



HAL
open science

Le $\theta\nu\mu\varsigma$ dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Le $\theta\nu\mu\varsigma$ dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions. Philosophie. Université Paris I - Panthéon-Sorbonne; EA2482 Centre "Tradition de la pensée classique - GRAMATA", 2007. Français. NNT: . tel-01287543

HAL Id: tel-01287543

<https://hal.science/tel-01287543>

Submitted on 13 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 1 – PANTHEON-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

N° d'attribution par la bibliothèque

THESE

Pour obtenir le grade de Docteur

Discipline : Philosophie.

présentée et soutenue publiquement le 15 décembre 2007 par

Olivier RENAUT

**Le θυμός dans les Dialogues de Platon :
réforme et éducation des émotions.**

Sous la direction de Madame le Professeur Annick JAULIN

Membres du jury :

Madame le Professeur Annick JAULIN (Université Paris 1)

Madame le Professeur Anne-Gabrièle WERSINGER (Université de Reims)

Monsieur le Professeur Luc BRISSON (Université Paris 1, CNRS)

Monsieur le Professeur Louis-André DORION (Université de Montreal)

Monsieur le Professeur David KONSTAN (Brown University, Dpt. Of Classics).

Année Universitaire 2007

Remerciements

Je remercie tout d'abord ceux qui ont bien voulu relire les chapitres de cette thèse, en premier lieu Virginie Leblanc, dont la minutie et l'acuité des relectures sont un gage supplémentaire de notre amitié. Je remercie vivement Guillaume Navaud, Steeves Demazeux, Alexandra Michalewski, Dimitri El Murr, Arnaud Macé, et Fabien Conord pour leurs corrections et suggestions. Pour toutes ses remarques pertinentes sur l'*Hippias mineur*, je suis reconnaissant à David Berger de Brown University, dont j'espère à mon tour lire bientôt le travail.

Ma reconnaissance va à tous ceux qui à Paris 1, à l'École Doctorale et au Centre « Tradition de la pensée classique » ont inspiré et soutenu ce travail, à commencer par M. Dixsaut et A.-G. Wersinger dont les enseignements m'ont fait découvrir un Platon vivant et fascinant. Je ne remercierai jamais assez Pierre-Marie Morel dont l'amitié et l'appui constant sont pour une grande part dans l'achèvement de cette thèse. Ce travail doit beaucoup à celles et ceux qui m'ont permis de soumettre à la critique différentes étapes de cette thèse dans leurs séminaires et journées d'études : Annick Jaulin, Pierre-Marie Morel et Michel Crubellier, Anne-Gabrièle Wersinger, Monique Dixsaut et Wilfried Kühn, Jean-François Pradeau et Luc Brisson, ainsi que Marie-Laurence Desclos et Isabelle Milliat-Pilot.

Ma gratitude va aussi à David Konstan pour son accueil chaleureux à Brown pendant l'hiver 2007, ainsi qu'à Pura Nieto Hernandez, Mary-Louise Gill et Deborah Boedeker qui ont rendu ce séjour si fructueux et si plaisant, sans oublier la disponibilité de M. Jean Gayon qui a soutenu financièrement ce séjour au nom de l'École Doctorale.

Enfin, que trouve ici toute ma reconnaissance Annick Jaulin, pour la qualité de sa direction, sa disponibilité, la rigueur de ses lectures et la pertinence de ses propositions, et enfin pour sa bienveillante confiance.

Cette thèse n'aurait pu aboutir sans le soutien de mes parents et de mes sœurs, et sans la patience et les encouragements de Benjamin Guichard ; ils savent combien je leur sais gré.

Introduction générale.

Introduction générale

« Elle prisait davantage encore ce jeune homme riche dans la façon négligente et libre qu'il avait de vivre dans le luxe sans «sentir l'argent», sans airs importants; elle retrouvait même le charme de ce naturel dans l'incapacité que Saint-Loup avait gardée et qui généralement disparaît avec l'enfance en même temps que certaines particularités physiologiques de cet âge – d'empêcher son visage de refléter une émotion. Quelque chose qu'il désirait par exemple et sur quoi il n'avait pas compté, ne fût-ce qu'un compliment, faisait se dégager en lui un plaisir si brusque, si brûlant, si volatile, si expansif, qu'il lui était impossible de le contenir et de le cacher; une grimace de plaisir s'emparait irrésistiblement de son visage; la peau trop fine de ses joues laissait transparaître une vive rougeur, ses yeux reflétaient la confusion et la joie ; et ma grand'mère était infiniment sensible à cette gracieuse apparence de franchise et d'innocence, laquelle d'ailleurs chez Saint-Loup, au moins à l'époque où je me liai avec lui, ne trompait pas. Mais j'ai connu un autre être et il y en a beaucoup, chez lequel la sincérité physiologique de cet incarnat passager n'excluait nullement la duplicité morale ; bien souvent il prouve seulement la vivacité avec laquelle ressentent le plaisir jusqu'à être désarmées devant lui et à être forcées de le confesser aux autres, des natures capables des plus viles fourberies. »

M. Proust, *À la recherche du temps perdu, À l'ombre des jeunes filles en fleur.*

« Puisque l'art de la chorée consiste en une imitation de nos manières d'être par des représentations qui comportent des actions et des circonstances de toute espèce, où les exécutants mettent en œuvre leurs caractères et leur pouvoir d'imitation, ceux chez qui les paroles, les mélodies ou encore les danses, de quelque genre qu'elles soient, conviennent ou bien à leur nature, ou à leurs habitudes, ou aux deux à la fois, ceux-là se plaisent nécessairement à ces exhibitions, ils les louent et les nomment belles ; ceux au contraire dont elles heurtent le naturel, la manière d'être ou quelque accoutumance, ne peuvent ni s'y plaire ni les louer, mais seulement les appeler laides. Quant à ceux dont la nature se trouve droite mais dont c'est le contraire concernant les habitudes, ou ceux dont les habitudes sont droites, mais dont c'est le contraire pour le naturel, ceux-là prononcent des éloges contraires à leurs plaisirs ; ils appellent chacune de ces représentations agréable mais perverse, et, face à des personnes auxquelles ils reconnaissent du jugement, ils ont honte de faire exécuter ces mouvements à leurs corps, ils ont honte de chanter ces airs comme s'ils les trouvaient sérieusement beaux, mais au-dedans d'eux-mêmes ils en éprouvent du plaisir. »

Platon, *Les Lois*, II, 655d5-656a5.

Les émotions trahissent. L'ingénuité de Saint-Loup se manifeste par la coloration de ses joues ; pour le narrateur de *À la recherche du temps perdu*, l'émotion spontanée détruit les efforts de l'intelligence qui tente parfois de l'occulter. L'émotion ne ment pas, elle. C'est à l'innocence et à la sincérité de Saint-Loup que le narrateur voudrait conformer l'intelligence perverse d'Albertine. Pour Platon, les gestes et la voix du danseur trahissent son caractère, les traits persistants de sa nature et ses mœurs acquises par habitude. Ses émotions de plaisir ou de honte sont les signes de son intégrité morale ou de sa duplicité. On peut toujours chercher à contourner la sincérité des émotions en les grevant de postures feintes ou de défenses argumentées ; mais l'émotion a toujours raison en ce qu'elle révèle l'attachement de l'individu à des valeurs qui le touchent.

La sensibilité morale désigne l'ensemble des dispositions, des sentiments et des émotions qui causent ou accompagnent l'action et mettent en jeu les valeurs du bien, du beau ou du juste. Pour Platon, il est nécessaire d'éduquer cette sensibilité. Pour autant qu'on puisse modifier un naturel, le pédagogue ou le législateur doivent faire en sorte que le discours et les émotions ressenties chez un agent ne fassent qu'un. Que les affects et les émotions n'entravent pas la moralité est une première étape dans l'éducation ; qu'ils la soutiennent en est une seconde, qui rend l'individu plus gracieux. Tel est le but de l'éducation platonicienne. La présente étude tente de répondre à la question de savoir ce qui dans l'âme individuelle doit être éduqué et par quels moyens. Les recherches menées depuis une vingtaine d'années sur la place des émotions dans la théorie de l'action ont suscité un intérêt croissant pour ce qui apparaît comme leur équivalent dans les textes anciens, littéraires ou philosophiques¹. Cette étude s'inscrit dans ce désir d'élucider le rôle et la fonction d'éléments psychologiques réputés irrationnels.

Le concept d'émotion utilisé dans le titre de cette étude n'est pas platonicien ; il est un outil pour tenter de

¹ C'est d'abord sur Aristote que des interprètes comme W. W. Fortenbaugh (*Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, (1975) Second Edition with a new epilogue, London, Duckworth, 2003), M. Nussbaum (surtout dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (2ème ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, et plus récemment *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001) et D. Konstan (*The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006) se sont penchés pour l'étude de ce qui trop longtemps passait pour des « passions » de l'âme. La connotation négative de ces « passions » occultait l'aspect positif de ces dernières dans la théorie de l'action et de l'éducation. Outre les synthèses sur les émotions chez les penseurs grecs (dont l'étude récente de S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, peu convaincante sur Platon), on trouve peu de monographies sur ce sujet dans les Dialogues. On peut néanmoins citer L. Palumbo, *Eros Phobos, Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 2001, mais dont le champ d'étude est restreint à quelques émotions et dans quelques dialogues.

décrire la fonction d'un terme grec, « θυμός », dont les traductions contemporaines par « ardeur » ou « colère » évoquent pour une oreille contemporaine davantage une « passion » de l'âme, étrangère à toute forme de moralité ou d'éthique. Mais la signification de « θυμός » est bien plus riche : il ne désigne pas seulement l'affection avec laquelle la tradition ultérieure l'a associée, la colère, mais beaucoup plus généralement le siège de certaines émotions qu'on peut appeler « morales » : la colère, l'indignation, la réserve, le sens de l'honneur, l'amour de soi, en un mot autant de manière d'*incarner* des jugements de valeurs. Une des manières de réhabiliter son importance dans le champ de la philosophie ancienne est de se pencher, au risque de partir d'un anachronisme, sur la problématique du rôle des émotions dans la perception des valeurs et de leur fonction dans l'accomplissement de l'action.

