c'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin. » (trad. G. Mathieu).