

# PLATON ET LA PSYCHOLOGIE DE SES PREDECESSEURS

## MULTIPLICITE DES SOURCES, UNITE DE LA PSYCHOLOGIE

### Platon comme pivot dans l'histoire de la psychologie grecque ?

Dans un article fondateur de toute une tradition interprétative, J. Burnet affirme que Socrate constitue dans l'histoire de la psychologie grecque un véritable tournant, si ce n'est un commencement de la psychologie. À propos de l'*Apologie*, 29d4-30a7 où Socrate exhorte les Athéniens à prendre soin de leur âme, Burnet déclare :

« It is implied, we must observe, that there is something in us which is capable of attaining wisdom, and that this same thing is capable of attaining goodness and righteousness. This something Socrates called « soul ». Now no one had ever said that before, in the sense in which Socrates meant it. Not only had the word ψυχή never been used in this way, but the existence of what Socrates called by the name had never been realized. If that can be shown, it will be easier to understand how Socrates came to be regarded as the true founder of philosophy, and our problem will be solved. » (Burnet, 1916, 12-13).

Cette affirmation, en un siècle d'études et de découvertes sur la psychologie des prédécesseurs de Platon, a certes été critiquée, voire infirmée<sup>1</sup>, en particulier concernant les présocratiques. Mais cette thèse ne laisse pas de montrer qu'il perdure un problème méthodologique lorsqu'il faut interpréter les prédécesseurs de Platon, dont il demeure une des sources principales. Platon constitue assurément un point d'arrivée pour tout un ensemble de représentations sur l'âme, mais inaugure aussi un nouveau départ dans l'histoire de la psychologie.

F. Solmsen a montré que le concept de ψυχή chez Platon devient un nouvel objet pour le philosophe, au carrefour de l'épistémologie, de l'éthique et de la politique, mais aussi de la physique et de la cosmologie, sans qu'aucun de ces domaines ne puisse prétendre épuiser la totalité des fonctions de l'âme. Solmsen, il me semble, a trouvé la raison pour laquelle la plupart des monographies consacrées à l'histoire de la psychologie grecque prennent Platon comme un repère pertinent, puisqu'il parvient à cristalliser tout un héritage, à témoigner de sa vitalité, et en même temps à le critiquer, à le transformer, à le « transposer ».

### Ψυχή et le vocabulaire psychologique jusqu'à Platon

Les principales études de psychologie grecque ne se contentent évidemment pas, et avec raison, du terme « ψυχή ». Tout un vocabulaire « psychologique » est à prendre en considération. On peut regrouper sous l'appellation « psychologique » un certain nombre de mots qui dénotent une activité ou une affection spécifique, des mouvements qui ont pour principe ou siège quelque chose de « vivant » et de « pensant ». En s'aidant des travaux d'A. Cheyns<sup>2</sup> et ceux plus récents de S. D. Sullivan<sup>3</sup>, une liste des termes dénotant le siège ou le principe d'activités psychologiques chez Homère peut être dressée. On retient les termes « ψυχή », « νοός », « φρήν », « θυμός », « κραδίη », « κῆρ », et « ἦτορ ». (Contrairement à une étude récente de R. Zaborowski

---

<sup>1</sup> Un exemple symptomatique : (Lorenz)

<sup>2</sup> (Cheyns, 1983) Voir également du même auteur, (Cheyns, 1985)

<sup>3</sup> (Sullivan, 1988).

(Zaborowski, 2008), je n'ai pas retenu deux autres termes : *aisthesis* et *logos* comme faisant partie du vocabulaire psychologique, car ils désignent des « opérations » de l'âme et non justement des « agents » potentiels<sup>4</sup>, mais peut-être cette exclusion est-elle à reconsidérer, provenant précisément de Platon).

D'autres notions pourraient prétendre figurer dans cette liste mais n'appartiennent au vocabulaire psychologique que secondairement, soit parce qu'elles désignent des sentiments plutôt que des sièges ou des fonctions psychologiques (par exemple le μένος, la fougue du guerrier)<sup>5</sup>, soit parce qu'elles sont sans ambiguïté des contenants organiques qui se substituent aux fonctions psychologiques uniquement par synecdoque (comme les πραπίδες, les entrailles)<sup>6</sup>.

Chacun des termes de cette liste renvoie dans une certaine mesure à une dimension de l'individu qui relève de la pensée, de l'émotion ou de l'affection. B. Snell par exemple, rappelant combien la distinction entre âme et corps est inexistante encore à l'époque d'Homère, oppose malgré tout des termes à connotation corporelle (les μέλα, et les γυῖα « les membres ») et les termes qui dans la diachronie s'apparenteront davantage à des fonctions psychiques (νοός, φρήν, θυμός).

S'éloignant de l'horizon dualiste qui caractérise certaines analyses de B. Snell, S.D. Sullivan et A. Cheyns affirment que ces termes relèvent d'une tentative de la part du poète de produire la meilleure description des causes et des motivations de l'action humaine ; c'est pourquoi les termes ψυχή, νοός, φρήν, καρδίη ou καρδία, κῆρ, et ἦτορ sont par commodité appelés à décrire des fonctions psychologiques que l'on distinguera aujourd'hui des fonctions purement physiques.

En suivant en un certain sens les traces de Snell, Adkins a montré, dans *From the Many to the One* (Adkins, 1970), que ce qui pouvait sous-tendre l'histoire de la psychologie grecque n'était pas tant l'opposition entre le corps et l'âme, ni même l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel, mais plutôt celle de l'unité et de la multiplicité des fonctions attribuées à l'âme, et en particulier à la *psyche*. Bien entendu, Adkins ne fabrique pas une histoire qui va du multiple à l'un chez Platon ; mais il note cependant qu'à partir d'Homère, les différentes fonctions dévolues à d'autres termes du vocabulaire psychologique finissent par être « centralisées » dans la *psyche*. Le parcours qui va d'Homère aux sophistes montre ainsi que c'est chez Platon que a) les différents sens de la *psyche* comme force vitale, comme double de la personne, etc. se rejoignent ; b) que la *psyche* finit par centraliser différents domaines d'application : la fonction motrice de la *psyche* chez les présocratiques (Thalès, selon

---

<sup>4</sup> Or, il me semble plus juste de partir des « agents » que des « opérations », dans la mesure où a) une opération peut avoir, dans nos textes, plusieurs types d'opérateurs ce qui ne rend pas son étude discriminante ; b) le *logos*, même chez Héraclite, se trouve bien être une activité ou bien de la *phrên*, ou du *noos*.