A. Le vocabulaire psychologique d'Homère à Platon.

Le point de départ de cette étude en revanche ne tient pas au désir de retrouver dans les textes anciens une pré-conceptualisation de ce que nous entendons aujourd'hui par « émotion ». Il s'agit bien plutôt de souligner l'étrangeté de la manière dont les Grecs, et Platon en particulier, concevaient certaines actions et affections de l'âme (ψυχή). Que doit-on entendre par « ψυχή » ? Notre système catégoriel nous empêche de nous représenter exactement ce que l'âme désigne à l'époque d'Homère, et nous prive ainsi de la manière dont la personne pouvait précisément vivre ce que maintenant nous désignons de manière irrémédiablement polaire : la relation entre l'âme et le corps². Bien plus, l'infléchissement du sens de « ψυχή » est tel d'Homère à Platon que l'on ne saurait prétendre qu'il existe une unité diachronique de ce terme. Le concept de ψυχή n'apparaît qu'au terme d'un long parcours au début duquel la représentation de l'âme est un entrelacs d'émotions, de représentations intellectuelles et symboliques et d'affections somatiques. Or le terme « ψυχή » est concurrencé par d'autres entités dans l'histoire de la psychologie grecque. Le θυμός en est une pour le héros homérique. Si en un sens, comme le rappelle R.B. Onians³, la

² E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, Leipzig, J.C.B. Mohr, 1894 (trad. fr. *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payot, 1999) p. 1-30. Rohde commence par définir la ψυχή comme un « double » du moi, qui est tantôt incarné dans un corps, tantôt au contraire réduit à cette entité qui lui confère son nom, p. 5-7.

³ R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1988. (trad. fr. *Les Origines de la pensée européenne, Sur le Corps, l'Esprit, l'Âme, le Monde, le Temps et le Destin*, Le Seuil, Paris, 1999).

« réalité » signifiante de ce terme est à jamais perdue, on peut néanmoins tenter de s'en approcher en tissant des « réseaux » de sens.

1. Les principaux termes de psychologie homérique.

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. Cheyns⁴ et ceux plus récents de S. D. Sullivan⁵, 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 », « καρδίη », « κῆρ », et « ἦτορ ». Chacun de ces termes 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 μέληα, et les γυῖα « les membres ») et les termes qui dans la diachronie s'apparenteront davantage à des fonctions psychiques (νοός, φρήν, θυμός). Il ne serait pas encore question d'une différence de nature entre l'âme et le corps, mais d'une différence de degré et d'unité⁶. 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

⁴ A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *Revue belge de philologie et d'histoire* 61, 1983, n°1, p. 20-86. Voir également du même auteur, « Recherche sur l'emploi des synonymes ἦτορ, κῆρ, καρδίη, dans l'Iliade et l'Odyssée », *Revue belge de philologie et d'histoire* 63, n°1, 1985, p. 15-73.

⁵ S.D. Sullivan, *Psychological activity in Homer. A study of Phrēn*, Ottawa, Carleton University Press, 1988.

⁶ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen* (1946) (trad. fr. *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, l'Eclat, 1994.) Malgré la précision avec laquelle Snell montre que les concepts d'âme et de corps ne sont pas présents dans l'épopée, l'auteur semble affirmer que cette polarité est une « donnée » qui s'impose à la conscience individuelle. Par exemple au sujet du corps, l'auteur déclare : « Il va de soi que les hommes de l'époque homérique avaient un corps, au même titre que les autres Grecs d'une époque plus tardive : toutefois, ils ne le connaissaient pas « en tant que » corps mais en tant qu'un « ensemble » de membres » (p. 25). Plus loin, il affirme que « (...) la distinction du corps et de l'âme marque la « découverte » de quelque chose qui s'impose à la conscience avec une évidence telle qu'on en a depuis considéré la réalité comme allant de soi, même si le rapport entre le corps et l'âme ou l'essence de l'âme n'a cessé de donner matière à de nouvelles questions » (p. 35). Il est certain que l'anachronisme qu'il fait fonctionner comme hypothèse de lecture est pleinement conscient. Mais je tenterai de montrer plus loin qu'il ne peut rendre compte du caractère essentiellement dynamique du θυμός qui se situe véritablement à la frontière entre l'âme et le corps, et déjoue ainsi ces deux catégories.

décrire des fonctions psychologiques que l'on distinguera dans cette étude des fonctions purement physiques. Tous les termes cités doivent être interprétés dans le cadre d'une certaine conception de la vie, de la force vitale et du mouvement, en-deçà ou au-delà des catégories de l'âme et du corps⁷. 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)⁸, soit parce qu'elles sont sans ambiguïté des contenants organiques qui se substituent aux fonctions psychologiques uniquement par synecdoque (comme les πραπίδες, les entrailles)⁹.

2. L'étymologie de « θυμός ».

Une fois cette liste dressée, le problème est d'opérer des distinctions et d'éprouver leur valeur. Quelle place θυμός tient-il dans cette liste de vocabulaire ? L'étymologie livre une première réponse sur la

⁷ Pour mémoire, le σώμα chez Homère désigne le cadavre inanimé (*Il.* III, 23 ; VII, 79 ; XVIII, 161 ; XXIII, 169 ; *Od.* XI, 53 ; XII, 67 ; XXIV, 187). La ψυχή est inversement une ombre pâle et sans force, rémanence fantomatique de la personne sans consistance. La formule « τοῦ δ' αἴθι λύθη ψυχή τε μένος τε » (alors sa vie et sa force l'abandonnèrent) (*Il.* V, 296 ; VIII, 123 ; VIII, 315) qui signifie la mort du héros est à comprendre de manière disjonctive : le μένος désigne la force indissociable du corps ; la ψυχή en revanche s'en détache. En d'autres termes, la mort « délie » (λύω) le corps du guerrier et « délivre » la ψυχή. L'hendyadin est ainsi une sorte d'oxymore. Voir également *Il.* XXIII, 65 où l'âme de Patrocle vient visiter Achille ; XIII, 72 où la ψυχή est appelée εἶδωλα, « simulacre », de même en XXIII, 104 ; voir également *Od.* X, 530 ; XI, 222.

⁸ Il s'agit par exemple de « μένος », qui est la force furieuse du guerrier insufflée dans son θυμός. 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 dans (*Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1981). 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.

⁹ 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 « ἰδυίησι 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 στήθεσσι se rencontre plus de 80 fois dans l'épopée. Le στήθος joue un rôle fondamental pour le θυμός. Il semble constituer, parce qu'il est creux, une « caisse de résonance » de ce que le θυμός reçoit ou de ce qu'il produit.

spécificité du θυμός au sein du vocabulaire psychologique. A. Cheyns¹⁰ procède à un inventaire exhaustif des étymologies et définitions proposées de « θυμός » et remarque avec raison les insuffisances et les risques d'une étymologie qui le plus souvent restreint des significations que l'épopée élargit au contraire.

En effet, on a coutume de faire dériver θυμός du verbe θύω (2) dont la voyelle prédésinentielle est tantôt brève tantôt longue, qui signifie « fumer, évaporer », et dont le sens est éclairé par certains contextes de rites sacrificiels. Le θυμός tiendrait son nom de la fumée tourbillonnante émanée des offrandes aux dieux. Certains commentateurs assimilent ainsi « θυμός » à une fumée et plus précisément à une vapeur¹¹.

Mais il y a une autre étymologie possible, c'est l'étymologie qu'en donne Socrate, dans le *Cratyle* en 419e, qui fait dériver θυμός de θύω (1), dont la voyelle prédésinentielle est toujours longue, qui signifie « bondir, s'élaner, bouillir », qui comporte le même sème de mouvement tourbillonnaire, mais dont la spécificité est marquée par la violence du mouvement.

« “θυμός”, δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. ». *Thumós* doit son nom à *thúsis* (ferveur), c'est-à-dire au bouillonnement de l'âme ».

Socrate propose donc de rapprocher θύω (1) « bondir, s'élaner » et θυμός du fait du caractère impulsif et violent du θυμός¹². On peut rapprocher de cette étymologie la définition qu'en donne le traité platonicien apocryphe *Les Définitions* en 415e6-7, du moins lorsque l'auteur y accentue la violence :

« Θυμός ὁρμῆ βίαιος ἄνευ λογισμοῦ [νοῦς τάξεως] ψυχῆς ἀλογίστου. Le *thumós* est l'élan violent et dépourvu de raisonnement qui se produit dans l'âme irrationnelle. »

L'étymologie tend à relire la littérature grecque avec les lunettes de Platon. C'est ce que l'on peut remarquer notamment à la lecture de l'article « θυμός » de l'*Etymologicum Magnum* 458.7-23¹³, où

¹⁰ A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.* fait un compte-rendu exhaustif de la question étymologique de θυμός, en particulier p. 22-26.

¹¹ Dont R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, *op.cit.*, Voir surtout les pages 64-65.

¹² C'est la solution que retient par ailleurs P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, *s.v.* « θυμός ». Voir également H.G. Liddle et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revu et augmenté par H.S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968 ; *s.v.* « θυμός ». Socrate rapproche cependant implicitement la racine θύω (2) de θύω (1) en privilégiant le sens du mouvement plutôt que celui de la fumée.

¹³ Il convient de citer l'article en entier : « Θυμός - Σημαίνει πέντε. Ἀπὸ τοῦ θύειν καὶ ὁρμᾶν τὸ αἶμα ἀπ' αὐτοῦ, θύαιμός τις ὧν κυρίως δὲ θυμός, μέρος τῆς ψυχῆς. Τρία δὲ αὐτῆς μέρη· λογικόν, ἕτερος δὲ με θυμός ἀνήκεν. θυμικόν, Θυμός δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῶν. ἐπιθυμητικόν, Εἶξας ᾧ θυμῷ. Ποτὲ μὲν οὖν ὁ θυμός παρὰ τῷ ποιητῇ σύμπασαν τὴν ψυχὴν σημαίνει, ὡς ἐν τῷ, Ἐνθ' ὄγε τοὺς

L'auteur distingue cinq sens de θυμός redevables à la tripartition platonicienne et à sa postérité dans l'Académie. En effet, après avoir rangé le θυμός dans la catégorie des fluides vaporeux, puisqu'il provient des exhalaisons du sang, l'auteur distingue deux catégories de significations : ou bien θυμός a un sens générique et « il signifie l'âme toute entière » (ὁ θυμός (...) σύμπασαν τὴν ψυχὴν σημαίνει) et devient alors un synonyme de ψυχή, ou bien, θυμός est pris en un sens spécifique (κυρίως), et il signifie alors une des parties de l'âme (μέρος τῆς ψυχῆς). L'originalité de l'article consiste à montrer que « θυμός » peut signifier dans la littérature la fonction rationnelle (τὸν μὲν ἐπιλογισμὸν), la fonction ardente (τὸ δὲ θυμικὸν), ou la fonction désirante (καὶ τὴν ἐπιθυμίαν). Enfin, l'auteur ajoute une cinquième signification à θυμός qui signifierait un état de concorde (ὁμονοία) ou plutôt d'empathie.