<sup>5</sup> Le μένος contrairement à θυμός, est un principe uniquement actif et presque inconscient. Les commentateurs sont partagés sur l'appartenance de μένος à la liste du vocabulaire psychologique. S.D. Sullivan, *Psychological activity in Homer, op. cit.*, le mentionne mais ne le traite pas comme un terme singulier. De même A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.* Au contraire, D.B. Claus l'intègre dans sa liste ((Claus, 1981, 14-15). Les raisons qui le poussent à intégrer le μένος dans sa classification reposent sur un présupposé intéressant qui consiste à faire des différents termes psychologiques des « centres de gravité » indépendants de la distinction âme-corps, p. 14-15. Pour autant, il semble que le μένος est clairement ressenti comme venant de l'extérieur, en tant que force qui vient en surplus de la présente, et pour cette raison ne peut être intégré dans la liste. Le μένος est une force supplémentaire insufflée dans le θυμός par une intervention divine, *Il.* XVI, 529 ; XVII, 451 ; *Od.* I, 321.

<sup>6</sup> Par exemple les πραπίδες, qui désignent le péricarde, ou le diaphragme. On peut estimer en effet que les πραπίδες sont davantage physiques que psychologiques. Il apparaît en effet dans le vers formulaire : « ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων / εἶθαρ δ' ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν » « il l'atteignit au foie, sous le diaphragme, et sur l'heure lui rompit les genoux. » en *Il.* XI, 579 ; XIII, 412 ; XVII, 349 qui le met clairement sur le même plan que le foie ou les genoux. Ils sont de plus clairement mis en relation avec les γυῖα en *Il.* XXIV, 514. Cependant il apparaît aussi dans le syntagme « ἰδύησι πραπίδεσσι » pour désigner les plans savants d'Héphaïstos, en *Il.* I, 608 ; XVIII, 380 ; XVIII, 482 ; XX, 12 ; et *Od.* VII, 92 ; en outre, les πραπίδες sont le siège de la douleur en *Il.* XXII, 43 ou de la sagesse en *Od.* VIII, 547. Outre les πραπίδες, il faut mentionner le thorax ou la poitrine (στήθος). Le syntagme ἐνὶ στήθεσιν se rencontre plus de 80 fois dans l'épopée.

Aetius), sa fonction vitale, et l'eschatologie qui lui est associée ; et enfin l'ensemble des fonctions psychologiques proprement humaines : les émotions, les affections, etc.

Contre ces interprétations, notons toutefois la tentative, faite par D. Claus dans *Toward the soul*, d'insister sur la centralité du concept de « force vitale », quitte à écraser la singularité des autres termes psychologiques d'Homère à Platon, en affirmant leur interchangeabilité. À l'appui de la thèse de Burnet en somme selon laquelle Platon marque une rupture radicale avec ses prédécesseurs, mais contre lui en conclusion sur le fait que personne avant lui n'avait autant « moralisé » l'entité psychosomatique que les anciens nommaient *psyche*, Claus montre que a) à partir d'Homère, la *psyche* perd son statut d'« ombre » pour gagner en « consistance » en lui attribuant d'autres fonctions, b) que la *psyche* désigne une entité psychosomatique qui renvoie à l'animé et à la force vitale, c) sa capacité à connaître (Héraclite) et à refléter la personne morale (Gorgias, Démocrite), ne sont pas, chez ses auteurs, complètement séparables de l'autre pôle de la personnalité, qui est le *sôma*.

Ce rappel suffit à montrer deux points très généraux mais important méthodologiquement : a) nous comprenons dans le domaine de la « psychologie » tout un ensemble de textes, qui comprennent aussi bien les poètes que les physiologues, les médecins ou encore les premiers philosophes. La diversité des sources peut-elle être maintenue, et dans quelle mesure cet effet n'est-il pas déjà « platonicien », précisément parce que Platon entend unifier différents domaines de la psychologie ? b) la psychologie n'est pas une discipline néanmoins, mais plutôt un réseau de questions, qui finissent, selon les corpus étudiés, par s'entrelacer : « l'âme dans sa relation au corps et à sa disparition » ; « l'âme et la personnalité morale » ; « l'âme, dans sa relation avec le corps et sa disparition » ; « l'âme et le problème du *vivant* sensible » ; « l'âme, ses parties et ses facultés comme la sensation ou la connaissance » ; « l'âme et sa relation avec le *cosmos* ». Certains rapprochements ou unifications ont lieu avant Platon (Empédocle, Anaxagore, Gorgias dans *l'Eloge d'Hélène*, mais aussi les pythagoriciens à propos des fonctions psychiques) ; il faut donc se demander si la psychologie platonicienne présente davantage d'unité systématique que ses prédécesseurs, et, le cas échéant, montrer comment Platon procède par unifications superposées en croisant des sources distinctes.

## **Transpositions platoniciennes : problèmes et enjeux.**

Toute enquête sur l'impact ou l'importance des prédécesseurs sur la philosophie platonicienne est difficilement réalisable, outre le fait que Platon ne cite pas toujours ses sources. Dans l'article consacré aux modèles orphiques et à leur « transposition » platonicienne, A. Bernabé dresse une typologie des modalités de « transposition » des sources orphiques dans les dialogues (Bernabé, 2007, 41-44) :

1. omission
2. addition
3. recontextualisation
4. exégèse déformante
  - a. par le moyen de l'étymologie
  - b. par le moyen de l'allégorie
5. L'ironie

À la faveur de cette typologie, dont les éléments d'ailleurs peuvent tous concourir en même temps, Bernabé postule qu'il est possible de « reconstituer » un ensemble de témoignages fiables sur l'orphisme, à condition de recourir à d'autres sources. Quel que soit l'usage fait de cette typologie, il devient évident que prendre Platon comme « source » de ses prédécesseurs est un exercice extrêmement périlleux, et qui pourrait bien aboutir, selon L. Brisson (Brisson, 2002), à une exégèse fonctionnant en cercle vicieux, reconstituant un héritage par Platon pour interpréter le degré d'influence exercé par cet héritage dans les dialogues (bien entendu, cela est d'autant plus valable concernant les pythagoriciens et les orphiques dans le cas de la psychologie).

Si l'on inverse la perspective, c'est-à-dire si, au lieu de considérer Platon comme une source pour telle ou telle psychologie antéplatonicienne, nous concevons son texte comme un système croisé de références, de théories, de représentations populaires et religieuses, nous faisons face à de nouveaux problèmes intriqués : a) comment rendre compte de la variété des sources employées ? (puisque Platon utilise non pas une seule source identifiée mais bien une multiplicité de sources) b) ces dernières communiquent-elles seulement par le fait que Platon les lie ensemble dans un certain contexte et selon une certaine problématique (alors que d'autres ont éventuellement opéré des rapprochements), c) quelle transformation Platon fait-il subir à telle source en particulier, ou à tel projet d'unification de la psychologie ?

Pour la psychologie platonicienne, on peut donc se poser ces trois questions :

- a. Quels sont les textes cités lorsque Platon parle ou évoque la  $\psi\upsilon\chi\eta$  ? Pourquoi ces auteurs en particulier ?
- b. Qu'en est-il de la « compatibilité » entre ces différents textes ? Peut-on mettre sur le même plan théorique des citations d'Homère et des rémanences de théories pythagoriciennes ou médicales ?
- c. Quel type d'usage épistémologique Platon fait-il de ces sources ? Sont-ce des arguments d'autorité, des emprunts théoriques, des images populaires dont la vocation est d'abord rhétorique ? Cela reviendra à se demander quelle transformation Platon fait-il subir à ces sources.

Je reprendrai donc les trois questions posées ci-dessus pour essayer de cerner les problèmes et les enjeux d'une étude des « prédécesseurs » de Platon dans le domaine de la psychologie, en montrant, le cas échéant, la pertinence de la « reconstitution » d'un héritage *d'un point de vue platonicien*. Il resterait en outre à mesurer l'originalité de Platon dans une histoire plus large des citations et des emprunts, afin d'étayer, ou d'infirmer l'hypothèse d'une « unification » de la psychologie.

### ***La variété des sources : l'exemple de la psychologie de la personne***

Platon convoque pour la « psychologie » tout un ensemble de textes, d'auteurs, de proverbes, de mythes, de traditions médicales. (Homère, Hésiode, Poètes, Pythagorisme, Orphisme, Tragiques, Comiques, tradition médicale, plusieurs auteurs présocratiques (Héraclite, Empédocle, sophistes), mais aussi les Ioniens (Thalès)).

À première vue, Platon n'oublie personne, comme si tous avaient sur la  $\psi\upsilon\chi\eta$  quelque chose à dire (ce qui implique en un sens que Platon « théorise », au moins en arrière-plan, des textes comme ceux d'Homère).

Platon utilise un certain nombre d'auteurs et de citations, dont la fonction semble être de rappeler des éléments de « psychologie populaire ». Par cette expression, on entend à la fois psychologie ordinaire, et tout un ensemble de représentations qu'on sait culturellement déterminées et fortement associées à des théories philosophiques ou religieuses.

Ainsi, un premier moyen pour Platon de constituer une « psychologie » est de se fonder sur un rappel de ces représentations, qui comprennent un stock de citations poétiques (surtout homériques), des mythes et aussi des croyances religieuses, ces dernières n'étant pas nécessairement très répandues.

Une des caractéristiques de ces citations est d'articuler deux questions chez Platon qui ne sont pas nécessairement liées chez les anciens : a) le problème de la « nature » de l'âme, entendons ici sa structure, de quoi elle est composée, et surtout à quoi ou quelle partie le « moi » s'identifie vraiment, et b) le problème de la « survivance » de cette personne après la mort.

Exemple :

Au livre IV de la *République*, juste avant la tripartition de l'âme, Socrate fait référence à une expressions populaire « être plus fort que soi-même » afin de montrer que le « moi » est clivé, composé, et que la psychologie populaire a raison en un sens de différencier ces deux « moi » lors d'une action qui suscite dans l'âme un conflit. Il ne faut pas minorer l'arrière-plan théorique de cette expression : elle fait directement référence, de manière interne aux dialogues, au *Protagoras* ; de manière plus éloignée sans doute, mais pas moins prégnante à mon avis, Platon fait également référence dans tout le livre IV à la tragédie et à l'expérience de ce qu'Aristote appellera l'*ἀκρασία*.

« Socrate : - Est-ce qu'en fait l'expression « plus fort que soi-même » (τὸ μὲν κρείττω αὐτοῦ) n'est pas une expression ridicule ? Car celui qui est plus fort que lui-même serait le même de quelque manière que celui qui est plus faible que lui-même, et celui qui serait plus faible serait aussi le même que celui qui est plus fort. C'est au même « soi » qu'on réfère dans toutes ces expressions (ὁ αὐτὸς γὰρ ἐν ἅπασιν τούτοις προσαγορεύεται). Glaucon : - Oui certes. Socrate : - Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire (τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον). Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire (ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ), c'est cela qu'on entend par 'plus fort que soi-même'. Cela constitue au moins une forme d'éloge (ἐπαινεῖ) ! Mais à chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive du pire (κρατηθῆ ὑπὸ πλῆθους τοῦ χείρονος μικρότερον τὸ βέλτιον ὄν), celui qui se trouve dans cet état est appelé 'plus faible que lui-même' et intempérant (ἤπτω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον), et cela lui est adressé comme un blâme (ὡς ἐν ὄνειδι ψέγειν) »<sup>7</sup>.