L'intérêt de l'étymologie ne réside pas dans l'exactitude du sens proposé. En revanche, elle révèle les catégories qui servent à se représenter l'âme. Or, l'auteur de l'article oscille de manière évidente entre une définition qui a trait à la physiologie du θυμός inspirée sans doute du *Timée*, et une définition qui accentue sa fonction psychologique dans les actions commises sous le coup d'une impulsion, de la colère ou d'un désir. Dans les définitions proposées, il y a une rupture théorique évidente entre le sens générique de θυμός, et son sens spécifique : en vertu de la première définition « θυμός » pourrait aussi bien désigner la partie raisonnante ou désirante, ce qui contredit sa définition spécifique. Le clivage entre le philosophe et le poète est ici patent.

À travers ces remarques, deux perspectives d'analyse de θυμός se laissent distinguer, que l'on peut étayer par

ἐνάριζε, φίλον δ' ἐξαινυτο θυμόν. Ἐνίοτε δὲ τὰ μέρη αὐτῆς· τὸν μὲν ἐπιλογισμὸν, ἕτερος δὲ με θυμός ἀνήκεν. Τὸ δὲ θυμικόν, ὡς τὸ, σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐνὶ στήθεσιν· καὶ, Θυμός δὲ μέγας ἐστί. Ἐνταῦθα τὴν ὀργήν· καὶ τὴν ἐπιθυμίαν, ὡς τὸ, Εἴξασα ὦ θυμῶ, μίγη φιλότῃτι καὶ εὐνή. Σημαίνει καὶ τὴν ὁμόνοϊαν, ὡς τὸ, ἕνα θυμὸν ἔχοντες καὶ ἐπίφρονα βουλὴν. Ποιοῦ εἶδους τῶν ὑποπεπτωκότων τῶ ὀνόματι; Εἰ μὲν σημαίνει τὴν ψυχὴν, γενικοῦ· εἰ δὲ σημαίνει τὴν ὀργήν, εἰδικοῦ. Διαφέρει γὰρ ὀργή, μῆνις, κότος, χόλος, θυμός. Ζήτει εἰς τὰς διαφοράς ». « *Thumós* a cinq significations. C'est une forme de vapeur sanguine, du fait que le sang bout et s'élance sous son impulsion. En un sens spécifique, « *thumós* » est une partie de l'âme. Il y a trois parties de l'âme : la partie raisonnante « *Mais quelque chose arrêta mon cœur* » ; la partie irascible « *La colère est terrible des rois issus de Zeus* », ou la partie désirante : « *Mais il n'avait lâché qu'à son cœur* ». Donc tantôt « *thumós* » dans l'œuvre du poète signifie l'âme tout entière, comme dans « *Et voilà qu'il les tue et leur arrache la vie* », tantôt il signifie ses parties ; le raisonnement : « *Mais quelque chose arrêta mon cœur* » ; la partie irascible : « *Mais c'est à toi qu'il appartient de maîtriser ton cœur superbe en ta poitrine* », et « *La colère est grande* », ici il s'agit de la fureur ; et la partie désirante : « *ayant gagné son cœur, elle lui offrit son amour et son lit* ». « *Thumós* » signifie aussi l'entente, comme dans « *d'un seul cœur, et prudent dans leur décision* ». Combien d'espèces le nom recouvre-t-il dans ses occurrences ? Lorsqu'il signifie l'âme, c'est en un sens générique ; lorsqu'il signifie la colère, c'est en un sens spécifique. En effet, il y a une différence entre les mots « *orgè* », « *menis* », « *kotos* », « *cholos* », « *thumós* ». Il faut les différencier ».

l'analyse syntaxique¹⁴. La première se focalise sur la nature ontologique du θυμός : est-ce un organe, un fluide, ou uniquement une fonction psychologique ? Cette question est très souvent résolue en invoquant l'emploi fréquent de θυμός au datif ou précédé de la préposition ἐνὶ dans l'épopée¹⁵ : le θυμός devient le *siège* d'émotions, de sentiments ou de pensées qui ont des effets sur le corps. Cette perspective d'étude tend donc à réduire l'activité psychologique du θυμός en privilégiant sa relation au corps. La seconde consiste à accentuer les fonctions du θυμός relativement à la personnalité, au caractère, à l'agent, comme l'emploi de θυμός au nominatif, assumant la place de l'agent, invite à le faire¹⁶. Un partage à ce point accusé entre ces deux catégories est évidemment suspect et montre surtout que l'étude linguistique ne saurait livrer par elle-même une trame satisfaisante pour la compréhension de θυμός. Mais, sans pour autant dénigrer, comme le fait D.B. Claus¹⁷, la perspective étymologique et définitionnelle, on peut affirmer que θυμός se singularise par son extrême fluidité relativement aux catégories de l'âme et du corps. L'auteur de l'article de l'*Etymologicum Magnum* a donc raison de donner un traitement global de ce qui pourrait passer pour des homonymes, au risque de la contradiction entre genre et espèce. Il est certain que le clivage entre corps et esprit n'est pas si marqué dans l'épopée, ni même chez les tragiques. Il s'agira alors de décider si le θυμός se donne d'emblée comme une « fonction » ambivalente ou si l'activité psychologique du θυμός n'est pas tout simplement dérivée, par métaphore ou par métonymie, de sa définition la plus englobante : un principe vital.

3. Θυμός et ses dérivés avant Platon.

Les paradigmes morphologiques construits sur *θυμ- sont assez nombreux, bien qu'inégalement représentés dans la diachronie. Presque tous les paradigmes morphologiques sont présents dans l'épopée. En effet, si c'est le substantif θυμός qui se rencontre majoritairement, Homère emploie un nombre très important d'adjectifs formés sur θυμός, épithètes ou non (ἄθυμος, γλυκύθυμος, ἐνθυμῖος, θυμαλγής, θυμαρής,

¹⁴ Pour l'étude proprement syntaxique du θυμός, voir C.P. Caswell, *A study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden, Brill, 1990, qui reprend les outils interprétatifs déjà constitués par S.D. Sullivan, dans *Psychological Activity in Homer*, *op. cit.*

¹⁵ Dans l'épopée, on rencontre la construction ἐνὶ θυμῷ une trentaine de fois parmi plus de 250 occurrences de θυμός au datif.

¹⁶ On recense environ 230 occurrences de θυμός au nominatif dans l'épopée.

¹⁷ D.B. Claus, *Toward the Soul*, *op. cit.* Claus déclare : « My point has been that the vocabulary of « soul » words in the Homeric language is deeply shaped by idiosyncratic speech patterns and underlying cultural beliefs that can be approached only empirically, not through etymological inferences or suppositions about primitive logic » (p. 46). Cela justifie ainsi le parti pris de l'auteur qui consiste à accentuer la synonymie et l'interchangeabilité des termes du vocabulaire psychologique.

θυμηγηρεών, θυμοβορός, θυμολεών, θυμοραϊστής, θυμοφθορός, καρτερόθυμος, καταθύμιος, μεγαθυμός, υπέρθυμος). Les formations substantivées sur θυμός demeurent un fait rare (ἀποθυμία ; προθυμία ; θυμαλγέα). On peut estimer que c'est à partir de la tragédie eschyléenne que les composés commencent à concurrencer la forme simple. C'est le cas du substantif προθυμία, « le zèle, l'ardeur » et ses composés qu'on recense de plus en plus jusqu'à Platon, et notamment chez les historiens ; c'est aussi le cas des verbes prépositionnels comme ἐνθυμούμαι « penser, avoir à l'esprit », et προθυμούμαι « montrer du zèle » dont le sens commence à s'écarter de la forme simple θυμούμαι. Enfin, certains termes techniques font leur apparition dans la Collection hippocratique (ἀθυμία ; ὄξυθυμία ; δυσθυμία ; εὐθυμία)¹⁸.

Dans l'épopée, le substantif θυμός est incontestablement le plus utilisé pour dénoter une activité ou une affection psychologique. Il est employé plus de sept cent fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*. Le nombre de formules où θυμός apparaît, ainsi que celui des constructions non formulaires permettent d'affirmer que le θυμός est nettement préféré aux autres termes du vocabulaire psychologique aussi bien dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*¹⁹. De même chez Hésiode et dans les poèmes homériques, c'est une même proportion que l'on discerne entre « θυμός » et les autres substantifs. Et pourtant, « φρενές » est de plus en plus utilisé en concurrence avec θυμός, le premier semblant absorber le contenu sémantique du second. Enfin, on remarque une présence plus accusée de « ψυχή ». Les monographies successives de S. D. Sullivan sur le vocabulaire psychologique, et en particulier sur le θυμός, d'Homère aux tragiques, ont montré que ce sont très exactement les mêmes termes qu'on retrouve chez les poètes et les tragiques ; aucun des termes, malgré leur évolution sémantique, n'est absent de la littérature jusqu'à Platon²⁰.

¹⁸ À travers tous ces relevés, on a délibérément omis le terme ἐπιθυμία et ses dérivés. Le terme n'est pas en usage ni chez Homère et Hésiode, ni encore chez Pindare. Il est présent une seule fois dans l'*Agamemnon* d'Eschyle et n'est utilisé qu'à partir d'Hérodote et de Thucydide, ces derniers en consacrant l'usage commun de « désir ».

¹⁹ Dans l'*Odyssée*, les occurrences de tous ces termes décroissent d'une manière égale, à une exception près ; ψυχή est le seul terme qui augmente statistiquement relativement aux autres termes ; voir D.B. Claus, *Toward the Soul*, *op. cit.* p. 59-60. Je souscris aussi à son analyse p. 94-98, lorsqu'il affirme que le sens de ψυχή ne s'est pas construit par analogie avec les fonctions du θυμός, réfutant ainsi J. Warden, « Ψυχή in Homeric Death Description », *Phoenix* 25, 1971, p. 95-103.