Les phénomènes de conflit psychique sont des mises en scène du moi, devant autrui comme devant soi-même. C'est de ce dédoublement théâtral semblable à celui qu'expérimente Médée d'Euripide (1078-1081), que part Socrate au début du livre IV de la *République* lorsqu'il analyse l'expression « être plus fort ou moins fort que soi-même ».

Dans son étude diachronique *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, C. Gill a montré que la notion de « moi » chez Platon ne peut se comprendre qu'en référence à l'épopée et à la tragédie (Gill, 1995). C. Gill soutient que depuis Homère jusqu'à Aristote, le « moi » est le lieu d'un dialogue qui met en perspective les normes sociales et morales communément partagées. C'est

---

<sup>7</sup> *République*, 430e11-431b2.

la raison pour laquelle lors d'un cas de crise devant l'action, le conflit normatif prend naturellement la forme d'une mise en scène d'un moi divisé qui assume le rôle de plusieurs interlocuteurs s'interrogeant sur la valeur de telle ou telle action. La rationalité de l'action est le fruit d'un jugement particulier qui comprend aussi bien un calcul rationnel que des émotions ou des sentiments. Par conséquent, il est erroné de concevoir le conflit psychique comme une opposition entre ce qui serait *par nature* rationnel et ce qui ne l'est pas : ce conflit est une réflexion sur la valeur morale d'une norme et sur les conditions objectives de sa validité dans l'action<sup>8</sup>.

Il semble pourtant difficile de tenir Platon pour un continuateur d'une telle représentation du « moi » et *a fortiori* pour un défenseur de l'idée selon laquelle un conflit psychique est une représentation d'un dialogue délibératif nécessaire à la fondation et à la discussion des « valeurs ». Dans l'histoire du « moi » dont C. Gill veut montrer l'invariant psychologique d'Homère à Aristote (le dialogue délibératif), Platon constitue un véritable problème. Pour ce dernier, le conflit psychique n'est pas un *dialogue* (ce qui supposerait que toute valeur est somme toute le produit de cette délibération) mais comme l'empêchement de la délibération sereine de la raison qui seule perçoit le Bien, ou plutôt comme l'impossibilité pour cette dernière d'imposer ses propres normes contre deux autres forces, le désir et le θυμός. À ce titre, Socrate invoque *paradoxalement* dans la *République* tout un héritage homérique et tragique où l'âme se déchire. À cela répond la nécessité d'unifier son âme en acceptant justement sa division en fonctions. Le conflit psychique est d'abord et avant tout la preuve que la rationalité de l'action est constamment menacée, et c'est la raison pour laquelle une harmonisation des fonctions psychiques est nécessaire. Platon est donc peut-être celui qui introduit dans l'épopée et la tragédie une question qui leur est étrangère : l'âme de l'agent est-elle « une » lorsqu'elle délibère ?

Nous reviendrons sur l'exemple que Socrate prend de l'épopée, celui d'Ulysse gourmandant son cœur pour étouffer sa colère, cité deux fois par Platon, dans deux contextes tout à fait différents.

Quel que soit le domaine de la psychologie envisagé, Platon multiplie les sources utilisées, non pas certes dans un souci d'exhaustivité doxographique, mais bien plutôt parce qu'il semble rechercher un effet de syncrétisme, où la philosophie pourrait seule rendre raison du sens de chacun des points de vue développés sur la psychologie. Une hypothèse de travail consisterait à déterminer, pour chaque « thématique » psychologique, quelles sont les sources privilégiées par Platon. Ainsi, pour le conflit psychique, la référence à l'âme déchirée de la tragédie semble s'imposer. Cette hypothèse de classification fonctionne-t-elle ?

### ***Détermination du champ « psychologique » à partir des sources utilisées : l'exemple de la psycho-physiologie***

La multiplicité de ces sources pose donc le problème d'une classification ou d'une typologie potentielle. Platon choisit-il de préférence tel ou tel héritage pour parler de tel ou tel aspect de la

---

<sup>8</sup> C'est pourquoi C. Gill propose dès l'introduction de lire certains passages de l'épopée et de la tragédie en s'appuyant sur le modèle d'interprétation de l'action qu'Aristote élabore dans ses livres d'éthique : le syllogisme pratique qui, étant donné un certain désir, mène à l'action grâce à la délibération et au choix. C. Gill résume ainsi le cadre interprétatif des quatre monologues délibératifs dans l'*Iliade* (*Il.*, XI 404-410 ; XVII, 92-104 ; XXI, 554-568 ; XXII, 99-129) : « In Homer (...) the deliberative monologues represent an (exceptional) internalization of the interpersonal discourse which is central to the modes of living presented in the poem and which constitutes the standard context of deliberation. Relatedly, in Greek philosophical theories, internal dialogue constitutes either a way of displaying psychological processes which are not necessarily conceived as conscious, or as the medium of certain special types of conscious self-address. » (p. 59).

psychologie ? Certes, dans le *Timée* concernant la psycho-physiologie, c'est un héritage pythagoricien et médical que Platon choisit d'utiliser plus particulièrement, si l'on en croit les conclusions de Taylor dans son commentaire<sup>9</sup>.

Cependant, il nous semble devoir être plus prudent. Pour l'exemple de la psycho-physiologie, Platon ne se contente pas de puiser dans ce qui, pour nous, est déjà un champ déterminé de la psychologie : la médecine, la théorie des facultés (sensation, affects, pensée), etc. Platon n'est jamais si « exclusif » dans le choix de ses sources pour tel ou tel aspect de la psychologie. La fin du *Timée* suffit à montrer que *tous ces aspects* sont en réalité entrelacés, et, par voie de conséquence, qu'un ensemble hétéroclite des *sources* sont plus ou moins présentes dans le traitement de l'âme humaine tripartite<sup>10</sup>.

Prenons l'exemple de la fin du *Timée* et de la partition de l'âme.

Le long passage, de 69d6 à 70d6 est crucial dans l'établissement d'une théorie qui coordonne les pôles de la ψυχή et du σῶμα, ou plutôt de l'âme en tant qu'elle est incarnée, et du corps en tant qu'il est animé. À propos de ce passage, les commentateurs ont coutume d'insister sur la nouvelle dimension physiologique de la théorie de l'âme tripartite<sup>11</sup>. Cependant il est indispensable de bien distinguer ce qui relève de la psychologie de ce qui s'apparente à une physiologie du corps<sup>12</sup>.

Je baserai mon argument sur une étude rapide du θυμός.

Le *Timée* installe l'âme tripartite dans le corps sensible, et cela en deux étapes.

Tout d'abord l'espèce immortelle de l'âme est située dans la tête, tandis que l'espèce mortelle en est séparée par le cou et occupe la région du thorax :

« Voilà justement pourquoi, craignant de souiller l'espèce divine, ils profitent de ce que la contrainte exercée par la nécessité n'était pas totale, pour établir à part dans une autre demeure sise dans le corps l'espèce mortelle, après l'avoir séparée par un isthme et par une frontière édifiiés entre la tête et la poitrine (ισθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους), en plaçant, entre les deux, le cou, en guise de séparation. C'est dans la poitrine et ce qu'on appelle le thorax qu'ils ont installé l'espèce mortelle (ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν). »<sup>13</sup>

Une étape supplémentaire est franchie lorsque Timée distingue deux espèces de l'âme mortelle, leur assignant respectivement les parties supérieure et inférieure de la poitrine :

« Et, puisque l'une de ses parties est naturellement meilleure (ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς), et l'autre moins bonne (τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει), ils établissent dans la cavité du thorax une nouvelle séparation (διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ τὸ κύτος), comme on sépare le lieu de séjour des hommes et celui des femmes (διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν), et ils

---

<sup>9</sup> (Taylor, 1928) Pour ce dernier, la doctrine de l'âme tripartite chez Platon est une reprise sans doute assez fidèle du pythagorisme (voir par exemple p. 263-264 à propos de *Timée*, 42d2-e4 : « The coincidence at once suggests the view that the whole doctrine of the 'tripartite soul', familiar from its use in the *Republic*, is Pythagorean, and no novelty introduced by Socrates, still less a 'discovery' of Plato's own. », ou p. 496 sq. à propos de 69c sq. à propos de 69c sq.

<sup>10</sup> Il n'en va pas autrement du mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* où les références homériques et poétiques abondent, au côté de références à la théorie des effluves empédocléennes.

<sup>11</sup> Tous les commentateurs insistent sur cette particularité du *Timée*. Voir A. Taylor, *op. cit.*, p. 496 ; (Cornford, 1937, 280) ; (Joubaud, 1991) (Pradeau, 1998) p. 492 : « La description de la constitution triple de l'âme (69d-72e) est déjà une description de la constitution du corps humain. ».

<sup>12</sup> Ce que ne fait pas par exemple J. Frère, « *Thumós* et *kardía* (*Timée*, 69c2-70d6) », *Kleos*, 1997, V. 1 ; N. 1, p. 1-8, dont la thèse consiste à dire que Platon opère une synthèse entre l'héritage hippocratique et les pythagoriciens en créant une véritable physiologie du θυμός.

<sup>13</sup> *Timée*, 69d6-e4.

dressent entre eux le diaphragme pour servir de cloison (τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες). »<sup>14</sup>

Le τὸ λογιστικόν est situé, conformément à l'héritage hippocratique et pythagoricien dans la tête, alors que le θυμός (la partie la meilleure de l'espèce mortelle) occupe la région supérieure au diaphragme, et la partie appétitive (la pire) occupe la région du bas-ventre. Les localisations elles-mêmes ne sont pas originales. En l'occurrence le terme φρήν est rare chez Platon, et n'est employé que dans des citations poétiques<sup>15</sup>, ce qui suffit à suggérer que Platon l'emprunte directement à la tradition épique ainsi qu'à la physiologie des pythagoriciens ou des médecins hippocratiques qui en font mention<sup>16</sup>.

Quelle valeur scientifique doit-on accorder à ces localisations chez Platon ? Sans doute ne s'agit-il pas dans ce passage d'étayer scientifiquement une physiologie traditionnelle, mais de rappeler métaphoriquement que l'ordre du corps doit se soumettre à l'ordre de l'âme, tout en sachant que l'âme incarnée l'est nécessairement dans un corps qui est fabriqué à son intention ; en d'autres termes, et contrairement à ce qu'une lecture naturaliste pourrait suggérer, le principe téléologique qui préside à la localisation des fonctions psychiques poursuit une fin éthique et n'est pas nécessairement un principe d'explication physique<sup>17</sup>.

Tout d'abord on doit minorer la scientificité de la localisation du θυμός dans le thorax. Dans l'épopée, le θυμός est souvent localisé dans la poitrine, alors qu'il est nécessairement présent dans tout le corps, aussi bien pour des raisons physiologiques que par tradition. De plus, l'apparente technicité des localisations psychiques s'assortit de nombreuses métaphores du domaine de la vie politique et privée. Ainsi, concernant le θυμός, une première métaphore pour décrire la séparation que constituent les φρένες est celle qui oppose l'espace masculin et le gynécée. La métaphore non seulement annonce la caractérisation du θυμός comme le siège de l'ἀνδρεία<sup>18</sup>, mais doit aussi rappeler la manière dont la *République* oppose, à l'occasion de la description du caractère timocratique, le père raisonnable et en retrait de la vie publique et la mère hâbleuse qui enjoint son fils à rechercher honneurs et richesses<sup>19</sup>. On comprend mal en effet pourquoi Platon userait de métaphores dont la connotation est d'abord éthique et politique pour évoquer une fonction physiologique. Cela est confirmé dans la suite du texte, où la localisation du θυμός dépend de la nécessité d'être « au plus près » de la tête afin d'écouter les prescriptions de la raison :

« Ainsi la partie de l'âme qui participe au courage et à la colère (τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ), celle qui cherche la victoire (φιλόνηκον ὄν), ils l'établirent plus près de la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 69e5-70a2.