²⁰ Les études successives de S.D. Sullivan constituent la base de cette affirmation. « Person and θυμός in Hesiod », *Emerita*, 61, n°1, 1993, p. 15-40 ; « The role of Person and θυμός in Pindar and Bacchylides », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1993, 71, (1), p. 46-68 ; « The Relationship of Person and θυμός in the Greek Lyric Poets » (excluding Pindar and Bacchylides) : Part One, *Studi Italiani di filologia classica (Florence)* 12, n°1, 1994, p. 12-37 ; « The Relationship of Person and θυμός in the Greek Lyric Poets » (excluding Pindar and Bacchylides) : Part Two, *Studi Italiani di filologia classica (Florence)* 12, n°2, 1994, p. 149-174 ; *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*. Brill, New-York-Köln, 1995 ; *Aeschylus' Use of Psychological Terminology : Traditional and New*, Montreal & Kingston. London. Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1997 ; *Sophocles'*

En revanche, et par opposition au corpus littéraire, tous ces termes sont soit absents soit nettement en retrait chez les historiens, les philosophes, et les médecins. Chez Hérodote et Thucydide, *θυμός* est utilisé très rarement, sinon dans des composés et des expressions idiomatiques qui parfois confinent à l'archaïsme, ou du moins dans des expressions consacrées qui relèvent de discours conventionnels de descriptions de combat, comme par exemple deux ou trois expressions verbales : « *προθυμία εἶναι* » et « *προθυμῶς ἔχειν* » (montrer de l'ardeur) et « *ἐνθυμέομαι ὅτι* » (penser que). La référence directe au *θυμός* s'efface peu à peu. De la même manière, on ne trouve que quelques occurrences du substantif *θυμός* dans la Collection Hippocratique. Cette relative disparition se produit au profit de composés prépositionnels cités plus haut qui dénotent un « état » physiologique du *θυμός*. Enfin, l'usage de *θυμός* chez les philosophes est rare. Néanmoins, la persistance de ce terme à connotation épique dans quelques textes d'inspiration pythagoricienne, chez Héraclite et Démocrite montre clairement qu'un enjeu psychologique et éthique se joue à l'endroit du *θυμός*.

Selon cet aperçu, le terme *θυμός* appartient au vocabulaire « poétique » et littéraire pour désigner des processus psychologiques. De plus, si *θυμός* est encore utilisé chez les tragiques, c'est déjà en continuité avec ou en référence à une tradition poétique homérique. Cela ne signifie pas évidemment que ce terme n'a aucune valeur en physiologie, en psychologie, et en philosophie, mais que toute référence à ce terme dans un contexte scientifique est surdéterminé par son emploi poétique.

4. Le θυμός et les émotions morales.

Pour B. Snell, l'activité psychologique d'Homère aux tragiques est affectée d'une forme de dualisme, entre ce qui relève de l'émotion et ce qui relève de la raison²¹. En effet il y aurait une différence, de nature et de fonction, entre le *θυμός* qui désignerait de plus en plus un principe vital qui a trait à l'émotion, l'affectivité, à l'ardeur et à la colère, et le *νοός* – *νοῦς* dont les fonctions de calcul et de délibération prévalent. Un dualisme autant épistémologique qu'éthique structurerait la pensée grecque

Use of Psychological Terminology: Old and New, Montreal & Kingston. London. Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1999 ; *Euripides' Use of Psychological Terminology*, Montreal & Kingston. London. Buffalo, McGill-Queen's University Press, 2000.

²¹ C'est le principe de lecture de B. Snell lorsqu'il oppose les activités du *θυμός* aux activités du *νοός*. De manière beaucoup plus systématique, J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, interprète la psychologie grecque à travers un dualisme tranché entre « free-soul » et « bodily-soul », p. 11-16 et 74-76.

depuis Homère, et éclaterait dans les dilemmes des personnages tragiques²². S'il faut nuancer cette lecture, elle a l'avantage d'ordonner la multiplicité des termes du vocabulaire psychologique en les distribuant sur une échelle selon leur degré d'éloignement relativement à deux pôles : ce qui relève du pur affect inconscient, et ce qui relève de l'intelligence et de la réflexion. Ce qui est ressenti dans le « κῆρ » et dans la « καρδίη » renvoie davantage à un état du corps ; ce qui trouble ἡΐτορ serait à la limite de la conscience, tandis que les φρενές et le νοός renverraient davantage à une forme d'intelligence, respectivement pratique et noétique. Cette lecture fait du θυμός une forme intermédiaire entre la sensibilité physiologique, et l'activité psychique²³. Intermédiaire, Le θυμός le serait en ceci qu'il partage avec les φρενές la faculté d'être sensible à une réalité environnante signifiante, mais serait en affinité avec la καρδίη qui est son soutien corporel et détermine ainsi son mouvement. Le θυμός aurait donc une extension qui le rendrait à la fois inséparable du corps, et en affinité avec des activités plus intellectuelles, comme celles des φρενές et du νοός²⁴.

Cette lecture a l'avantage certain de définir « θυμός » comme une unité « modulaire », lui assignant des tâches multiples qui par ailleurs ne lui sont pas nécessairement propres : principe vital, sensation, siège des émotions, intellection, parole. D'un point de vue strictement diachronique, cette interprétation permet de rendre compte de la relative disparition de « θυμός » puisqu'on distribue ses fonctions de part et d'autre de ce à quoi il se rattache : le cœur, καρδιά devient ainsi l'organe où se produisent les manifestations somatiques de l'émotion ; aux φρενές et au νοός reviennent une fonction cognitive.

Pourquoi le terme « θυμός » dont l'usage est certainement « archaïsant » au V^{ème} siècle réapparaît-il alors chez Platon, dans le cadre d'une théorie psychologique qui l'établit comme un intermédiaire essentiel dans la théorie de l'action ? Il semble justement que Platon s'intéresse à la modularité du θυμός, à sa fluidité relativement aux pôles de l'âme et du corps, et enfin à sa fonction « émotive ».

²² C'est la ligne interprétative que suit J. de Romilly, « *Patience mon cœur* », *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1984, suivant de très près les résultats des analyses de B. Snell.

²³ On trouve cette thèse formulée chez E.R. Rohde, *Psyché, op. cit.* Rohde restreint de manière rigoureuse l'usage d'âme à ψυχή, reconnaissant dans le θυμός une simple valeur d'énergie vitale. « Par trop souvent et d'une manière par trop claire, le θυμός est désigné comme force spirituelle du corps vivant, comme force pensante, voulante ou même seulement sensible (θυμῶ νοέω, θυμῶ δεῖσαι, γηθήσει θυμῶ, ἐχολώσατο θυμῶ, ἤραρε θυμὸν ἐδωδῆ, ect.), comme le siège des affections (μένος ἔλλαβε θυμὸν), comme appartenant au corps de l'homme vivant, et en particulier comme enfermé dans les φρένες – trop souvent et trop clairement il est ainsi désigné pour qu'on puisse y voir autre chose qu'une force, qu'une propriété précisément de ce corps vivant » (p. 37 n.2).

²⁴ B. Snell, *La découverte de l'esprit, op. cit.*, p. 29-31 pour la distinction entre θυμός et νοός, qui de son aveu permet aussi des chevauchements, p. 30 ; voir également D.B. Claus, *Toward the Soul, op. cit.*, p. 16-28.

Bien entendu, il n'existe pas d'équivalent en grec du concept d'émotion. Les affections de plaisir et de peine, la peur, l'espoir, ou encore l'amour et jalousie sont des πάθη, des « affections » de l'âme, en réaction avec un objet, une personne, une situation. Tout au plus peut-on parvenir à reconnaître parmi ces πάθη de l'âme certaines de nos propres émotions, quoique leur signification diffère, notamment parce que les types de jugements qui sont associés aux émotions sont déterminés par une histoire, un système de représentations et de valeurs²⁵. Par ailleurs, il ne semble pas pertinent chez Homère de procéder à une classification des émotions des héros en cherchant ainsi à éprouver théoriquement la valeur du critère. En effet, la variété des émotions ressenties par les héros de l'épopée se laisse difficilement réduire à une liste de « passions fondamentales » comme on en trouve dans les classifications modernes. Il serait tout aussi vain de chercher à établir chez Homère une classification des émotions à partir d'un critère modal, comme c'est le cas chez les Stoïciens pour qui les passions se laissent appréhender selon qu'elles sont une peine, un plaisir, une crainte, ou encore un désir²⁶. Enfin, il est impossible de classer les émotions en fonction de leur siège : elles sont ressenties parfois dans la καρδιά, parfois dans le θυμός, parfois encore dans les φρένες. En ce sens, le θυμός n'est pas une faculté « émotive » au sens où il serait le siège de tous ces états affectifs qui sont intermédiaires entre l'affect et le jugement de valeur.

On peut en revanche se poser la question chez Platon, qui associe volontiers le θυμός à certaines émotions : il est lui-même une émotion, la colère (qui se dit ὀργή ou θυμός) ; il est apparemment le siège de la honte et du respect (αἰσχύνη et αἰδώς), ces deux émotions étant liées au sens de l'honneur et de la justice (τιμή,

²⁵ D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, op. cit., chap. 1 « Pathos and Passion ». Pour une position similaire relativement à l'émotion de colère, voir W.V. Harris, *Restraining Rage, The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2001. Cette affirmation suppose au moins que l'on reconnaisse que le caractère « naturel » des émotions dans la personne humaine laisse place à un façonnement des types d'émotions ressenties par l'environnement culturel et social, ce qui est possible à condition d'accepter qu'une opération cognitive est impliquée dans toute forme d'émotion. Je suis pour ma part assez convaincu par la position cognitiviste « minimale » que C. Tappolet défend dans *Émotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000, en particulier chap. 6. L'auteur propose en effet de définir l'émotion comme des « perceptions » de propriétés évaluatives, irréductibles à la fois au simple processus de « conation » ou de désir, et aux jugements de valeurs ou croyances. En définissant l'émotion comme une perception, C. Tappolet présente à mon sens une conception de l'émotion moins cognitiviste que celle que défend par exemple R. Solomon ou M. Nussbaum, et bien plus souple que celle qui réduit l'émotion à l'affect.