<sup>15</sup> *Banquet*, 199a6 où Socrate cite l'*Hippolyte* d'Euripide (v. 612), cité également dans le *Théétète* 154d5 et d9 ; *République* 362a8 (Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 593-5) et 386d5 (Homère, *Il.*, XXIII, 103-104), et enfin *Timée*, 70a1, a4, e1, et 77b4.

<sup>16</sup> C'est la raison pour laquelle il semble difficile de trancher sur ce que représente vraiment les φρένες dans le *Timée*. Je suis la majorité des interprètes qui font des φρένες l'équivalent du diaphragme chez Platon. En effet, le terme διάφραγμα qui est ici un accusatif de relation généralement traduit par « en guise de séparation » est la raison de la traduction de φρένες par diaphragme.

<sup>17</sup> C'est l'interprétation de F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, op. cit., p. 282, qui minore donc la scientificité de la physiologie du *Timée* : « The position, structure, and functions of these organs are described, not from a physiological standpoint, but in relation to the feelings and appetites of the two inferior parts of the soul. The emphasis falls on the purposes they serve as the seats of feelings and desires that contribute to moral conduct; little is said about their behaviour as indispensable means to the preservation of physical life. » (je souligne). Pour une position similaire, voir (Steel, 2001) : « But, of course, Plato never had any ambition to be a good naturalist. The teleological perspective he introduces in his explanation of the world is not that of a natural or biological finality, but is primarily an ethical point of view. » (p. 109).

<sup>18</sup> E.A. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, op. cit., p. 501.

<sup>19</sup> *République*, 550a4-b7.

tête, entre le diaphragme et le cou (κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος), pour qu'elle prêtât l'oreille à la raison (ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν), et pût se joindre à elle pour contenir par la force la meute des désirs (κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος), toutes les fois que ces derniers refuseraient tout net de se soumettre aux prescriptions transmises par la raison (ὅπότ' τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι) du haut de la citadelle (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως). »<sup>20</sup>

La partie intermédiaire possède ici tous les attributs du θυμός dans la *République* : il est la fonction psychique responsable du courage, le siège de l'ardeur (au double sens de colère et d'endurance), et procure à l'âme l'énergie nécessaire à la réalisation de ses désirs tout en étant sensible au discours. La localisation du θυμός entre le diaphragme et le cou (μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος)<sup>21</sup> est redevable à une nécessité psychologique quasi-indépendante d'une justification physique. Le θυμός est personnifié, pris dans une métaphore urbanistique et politique qui renvoie à l'organisation de la cité dans *République*<sup>22</sup> où la classe des gardiens de la cité occupe l'acropole, tandis que la garnison militaire située sur les remparts et aux frontières protège la cité du danger extérieur et veille, par force, à l'application de la loi et à l'ordre public.

Le θυμός n'a pas véritablement de fonction physiologique ; c'est à la καρδιά que Timée confie le rôle dévolu au θυμός dans la tradition épique et pythagoricienne<sup>23</sup>.

Concluons l'argument. Platon utilise plusieurs sources pour étayer une prétendue psychophysio-physiologie. Et on peut comprendre cet usage de deux manières complémentaires :

- Platon mélange les héritages épiques et scientifiques parce qu'il considère qu'il n'existe pas pour l'âme du moins, de champ proprement délimité. En d'autres termes, c'est lui qui invente la psycho-physiologie en mêlant épopée et traditions hippocratique et pythagoricienne.
- Platon mêle peut-être ces traditions à dessein, pour montrer l'insuffisance de tel ou tel héritage. Ainsi, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle Platon n'envisage pas de physiologie (développée par certains témoignages pythagoriciens) indépendamment d'une psychologie « morale ». Ces deux « champs », comme

---

<sup>20</sup> *Timée*, 70a2-7.

<sup>21</sup> On notera que la partie intermédiaire occupe un *intervalle* entre deux frontières, et ne détermine pas elle-même une région définie. Cette idée était déjà suggérée dans la *République* en 443c-e.

<sup>22</sup> E.A.Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, *op. cit.*, préfère comprendre que cette métaphore renvoie à l'organisation urbanistique de Syracuse (p. 500). Toujours est-il que la cité est ici présentée comme le modèle de constitution du corps, alors que c'est la cité qui est d'abord présentée sur le modèle du corps hiérarchisé et organisé. À ce sujet, voir M.-L. Desclos, « L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression », in F. Létoublon, (dir.), *Impressions d'îles*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1996, p. 141-155.

<sup>23</sup> Comme dans le cas du terme φρήν, il convient de se méfier de la portée doctrinale d'une physiologie du cœur chez Platon. Le terme καρδιά (ou son équivalent homérique κραδιη) n'est utilisé que très rarement dans le corpus platonicien et c'est seulement dans le *Timée* que cet organe est cité dans le contexte physiologique. En effet, on compte 17 occurrences du terme chez Platon, dont sept sont des citations poétiques (*Phédon* 94d8, e1, et *République*, 390d4-5, 441b6 qui citent *Od.* XX, 17 ; *République* 331a6 qui cite Pindare ; *République* 389e13 citant *Il.* I, 225), trois sont des expressions poétiques consacrées (*Ion*, 535c et *Banquet*, 215e2 (avec le verbe πηδάω) ; *République* 492c3 (καρδιαν ἴσχειν dont Socrate dit que c'est un λεγόμενον)). À part les quatre occurrences du *Timée*, on compte trois occurrences dans le reste des dialogues où le cœur a une signification physiologique : dans le *Banquet*, Alcibiade s'amuse à évoquer ψυχή et καρδιά comme deux candidats possibles pour être le siège de la pensée (*Banquet*, 218a3) ; dans le *Phédon*, la καρδιά de Socrate se raidit lorsque la ciguë pénètre son corps (*Phédon*, 118a3) ; enfin dans les *Lois*, dans la continuité du *Timée*, l'Athénien fait mention des palpitations du cœur qui accompagne toute affection violente (VII, 791a5). On peut déduire de cet aperçu que le but de Platon est moins de produire une psychophysio-physiologie que de distinguer une fois pour toutes ce qui ressortit à l'explication causale des mécanismes des corps et des affections et ce qui relève de la psychologie.

pourrait le dire Solmsen, ne peuvent être considérés de manière autonome.