²⁶ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 110-116. Selon Diogène, Zénon distingue quatre « genres » de πάθη : la peine (λύπη), la crainte (φόβος), le désir (ἐπιθυμία), et le plaisir (ἡδονή). Une grande variété d'émotions sont ensuite classées sous ces quatre genres. Ainsi, les émotions ne se distinguent pas selon leur « nature », mais bien selon leur « modalité ». Voir également le témoignage du Pseudo-Andronicos de Rhodes, *Sur les Passions*. On se référera pour une étude des passions chez les Stoïciens à R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New-York, Oxford University Press, 2000 ; T. Brennan, *The Stoic Life : Emotions, Duties and Fate*, New-York, Oxford University Press, 2005, en particulier le ch.7, et G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics : Self, Responsibility and Affection*, University of Chicago Press, 2005.

φιλοτιμία) ; à ces émotions on peut également ajouter la jalousie et l'envie (φθόνος), et dans une certaine mesure la peur (φόβος) et l'amour (ἔρως). Cette manière de lier le θυμός homérique à certaines émotions tout aussi déterminées par l'idéologie épique a une conséquence importante. Platon semble vouloir faire du θυμός une fonction de certaines émotions qui sont liées spécifiquement à des jugements de valeurs éthiques, en un mot des « émotions morales ». Ces émotions ne sont pas différentes ontologiquement des autres πάθη de l'âme, mais elles sont assurément des formes de perceptions de valeurs spéciales qui engagent l'individu dans un rapport à autrui et à la communauté. Un questionnement tout à fait nouveau dans la psychologie grecque apparaît dans les Dialogues : quel rôle peut avoir un certain type d'émotions dans la régulation d'autres émotions moins raffinées ou davantage liées à la sensation et aux corps ? Ce questionnement met le θυμός en jeu, et pour curieux que cela puisse paraître pour un contemporain, Platon semble disposer du concept d'émotion morale avant de posséder celui d'émotion.

B. Le θυμός chez Platon.

1. Platon et l'héritage homérique.

« Θυμός » peut désigner dans les Dialogues trois réalités psychologiques : le θυμός est une affection de l'âme, un πάθος, et peut être traduit par « colère » ou « ardeur », en prenant garde toutefois de ne pas réduire le θυμός à une simple passion ; il désigne également une tendance de caractère, au sens où l'on dit d'un individu qu'il est naturellement colérique ou irascible, ou tout simplement « ardent » ; enfin, il apparaît dans la *République*, le *Phèdre*, le *Timée* et les *Lois* comme une fonction de l'âme dans le cadre de la théorie de l'âme tripartite, c'est-à-dire une puissance pour l'âme individuelle de produire un certain type d'actions et de subir un certain type de passions. En tant que fonction de l'âme, le θυμός se rattache à un grand nombre de sentiments et d'émotions « morales », pour autant qu'ils sont liées aux vertus de justice, de courage et même de modération.

L'historien de la philosophie est confronté avec la notion de θυμός dans les Dialogues à deux problèmes. Un premier problème est celui de l'étrangeté conceptuelle d'une notion qui ne correspond pas à nos catégories de pensée. L'histoire de la philosophie a pour tâche, lorsqu'elle en a le pouvoir, de mettre en valeur par un rappel suffisant du contexte la singularité d'un argument, d'une « doctrine » ou d'un concept. Comme J. Brunschwig le rappelle, il est nécessaire de « dé-philosopher » la philosophie en l'historicisant, afin de

rendre possible son explication²⁷. Le second problème est propre à l'étude des Dialogues de Platon. Car Platon joue avec un héritage dans lequel il puise, qu'il recompose et qu'il travestit parfois. Il est donc nécessaire de dresser les traits d'un héritage sur le terme « θυμός » *d'un point de vue platonicien*. Sans le rappel de ces éléments d'héritage, la singularité de son emploi dans les dialogues de Platon demeurerait opaque, trop facilement réductible à une opinion commune sur l'âme, dont la *République* se ferait pour la première fois l'écho.

Certaines analyses diachroniques ont suffisamment mis en valeur l'importance d'Homère, des tragiques, et des poètes dans la conception socratique de la ψυχή dont la signification, pour nouvelle qu'elle soit, s'inscrit déjà dans un héritage philosophique²⁸. Deux études en particulier ont guidé la mienne. C. Gill, dans *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue* a retracé une histoire du concept de « moi », d'Homère à Aristote, en proposant de comprendre que c'est un modèle dialogique qui prévaut pour expliquer la formation du moi dans la délibération et dans la constitution du caractère²⁹. La notion de θυμός est au cœur de cette histoire. Bien que C. Gill ne se penche pas sur cette notion pour elle-même, le cadre général de son étude inspire largement la mienne. La notion de θυμός dans les Dialogues constitue le point de rencontre entre un nouveau modèle psychologique de l'action où le θυμός est subordonné à la raison, et la reconnaissance de la puissance des affections du θυμός dans la perception subjective de l'action, et par conséquent la manière dont un individu se rapporte à sa propre personnalité. Dans une perspective différente, A.-G. Wersinger a montré d'autre part quel était le rôle de la notion de θυμός dans les Dialogues, en insistant sur l'ambiguïté dont Platon fait preuve à l'égard de l'héritage homérique³⁰. On peut en effet affirmer que Platon a tendance à faire se confronter deux modèles de l'âme, l'un qui fait du θυμός le centre nerveux de l'action et des vertus, et l'autre architectonique qui est le fait de la tripartition de l'âme. Platon joue avec l'héritage homérique et en use parfois en sapant ses fondements théoriques pour ne garder que certaines de ses applications pratiques. Bien souvent ces analyses constituent les points de départ et

²⁷ J. Brunschwig, « Non et oui » in B. Cassin, (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes, Les stratégies d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 37-66. J. Brunschwig répond à la question « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? ».

²⁸ Dans un article célèbre, J. Burnet, en montrant comment la doctrine socratique de la ψυχή s'enracinait dans un héritage orphique et pythagoricien, pouvait réaffirmer à la fois la nouveauté de cette conception, et à la fois son ancrage dans une tradition déjà féconde. J. Burnet, « The Socratic doctrine of the soul », *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, London, Seconde Lecture annuelle, 1916, p. 235-259. Voir également V. Magnien, « Les Facultés de l'âme d'après Platon, Hippocrate et Homère », *L'Acropole* 1, 1925, p. 300-314.

²⁹ C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. New York, Oxford University Press, 1996.

³⁰ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001.

d'aboutissement des miennes.

La présentation de cet héritage doit répondre ainsi à trois réquisits. Le premier consiste, malgré l'histoire de la signification du terme « θυμός » qui ne conserve évidemment pas le même sens chez Homère et chez les pythagoriciens ou les médecins, à rendre compte d'une certaine « unité » sémantique, sans laquelle l'intelligibilité de son usage dans les dialogues de Platon demeurerait impossible. Un héritage, même composite, n'existe que d'une seule pièce ; on doit donc supposer que « θυμός » cristallise la totalité de son histoire à une époque donnée³¹. Le second réquisit est davantage historique : il s'agit de déterminer les réseaux de significations qui associent θυμός à ce que l'on appelle fréquemment « idéologie » en un sens faible, c'est-à-dire l'ensemble des représentations qui associent différents domaines, la physiologie, la psychologie, dans un but éthique ou politique³². Le troisième réquisit est philosophique : l'histoire du terme « θυμός » ne peut pas être semblable lorsqu'elle a pour finalité l'étude de son usage dans les dialogues de Platon, et lorsqu'elle poursuit un objectif qui est plutôt celui d'une histoire culturelle, dont Platon ne serait qu'un acteur. L'objectif de cette étude est en ce sens beaucoup plus restreint que celui d'une étude thématique et historique d'une notion qui ferait de chacun des auteurs considérés un objet d'étude à part entière³³.

Afin de déterminer exactement la nouveauté que Platon fait subir à une telle notion, la présentation d'un héritage ne peut faire l'économie de quelques partis-pris. Non seulement cette présentation ne peut être complète, mais elle doit en plus privilégier certains textes, examiner lesquels ont pu modifier telle représentation relativement à un domaine sémantique donné. C'est pourquoi, au lieu d'adopter une stratégie qui consisterait à présenter chronologiquement les œuvres qui jalonnent l'histoire de ce terme, j'ai

³¹ On trouve un exemple de cette méthode dans l'article de J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, à propos du concept de volonté chez les Grecs, lorsque les auteurs rendent compte de la signification du terme de βούλησις chez Aristote, relativement à l'infléchissement de sens subi dans les tragédies : « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, (1972), Paris, La Découverte, 2001.

³² Pour l'usage d'une telle méthode, voir D.L. Cairns, *Αἰδώς : The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993, dont l'objet est crucial pour cette étude. C'est cette même méthode que suit W.V. Harris, *Restraining Rage*, *op. cit.*, mais de manière plus féconde. Voir en particulier, p. 24, et p. 88-128 pour la justification du terme « idéologie ».

³³ Je pense ici à l'étude classique de E.R. Dodds qui propose de comprendre la psychologie platonicienne comme une rationalisation partielle d'un « conglomerat hérité » : la reconnaissance de l'irrationnel dans l'âme, composée de l'ἐπιθυμητικόν et du θυμός présuppose selon Dodds une intellectualisation de forces que la tradition avait tendance à rejeter hors de l'âme individuelle. La psychologie tripartite de la *République* serait à cet égard une forme assez aboutie du rationalisme platonicien, en ce que le mal moral aurait désormais son origine dans l'âme en conflit. (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951 (trad. française, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977)).

privilegié certains thèmes et certains auteurs, qui infléchissent de manière notable le sens de θυμός. Au risque de perdre la cohérence et l'unité de la notion de θυμός avant Platon, il m'a semblé préférable de présenter dans chaque partie ou chapitre les éléments d'héritages dans lesquels Platon puise et contre lesquels il s'inscrit.

2. L'unité de la psychologie morale platonicienne.

On retient généralement du θυμός chez Platon la définition que Socrate en donne au livre IV de la *République*, à savoir qu'il est une fonction intermédiaire entre les fonctions rationnelle et désirante. C'est le θυμός qui établit dans la *République* ce que l'on considère comme un élément doctrinal de la psychologie platonicienne : la tripartition de l'âme³⁴. Or la notion de θυμός est rare dans les dialogues. La répartition des occurrences du terme « θυμός » fait ressortir un déséquilibre important³⁵. Alors que dans la majorité des dialogues le terme « θυμός » n'apparaît pas, c'est dans le *Protagoras* (4 occurrences), la *République* (13 occurrences), le *Timée* (6 occurrences), et les *Lois* (49 occurrences) que se concentrent la quasi totalité de ses usages. En outre, la tripartition de l'âme n'apparaît explicitement que dans trois dialogues : la *République*, le *Phèdre* dans le mythe de l'attelage ailé, et dans le *Timée*. Ce sont seulement ces trois derniers dialogues qui ont contribué à l'établissement d'une notion aussi communément reçue comme un élément doctrinal, les occurrences du *Protagoras* ayant peu retenu l'attention des interprètes, tout comme celles des *Lois*.

La *République* est le dialogue le plus important pour l'établissement de cette théorie et constitue le cœur de cette étude. C'est en effet dans la *République* que le θυμός est défini comme une fonction psychologique à part entière, et que Platon lui assigne une fonction unique et précise : celle de la valorisation, engageant ainsi l'individu « corps et âme » dans un système de valeurs. La précision de la *République* à propos des fonctions du θυμός conduit ainsi à créer le néologisme τὸ θυμοειδές, « l'espèce de l'ardeur », construit sur

³⁴ L'appellation de « tripartition » est ambiguë, en ce qu'elle pousse à réifier des « parties » dans l'âme, alors qu'il s'agit de « fonctions » de l'âme. On devrait donc parler plus exactement de « trifonctionnalité » de l'âme. Je m'en tiendrai pourtant dans le cadre de cette étude à l'appellation consacrée de « tripartition », car il arrive néanmoins à Platon de parler de « parties » de l'âme en un sens large.

³⁵ Voir Annexe 1.1.

l'adjectif « θυμοειδής »³⁶ dont on trouve un emploi seulement dans un traité médical.

La notion de θυμός apparaît à trois moments de la *République*. Aux livres II et III, le θυμός apparaît dans le cadre de l'éducation préliminaire : le naturel « ardent » (θυμοειδής) présente certaines spécificités qui sont nécessaires à l'exercice de la garde. Il se caractérise par une certaine sensibilité à l'honneur, par le goût du combat et de la victoire, par une certaine méfiance à l'égard des discours et de la musique. Au livre IV, le θυμός prend la consistance d'une véritable fonction psychologique, puisque Socrate distingue dans l'âme trois fonctions psychiques : la raison, le θυμός et le désir. Le θυμός se singularise pourtant par son « intermédialité », c'est-à-dire sa capacité à relier les pôles de la raison et du désir, en transformant certains jugements de valeurs en « force », ou inversement certaines tendances sensibles en habitudes réfractaires aux raisonnements et à la persuasion. Aux livres VIII et IX enfin, le θυμός est déterminé comme un genre de désirs particuliers : le désir des honneurs. Le θυμός est alors compris comme une tendance naturelle en l'homme : celle qui consiste à chercher la reconnaissance de ses pairs et par conséquent à se conformer aux valeurs dont on pense qu'elles sont les plus favorables à cette reconnaissance. Le θυμός est ce qui caractérise le « philotime », l'ami des honneurs, ce dernier trouvant dans le « timocrate » sa forme la plus achevée, cependant que cette tendance à chercher les honneurs persiste chez tous les individus, d'une manière ou d'une autre.

C'est assurément dans la *République* que la fonction du θυμός est la plus riche et la plus approfondie. C'est par l'intermédiaire de cette notion que Socrate entend définir la fin de l'éducation, laquelle est suspendue à l'enquête sur les fonctions de l'âme et sur l'organisation de la cité.

Mais la *République* peut également constituer un point de repère pour la détermination de l'importance de cette notion dans l'ensemble des Dialogues, sans toutefois confondre les problématiques, les structures et les enjeux de chacun. Avant de justifier l'étude de la totalité du corpus platonicien plutôt que de restreindre l'analyse aux seuls dialogues où la tripartition de l'âme est évoquée, on doit revenir sur les présupposés communs que l'on trouve dans de nombreuses analyses de la psychologie platonicienne.

On a coutume de présenter la pensée de Platon sur la psychologie en deux ou trois phases³⁷. La première

³⁶ On compte seulement trois occurrences de ce terme dans les *Dialogues* : une seule dans le *Timée* (18a5) et deux dans les *Lois* (731b3 et d4).

³⁷ T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, (2^{ème} ed.) 1995. Y. Brès, *La Psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968 souscrit à cette périodisation, même si pour l'auteur la rupture la plus importante consiste à remplacer une

correspond à la psychologie socratique telle qu'elle apparaît dans les premiers dialogues, notamment dans le *Protagoras*, dans le *Ménon* et jusqu'au *Phédon*. Nulle théorie de l'âme tripartite n'est évoquée dans ces dialogues : Platon s'en tiendrait à une bipolarisation entre l'âme et le corps, ou bien à une bipartition de l'âme entre une partie rationnelle, qui définit en propre la ψυχή de l'individu, et une partie irrationnelle qui se rapporte davantage au corps. Une seconde phase est inaugurée par la *République*, où Platon se démarquerait de la psychologie socratique en affirmant d'une part que l'âme est multiple et composée, et d'autre part que les deux fonctions irrationnelles sont capables d'agir et de pâtir de manière autonome³⁸. Dans une dernière phase, Platon abandonnerait la tripartition de l'âme pour revenir à une bipartition entre deux fonctions, l'une rationnelle et l'autre irrationnelle, comme en témoignent à première vue l'absence de la psychologie tripartite dans *le Politique*, le *Philèbe*, et les *Lois*³⁹.

Ce tableau évolutionniste met en avant deux ruptures qui influent sur la théorie de la vertu : la première, de loin la plus importante, est celle de Platon avec l'intellectualisme socratique des premiers dialogues ; la seconde marquerait l'abandon de la théorie de la tripartition dont les fonctions non-rationnelles peuvent être regroupées en une seule, ou bien dont le θυμός peut être réduit, dans son mécanisme et sa fonction, à la fonction désirante. Cette lecture repose sur deux présupposés. À partir de la *République*, Platon reconnaîtrait la possibilité du phénomène psychique bien connu de l'incontinence de la volonté (ἀκρασία), que Socrate refuserait dans les premiers dialogues. L'apparition de la tripartition de l'âme confirmerait ainsi la rupture de Platon avec l'intellectualisme de son maître⁴⁰. Le second présupposé concerne l'établissement même du θυμός comme fonction autonome dans la *République*. Quelques commentateurs en effet doutent de la consistance et de l'intérêt psychologique du θυμός : il serait un pur artifice psychologique déterminé par la nécessité de trouver autant de parties en l'âme qu'il y en a dans la cité⁴¹. Cette présentation de la psychologie platonicienne, loin d'être consensuelle, doit être bien entendu

psychologie dynamique fondée sur ἔρωσ par une typologie statique des forces motivationnelles, c'est-à-dire la tripartition de l'âme.

³⁸ T. H. Irwin, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 8-16.

³⁹ C'est une thèse que défend notamment C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁴⁰ C. Rowe, « Just How Socratic Are Plato's "Socratic" Dialogues? A response to Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form* (Cambridge University Press, 1996) », *Journal of the International Plato Society*, *Plato* 2, 2002 [en ligne], mis à jour Août 2002, consulté 12 sept. 2007, <http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/rowe2.htm>.

⁴¹ Au premier rang desquels T. Penner, « Thought and Desire in Plato », in G. Vlastos, (ed.), *Plato II : Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, Garden City, Anchor Books, 1971, 96-118.

nuancée, et ne rend pas compte de la variété des interprétations à ce sujet. Mais la détermination du corpus de cette étude requiert de répondre à deux questions afférentes à la tripartition, qui toutes deux engagent des hypothèses concernant l'évolution de la pensée de Platon relativement à la psychologie morale et par conséquent aussi des hypothèses sur la chronologie des Dialogues : la tripartition de l'âme constitue-t-elle une rupture avec ce que l'on comprend sous l'appellation « intellectualisme socratique » ? et la tripartition n'est-elle pas seulement une forme de raffinement psychologiquement inutile d'une bipartition plus fondamentale, qui oppose une partie rationnelle de l'âme avec une partie irrationnelle ?

À cette présentation commune s'oppose une conception plus unitariste de la pensée platonicienne au sujet de la psychologie, qui est le fait de peu de commentateurs⁴². Or, à partir du moment où le premier présupposé, la possibilité de l'incontinence de la volonté, est réfuté dans la *République*, la rupture entre les premiers dialogues et la *République* doit être réenvisagée⁴³. De même, lorsque l'on montre qu'une bipartition est loin d'exclure une tripartition, notamment dans les dialogues comme le *Politique*, le *Philèbe* et les *Lois*, la seconde rupture s'avère peu pertinente. L'analyse du *θυμός* permet, me semble-t-il, d'apporter de nouveaux éléments pour répondre à ce problème de l'unité de la psychologie platonicienne, en montrant que ce qui est dévolu au *θυμός* dans la *République* peut se retrouver, d'une manière différente, dans les premiers dialogues. D'autre part, une interprétation minimale de la tripartition de la *République* permet de souligner une véritable continuité de pensée entre la *République* et les dialogues plus tardifs.

Je partirai donc d'un présupposé dont j'espère montrer la fécondité pour étudier la psychologie platonicienne. La notion de *θυμός* permet d'éclairer bon nombre de problèmes relatifs à la psychologie morale platonicienne, même lorsque la théorie de la tripartition de l'âme ne semble pas évoquée. On peut tout d'abord s'appuyer sur la prégnance de l'héritage homérique dans les dialogues, dont les interlocuteurs de Socrate se font l'écho en mettant en jeu dans l'entretien les émotions morales qui sont du ressort du *θυμός* dans la *République*, théoriquement et pratiquement. Je suis ici redevable à l'étude d'A. Hobbs, *Plato and the Hero*, où l'auteur entend montrer que les définitions et les apories successives concernant la vertu

⁴² C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, chap. 2.

⁴³ Ce qui a été récemment proposé par G. R. Carone, « *Akrasia in the Republic : does Plato change his mind ?* », *Oxford Studies in ancient philosophy*, 20, 2001, p. 107-148.

dans les dialogues socratiques gagnent à être comprises à l'aune de l'établissement du *θυμός* dans la *République*⁴⁴. L'auteur applique avec efficacité une méthode de lecture « proleptique » proposée par C. H. Kahn, sans pour autant nier les différences de traitement de la vertu de courage dans les premiers dialogues et dans la *République*. On doit en outre supposer que la seule présence des fonctions que Platon attribue au *θυμός* dans la *République*, c'est-à-dire la capacité pour un individu de ressentir la colère et un certain sens de la honte et de l'honneur, suffit à certains dialogues, et que la théorie de la tripartition de l'âme n'a pas besoin d'être formulée comme telle pour reconnaître qu'elle est supposée ou à l'œuvre pour telle ou telle question.