### ***L'usage et transformation des sources***

On pourrait tenter, à chaque occurrence d'un des prédécesseurs chez Platon, de classifier son usage avec une typologie qui s'apparenterait à celle de Bernabé pour les orphico-pythagoriciens :

- a) usage illustratif (omission et addition) : lorsque Socrate se contente de citer Homère par exemple dans la *République* comme précurseur d'une théorie de l'âme tripartite ...
- b) usage critique (recontextualisation et exégèse déformante) : lorsque Socrate reproche l'insuffisance théorique de la théorie du *nous* d'Anaxagore dans le *Phédon*.
- c) usage ironique : lorsque Socrate discrédite, sans se soucier de les réfuter par l'argumentation, toute une série de représentations de l'âme des pythagoriciens.

Or, il semble que l'exemple du *Timée* ci-dessus nous empêche de procéder de manière aussi tranchée. L'usage « ironique » est pour ainsi dire partout, même lorsque Socrate semble se contenter de citer, à titre purement illustratif, un poète comme Homère.

Un dernier exemple est la citation que Socrate choisit dans l'épopée pour illustrer la tripartition de l'âme, et en particulier la manière dont le θυμός se distingue du λογιστικόν :

« SOCRATE : - À ces observations, le passage d'Homère que nous avons cité plus haut en apporte confirmation : « *Et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours* (τὸ στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ) » On peut voir dans ce passage avec quelle clarté (σαφῶς) Homère représente comme une espèce différente – l'une s'adressant à l'autre pour la réprimander (ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον) – l'espèce qui a conclu le raisonnement concernant ce qui est le meilleur et ce qui est le pire en s'adressant à l'espèce emportée irrationnellement par l'ardeur (τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ) »<sup>24</sup>

Cette citation, anecdotique semble-t-il, s'avère d'autant plus intéressante que c'est le même vers de l'*Odyssée* qui était convoqué par Socrate dans le *Phédon* pour éprouver l'hypothèse du pythagoricien Simmias, selon laquelle l'âme est une harmonie :

« SOCRATE : - Mais n'est-il pas manifeste qu'en réalité [l'âme] travaille à faire tout le contraire ? Qu'elle impose sa direction à tous ses prétendus éléments constituants, qu'elle s'oppose à eux à peu près en tout (ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα), toute sa vie durant ? qu'elle les maîtrise (δεσπόζουσα) de toutes les façons possibles : tantôt elle les discipline (κολάζουσα) plus durement, et non sans souffrance – c'est le cas de la gymnastique et de la médecine –, tantôt elle s'y prend plus doucement, elle use de menaces (ἀπειλοῦσα) ou de rappels à l'ordre (νουθετοῦσα) ; et quand elle s'adresse aux appétits, aux colères, aux peurs, c'est comme si un dialogue s'établissait entre deux choses différentes (ἐπιθυμίας καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις ὡς ἄλλη οὐσα ἄλλῳ πράγματι διαλεγομένη). Homère, dans l'*Odyssée* a représenté la chose à peu près ainsi, quand il fait dire à Ulysse :

« *Et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours* (στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ.) : « Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chienne (τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης) ».

Crois-tu qu'en composant ces vers il concevait l'âme comme une harmonie ? comme étant de nature à se laisser conduire par les affections du corps, et non pas à les conduire, à les maîtriser ?

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 441b3-c2 (trad. G. Leroux modifiée).

En fait, comme une chose qui serait par sa nature bien trop divine pour n'être qu'une harmonie ? »<sup>25</sup>

À première vue, la citation sert à distinguer des motivations distinctes, dans les deux cas. Qu'il s'agisse de la théorie de l'âme-harmonie, ou de l'âme tragique en *République IV*, Homère s'impose comme argument d'autorité pour ceux qui ne distinguent pas assez le désir et la raison.

Deux points cependant, qui montrent que cette citation est curieusement, mais sans doute minutieusement choisie :

- Ulysse n'est pas un symbole de la modération telle que Socrate l'entend. Rappelons que ce héros déclare dans l'*Odyssée* que « c'est le ventre qui gouverne les hommes », et qu'en l'occurrence, dans le contexte de la citation, la colère qu'Ulysse contient n'est jamais que *différée* pour être plus efficace lorsqu'il tuera tous les prétendants. Dans les *Lois*, ce genre de colère froide est d'autant plus blâmée par l'Athénien qu'elle semble s'enraciner dans la partie désirante. Ici, la citation est convoquée pour démontrer, en apparence, tout le contraire : une raison capable de modérer la colère. Il y a un effet ironique dans ce choix de citation qui semble à première vue illustratif. Ulysse n'est pas un personnage anodin dans les Dialogues (*Hippias Mineur*), et on peut s'attendre à ce que cette « modération » provisoire ne soit jamais qu'apparente. Cela suffit, par ailleurs à démontrer l'ambiguïté de ce θυμός relativement à la raison.
- De plus, pour montrer que le θυμός se distingue du désir, Socrate choisit une citation homérique qui ne fait pas mention du θυμός mais de la καρδιά. On pourra toujours dire que Platon considère ces deux termes comme synonymes dans l'épopée (malgré le *Timée*), ou que le contexte argumentatif de *République IV* se soucie peu de la précision de tels termes. Le choix de la citation me semble mieux se comprendre si on trouve derrière l'usage illustratif un usage critique de la psychologie homérique. Platon sait que tout débat « délibératif » se situe chez les héros homérique dans le θυμός. En réduisant le θυμός à la καρδιά dans notre citation, Platon *nie* au θυμός toute faculté délibérative et de pensée (en dépit de ce que certains commentateurs affirment). En débarrassant la citation de son contexte, Platon critique donc Homère pour avoir fait du θυμός le centre de la personnalité morale et rationnelle. En d'autres termes, Platon renverse le sens de l'épopée ici en *ajoutant* une fonction de l'âme, la raison, qui entretient avec les deux autres fonctions un rapport hiérarchique, ce qu'assurément on ne trouve pas dans l'épopée.