Cette étude montrera donc que la tripartition de l'âme ne constitue pas une rupture dans la psychologie platonicienne, mais qu'elle est une théorisation du rôle de certaines émotions morales qui sont bien présentes dans les premiers dialogues, et sont reconnues comme indispensables pour acquérir et exercer la vertu. D'autre part, je soutiendrai l'hypothèse selon laquelle la *République* établit les fondements d'une anthropologie politique qui est développée dans le *Politique* et dans les *Lois*, et que cette anthropologie requiert un bon usage de la fonction du *θυμός* dans la tripartition de l'âme.

3. Le problème de la chronologie des Dialogues.

On divise communément les Dialogues en trois périodes, en s'appuyant sur les résultats des analyses stylométriques⁴⁵. Je reproduis ici la classification des Dialogues en trois groupes, telle qu'elle est présentée par C. H. Kahn, en omettant simplement les subdivisions du Groupe I.

- Groupe I : *Apologie*, *Criton*, *Ion*, *Hippias mineur*, *Gorgias*, *Ménexène*, *Lachès*, *Charmide*, *Euthyphron*, *Protagoras*, *Ménon*, *Hippias majeur*⁴⁶, *Lysis*, *Euthydème*, *Banquet*, *Phédon*, *Cratyle*.

⁴⁴ A. Hobbs, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁴⁵ On se reportera à L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, et à la discussion synthétique de C.H. Kahn dans *Plato and the Socratic Dialogue*, *op. cit.* p. 42-48. Pour un compte-rendu synthétique sur les différentes études stylométriques récentes, voir le compte-rendu de D. Nails sur G. R. Ledger, *Re-counting Plato : A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford, Clarendon Press, 1989 et H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982, dans *Bryn Mawr Classical Review*, [en ligne], consulté le 12 sept. 2007, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1992/03.04.17.html>.

⁴⁶ C.H. Kahn ne considère pas ce dialogue comme authentique et l'omet de la liste.

Introduction générale

- Groupe II : *République, Phèdre, Parménide, Théétète.*
- Groupe III : *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Lois.*

Cette classification admet certains raffinements, notamment en distinguant au sein du premier groupe les « premiers » dialogues des dialogues intermédiaires, groupe lui-même susceptible d'être divisé⁴⁷. De la même manière, on peut ordonner plus finement les différents dialogues de la maturité, à l'exception des *Lois* qui est certainement le dernier dialogue. Pour les besoins de la présente étude, cette classification en trois groupes suffit. Que Platon soit fidèle à Socrate et retranscrive avec plus ou moins de réserve ses thèses dans les premiers dialogues, et qu'il s'en écarte ou les critique dans les dialogues de la maturité ne me semble pas une hypothèse de départ propice à l'examen des thèses de la psychologie platonicienne. J'adopterai le principe interprétatif suivant concernant la chronologie des Dialogues : ne pas reconnaître dans cette division des dialogues en trois groupes trois « périodes » de la pensée de Platon. Je partirai donc de l'hypothèse d'un unitarisme modéré de la pensée de Platon, en supposant par exemple qu'entre les dialogues du groupe I, dits « socratiques », et les dialogues dits de la maturité, il n'y a pas nécessairement de changement doctrinal, bien qu'il y ait une différence d'exposition manifeste. Cela ne revient donc pas à dire qu'il n'existe pas d'évolution de la pensée de Platon, mais que cette évolution consiste non pas en des ruptures, mais en un approfondissement continu de la même intuition concernant le rôle des émotions morales dans l'action et relativement à la vertu. De même, la disparition (relative) de la figure de Socrate dans les derniers dialogues ne présuppose pas une radicalisation des thèses platoniciennes de la *République* à l'encontre des thèses défendues par le Socrate historique. Une différence de style, d'exposition, et d'usage de la forme dialogue chez Platon ne coïncide pas nécessairement avec une modification de la thèse platonicienne concernant la place et le rôle des émotions dans l'acquisition de la vertu.

⁴⁷ Au cours de cette étude, on abordera quelques problèmes concernant la position particulière de tel ou tel dialogue, sans toutefois prétendre les résoudre. Concernant le groupe I, on évoquera le problème de la position relative du *Lachès* et du *Protagoras*, et la position du *Gorgias* au sein du groupe I, que je place après le *Protagoras* en raison de l'évocation d'une division de l'âme. J'estime par ailleurs, là encore sur la foi d'une évocation assez nette de la tripartition de l'âme de la *République* que le *Phédon* constitue un dialogue de transition vers ceux du groupe II. Concernant le groupe II, je tiens la *République* pour antérieure au *Phèdre* quoique cette position ait peu d'incidence sur la valeur philosophique des thèses qui y sont présentées ou représentées.

4. Les enjeux de l'analyse du θυμός dans les Dialogues.

Prendre pour objet un terme pour éprouver sa signification et sa cohérence dans les Dialogues est une tâche qui peut paraître vaine, lorsque le terme en question ne constitue pas, à première vue, un élément doctrinal ou philosophique de première importance. Le risque d'une telle étude consiste à faire d'une notion un prétexte à la lecture des Dialogues et de surévaluer la portée conceptuelle du θυμός dans la psychologie morale platonicienne, relativement aux rapports de l'âme et du corps, ou à l'opposition entre raison et irrationalité. Il y a assurément un certain artifice à isoler la notion de θυμός pour tenter d'en éprouver la consistance dans l'ensemble des Dialogues. Cependant, un tel risque vaut la peine d'être pris si l'on parvient à montrer que la psychologie morale de Platon ne se réduit pas à une série de paradoxes sur le rapport entre l'intelligence et la vertu, mais envisage dans toute sa complexité les rapports intermédiaires entre les affections et la pensée, les émotions et les opinions qui les façonnent, les croyances et la faculté de la raison à les modifier.

L'enjeu principal de cette étude est de montrer que Platon n'envisage à aucun moment une psychologie morale sans se soucier de la position d'un intermédiaire entre les différents pôles de la vie psychique. Dans la *République*, cet intermédiaire a pour nom « θυμός ». Dans d'autres dialogues, le θυμός apparaît à travers ses fonctions, et notamment à travers certaines émotions morales. Platon fait du θυμός, ou de ses équivalents fonctionnels autant de « zones » où le moi se construit et se définit dans les rapports que l'âme entretient avec la raison et les désirs, avec son corps, et aussi avec les autres âmes dans le cadre de la cité. En essayant de cerner toute la richesse historique et conceptuelle de la notion de θυμός dans les Dialogues, c'est aussi un aspect de la philosophie de l'éducation chez Platon que l'on peut espérer éclairer.

Cette étude est ordonnée en trois parties. Dans la première, il s'agit de proposer un cadre interprétatif de ce qu'on appelle l'intellectualisme socratique, en affirmant que l'intérêt des positions de Socrate ne sont pas à évaluer indépendamment du contexte dialogique, où ses interlocuteurs se font l'écho de certaines thèses sur le rôle des affections et des émotions dans l'exercice de la vertu. En l'absence de la formulation claire d'une théorie de l'âme tripartite, on peut montrer que dans certains dialogues du groupe I, Platon formule une série de paradoxes sur le rôle des émotions morales, dont la solution est à chercher dans la *République*. On espère ainsi montrer que la prégnance d'un modèle de la vertu qui fait appel aux « émotions morales » et à l'affectivité en général, modèle véhiculé par les interlocuteurs de Socrate, donne à l'intellectualisme

socratique un statut non dogmatique, mais plutôt pédagogique : Platon pose les conditions sous lesquelles une émotion peut être rationalisée, une disposition affective peut devenir une vertu, et la connaissance peut influencer durablement les manières d'agir de l'individu.

Une seconde partie propose une interprétation du rôle du *θυμός* dans la théorie de l'action platonicienne en s'appuyant majoritairement sur le livre IV de la *République*. L'âme individuelle est une structure fonctionnelle et intentionnelle composée de trois principes d'agir et de pâtir : la raison qui calcule, le désir qui produit la tension entre le moi et l'objet, et le *θυμός* qui a pour fonction de lier le jugement de la raison à la force du désir. Le *θυμός* est défini comme une *fonction de valorisation*, dont l'honneur (*τιμή*) est l'objet, et dont les manifestations sont les émotions de colère, de sens de la honte et du respect. L'établissement de cet intermédiaire psychologique s'enracine dans une certaine interprétation de ce qu'est un « conflit psychique », où le *θυμός* a tendance à servir de point de repère pour le moi agissant, conformément à l'héritage homérique et tragique. Avec l'apparition du *θυμός* dans la psychologie morale, c'est toute une théorie des affects et des émotions que Platon établit, notamment en étendant les fonctions du *θυμός* dans le rapport que l'âme entretient avec le corps dans la *République*, le *Timée*, et le *Phèdre*. Platon restreint considérablement les fonctions que le *θυμός* pouvait avoir dans l'épopée, mais en fait un intermédiaire nécessaire entre le jugement de valeur opéré par la raison, et le désir d'agir conformément à lui.

La dernière partie s'attache à montrer quels sont les usages du *θυμός* dans l'éducation. À partir des définitions du *θυμός* dans la *République*, Platon édifie une théorie du caractère qui sert de base à une anthropologie politique, où les affects et émotions jouent un rôle de premier ordre dans l'éducation à la vertu. Parce que pour un non-philosophe, la vertu au sens propre, c'est-à-dire le savoir, est inaccessible, il est nécessaire d'éduquer les dispositions affectives et émotives, afin que ces dernières soutiennent une activité « rationnelle ». C'est en véhiculant par la loi des normes émanées de la raison que l'on peut espérer façonner une sensibilité morale, enracinée dans les affects de l'individu, conforme au projet du législateur. Le *θυμός* est particulièrement important dans l'accession à deux vertus cardinales, le courage et la modération, qui renvoient toutes deux à une certaine sensibilité à l'égard de la douleur et du plaisir, et des désirs. Deux modèles d'interprétation de la vertu doivent coïncider : un modèle « intellectualiste » qui fait de la vertu un savoir indifférent aux émotions et aux affections, et un modèle « populaire » qui au contraire fait de la sensibilité la base même de la moralité. Le législateur ne peut faire l'économie d'une éducation des émotions : ce sont elles qui menacent la loi d'impuissance, tout comme elles peuvent être les

instruments les plus efficaces de son soutien.