## Conclusions et questions

Prendre Platon non comme source de ses prédécesseurs mais plutôt ses prédécesseurs comme *objet* philosophique dans les dialogues de Platon nous amène aux conclusions et questions suivantes :

- 1) En ce qui concerne la « psychologie », Platon semble revendiquer un certain éclectisme dans ses sources et inspirations. Par éclectisme, il faut entendre non seulement la variété des sources utilisées mais aussi la manière dont Platon les emploie et les fait s'entrecroiser. Non seulement Platon fait résonner entre elles des sources de type différent (poésie et médecine ; médecine et cosmologie ; poésie et physiologie, etc.), parfois en nivelant leur différence, mais aussi des thèses qui, historiquement et dans l'histoire des représentations, n'ont pas du tout la même importance et audience. *Dans quelle mesure cet éclectisme est-il proprement*

---

<sup>25</sup> *Phédon*, 94c9-e6. (trad. M. Dixsaut modifiée pour la citation d'Homère)

*platonicien ? Trouve-t-on, dans d'autres corpus ou chez d'autres auteurs, une telle volonté d'unifier des sources ou des inspirations conçues comme hétérogènes au départ ? Si oui, a-t-on encore raison de vouloir faire de Platon/Socrate le premier à « unifier » la psychologie dans tous ses versants ?*

- 2) Platon joue avec ses sources afin de montrer qu'aucun pan de la psychologie n'est indépendant l'un de l'autre. En un certain sens, les citations homériques qui font partie de la représentation populaire sur l'âme et ses fonctions sont aussi bien employées dans des contextes comme la psycho-physiologie que dans d'autres contextes plus épistémologiques (comme le *Phédon* ou le *Phèdre* par exemple). *Peut-on dès lors parler d'une « unification » de la psychologie (plus que de sa « constitution ») comme domaine qui concentre une multitude d'approches (poétiques, et scientifiques) et qui cristallise une multitude d'effets (psychologie morale et politique, soin apporté à l'âme et au corps, etc.) ?*
  
- 3) *Mais en quoi consiste l'unité de cette psychologie ? Sur quelle idée ou quelle fin s'articule-t-elle ?* Burnet proposait de centrer cette nouvelle psychologie, celle que Socrate aurait inaugurée, sur une fin éthique, celle du soin de l'âme. Plus prudemment, Solmsen montrait que l'unité de la psychologie platonicienne reposait sur sa capacité à embrasser une multitude de perspectives (éthique, politique, naturaliste, épistémologique) par la philosophie. Je souscris à mon tour à cette dernière interprétation, en précisant que Platon cherche à unifier la psychologie de ses prédécesseurs (ou à produire une unification plus puissante que les précédentes) en poursuivant deux fins, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais qui sont néanmoins deux parcours distincts : la *paideia* d'une part (on comprend pourquoi Homère demeure alors si important dans les références psychologiques), et la *philosophie* entendue comme exercice intellectuel, comme *savoir* d'autre part (ainsi de l'articulation faite par Platon entre la cosmologie et la psychologie humaine). Ces deux fins ne sont pas toujours parfaitement affines. *Existe-t-il des champs de la psychologie qui chez Platon se révèlent véritablement autonomes (jusqu'à quel point peut-on parler d'une « âme du monde » indépendamment de l'étude de l' « âme humaine », de ses actions et passions par exemple ?)*

- Adkins Arthur W, 1970, *From the many to the one : a study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society, values and beliefs*, London, Constable.
- Bernabé Alberto, 2007, « L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne », *Études Platoniciennes IV, Les puissances de l'âme selon Platon*, p. 25-44.
- Brisson Luc, 2002, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », *Platon, source des présocratiques : exploration*, M. Dixsaut et A. Brancacci éd., Paris, p. 21-46.
- Burnet J., 1916, *The Socratic doctrine of the soul*, Pub. for the British Academy by H. Milford, Oxford University Press.
- Cheyns A., 1983, « Le thumos et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 61, p. 20–86.
- Cheyns A., 1985, « Recherche sur l'emploi des synonymes ἦτορ, κῆρ et καρδίη dans l'Iliade et l'Odyssée », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 63, p. 15-75.
- Claus David B., 1981, *Toward the soul : an inquiry into the meaning of Psyche before Plato*, New Haven, Yale University Press.
- Cornford Francis, M., 1937, *Plato's cosmology : the Timaeus of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Gill Christopher, 1995, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press.
- Joubaud Catherine, 1991, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : étude à partir du "Timée"*, Paris, J. Vrin.
- Lorenz Hendrik, « Ancient Theories of Soul », Adresse : <http://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/supplement.html> [Accédé : 8 Novembre 2009].
- Pradeau J. F, 1998, « L'âme et la moelle: Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le Timée de Platon », *Archives de philosophie(Paris)*, vol. 61, n° 3, p. 489–518.
- Steel C., 2001, « The Moral Purpose of the Human Body" A Reading of " Timaeus" 69-72 », *Phronesis*, vol. 46, n° 2, p. 105–128.
- Sullivan Shirley Darcus, 1988, *Psychological activity in Homer : a study of "Phren"*, Ottawa, Carleton university press.
- Taylor A., 1928, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press.
- Zaborowski Robert, 2008, *Sur le sentiment chez les Présocratiques : Contribution psychologique à la philosophie des sentiments*, Warsaw, Stakroos.