Un autre enjeu de cette étude, secondaire dans l'ordre de la connaissance, mais premier dans l'ordre de la découverte, est d'essayer de cerner pour les contemporains que nous sommes la manière dont un philosophe comme Platon concevait ces états intermédiaires que nous nommons « émotions ». En mesurant l'écart et les similitudes entre les catégories de pensée qui forment le cadre d'une philosophie de l'émotion, on espère ainsi mieux comprendre dans quelle mesure la philosophie, sans pouvoir l'expliquer ni l'adoucir tout à fait, est capable de rendre justice à cette dimension de l'existence humaine.

Traductions utilisées.

Les Dialogues de Platon ont bénéficié d'une entreprise de retraduction en français d'une grande qualité, et régulièrement rééditées et mises à jour, sous la direction de L. Brisson pour les éditions Flammarion dans la collection « G.-F. ». Ce sont elles qui sont utilisées lorsqu'il n'est pas fait mention d'une autre traduction, ou de modifications.

Alcibiade, traduction, introduction et notes par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, 2^e éd. corrigée, 2000.

Apologie de Socrate, Criton, traduction, introduction et notes par L. Brisson, 3^e éd. corrigée et augmentée, 2005.

Le Banquet, traduction, introduction et notes par L. Brisson, 5^e éd. corrigée et mise à jour, 2007.

Charmide, Lysis, traduction, introduction et notes par L.-A. Dorion, 2004.

Cratyle, traduction, introduction et notes par C. Dalimier, 1998.

Euthydème, traduction, introduction et notes par M. Canto, 1989.

Gorgias, traduction, introduction et notes par M. Canto, 2^e éd. mise à jour, 1993.

Hippias majeur, Hippias mineur, traduction, introductions et notes par J.-F. Pradeau et F. Fronterrota, 2005.

Ion, traduction, introduction et notes par M. Canto, 1989.

Lachès, Euthyphron, traduction, introduction et notes par L.-A. Dorion, 1997.

Lettres, traduction, introduction et notes par L. Brisson, 1987.

Lois, traduction, introduction et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2 vol., Paris, 2006.

Ménexène, traduction, introduction et notes par D. Loayza, 2006.

Ménon, traduction, introduction et notes par M. Canto, 2^e éd. mise à jour, 1991.

Parménide, traduction, introduction et notes par L. Brisson, 2^e éd. mise à jour, 1999.

Phédon, traduction, introduction et notes par M. Dixsaut, 1991.

Phèdre, traduction, introduction et notes par L. Brisson, suivi de J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, nouvelle édition corrigée et mise à jour, 2004.

Philèbe, traduction, introduction et notes par J.-F. Pradeau, 2002.

Politique, traduction, introduction et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2003.

Protagoras, traduction, introduction et notes par F. Ildefonse, 1997.

République, traduction, introduction et notes par G. Leroux, 2002.

Sophiste, traduction, introduction et notes par L.-N. Cordero, 1993.

Théétète, traduction, introduction et notes par M. Narcy, 2^e éd. corrigée, 1994.

Timée - Critias, traduction, introduction et notes par L. Brisson, 4^e éd. revue et corrigée, 1999.

Traductions d'autres textes grecs.

On utilisera la traduction de P. Mazon et de Victor Bérard pour l'épopée, sauf indication (*L'Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collar et R. Langumier, 4 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1937-1938, et *L'Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 4 vols., 1924). Les autres traductions utilisées sont données dans la bibliographie.

Abréviations utilisées.

Homère, <i>Iliade</i>	<i>Il.</i>
Homère, <i>Odyssee</i>	<i>Od.</i>
Diels, H. – Kranz, W., <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , Berlin, Weidmannsche, Verlagbuchhandlung, 1964.	DK

1^{ère} partie

Le paradoxe des émotions morales

« Nul n'est méchant volontairement », « tous désirent le bien », « la vertu est connaissance », « le vice ignorance » : toutes ces affirmations socratiques sont des paradoxes. Ils vont à l'encontre du sens commun, le notre et celui des interlocuteurs de Socrate, parce qu'ils heurtent l'expérience factuelle : certains individus sont méchants sans qu'on puisse les appeler « ignorants », certains se laissent vaincre par le plaisir en dépit de ce qu'ils considèrent comme étant leur bien, etc. Mais les paradoxes socratiques ne brusquent pas seulement le bon sens ; ils apparaissent aussi comme une radicalisation des conceptions intellectualistes de la vertu qui sont prédominantes au V^e siècle. Le point d'achoppement majeur des affirmations socratiques est la place des affections, des sentiments et des émotions dans la psychologie morale, et leur rôle dans l'action. Socrate semble en effet minorer l'incidence de ces facteurs motivationnels, et réduire les désirs, les pulsions et les dispositions non-rationnelles à des jugements cognitifs sur le bien qui seraient la seule cause et la seule raison de l'action.

Comment interpréter ces paradoxes ? On peut prendre ces affirmations au pied de la lettre, considérer que ce sont bien les positions morales que Socrate, voire Platon lui-même, veut étayer. Il est alors nécessaire de donner un sens à ces affirmations en se laissant guider par les réfutations successives que Socrate oppose à ses interlocuteurs¹. Quelques analyses ont pourtant pris le contrepied de ces interprétations et ont proposé de réinsérer ces affirmations paradoxales dans un double contexte, historique (quel est l'héritage conceptuel qui constitue l'arrière-plan de l'entretien) et dramatique (quel est le rôle des interlocuteurs de Socrate dans la présentation d'une thèse non-socratique, et par conséquent quel est le sens de l'entretien dialectique)². La « question socratique » est alors différée, le problème de la position de Platon à l'égard de son maître neutralisé, et on peut alors envisager l'opposition entre Socrate et ses interlocuteurs en prenant

¹ Voir l'article classique de G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, p. 27-58 (repris dans G. Fine, (ed.), *Plato I*, Oxford-New-York, Oxford University Press, 1999, p. 36-63).

² Deux ouvrages méritent sur ce point une attention particulière ; celui de M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967, et la récente étude de R. Weiss, *The socratic Paradox and its Enemies*, Chicago, University of Chicago Press, 2006. M. J O'Brien part du postulat d'une certaine unité de pensée dans les Dialogues, des dialogues socratiques à la *République*. Aux chap. I et II, l'auteur affirme ainsi que l'intellectualisme tel qu'il est compris notamment par G. Vlastos ne constitue pas une *affirmation* mais plutôt un défi aux différentes conceptions intellectualistes de la vertu, telle qu'on pouvait la trouver chez Thucydide, Aristophane, Sophocle, et plus tard Xénophon. D'une manière assez proche, R. Weiss montre dans plusieurs dialogues que la hauteur de l'intellectualisme socratique a pour cible l'intellectualisme pervers des sophistes (voir en particulier la redéfinition du caractère « paradoxal » des propositions socratiques p. 5-7). Dans leur sillage, je défendrai l'idée selon laquelle c'est tout un héritage homérique que Platon a déjà en vue dans les dialogues socratiques et que c'est dans ce contexte que les affirmations de Socrate doivent être comprises. Je ne fais sur ce point que suivre les analyses approfondies d'A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.* qui prouve la pertinence de cette hypothèse à partir de *l'Apologie*, le *Criton* et les deux *Hippias* (chap. 6).

en compte la spécificité des thèses qui sont mises à l'épreuve dans les réfutations socratiques. La présente partie s'inscrit dans cette perspective, en essayant de montrer que les dialogues dits « socratiques » gagnent à être interprétés en insistant sur les positions morales des interlocuteurs de Socrate, qui bien souvent sont l'écho d'éléments d'héritage plus ancien.

Le premier chapitre tente de retracer dans la diachronie tout un héritage concernant le rôle des émotions dans la théorie de l'action morale, afin de mieux déterminer contre qui et contre quelles représentations le Socrate de Platon s'en prend dans ses entretiens. Certaines émotions, celles de colère et de réserve, traditionnellement attachées au *θυμός*, sont les fondements de la vertu chez Homère, et constituent un objet de réflexion pour toute la tradition préplatonicienne.

Le second chapitre part du postulat qu'il est possible de reconstituer dans les dialogues socratiques une théorie cohérente et complète de la vertu, non-socratique, où les émotions morales jouent un rôle déterminant dans l'action. Le *Protagoras*, où l'on trouve les premières occurrences de « *θυμός* » dans la bouche du sophiste, sert de fil conducteur à l'analyse de plusieurs dialogues où le sens de l'honneur (*φιλοτιμία*) et de la honte (*ἰαίδως*) reflètent un intérêt certain de Platon pour les dispositions non-rationnelles dans l'action.

Un dernier chapitre présente une interprétation modérée de la position de Platon dans les dialogues socratiques. L'intellectualisme socratique introduit assurément un partage entre le rationnel et l'irrationnel, entre ce qui définit en propre l'âme humaine et ce qui pervertit sa nature. Mais il doit être compris à travers la tension qu'il entretient avec la théorie des émotions morales précédemment évoquée. Il est une exhortation à rationaliser les affections et les émotions, et non une tentative de réduction de celles-ci à des attitudes propositionnelles.

Chapitre I : Émotions morales et éthique de l'honneur avant Platon.

1. Homère : une justice sensible.

1.1. Justice et émotions morales.

On a coutume de dire que la structure sociale homérique est gouvernée par une idéologie de l'honneur¹, où l'excellence consiste à faire preuve de sa « valeur » comparativement aux autres individus. L'héroïsme est la capacité du personnage homérique à porter un trait de caractère à son degré le plus haut ; la dimension superlative de la vertu incarnée par Achille, Ulysse ou Nestor par exemple² a conduit de nombreux commentateurs à qualifier l'idéologie héroïque de « compétitive »³, mettant ainsi en doute le caractère « moral » d'une telle idéologie⁴. Dans un tel contexte, il est très difficile de statuer sur le caractère éthique de la justice chez Homère, et des thèses radicalement divergentes ont été proposées à ce sujet. Certains interprètes se gardent de moraliser les termes qui signifient le juste ou l'injuste : ainsi certaines analyses d'anthropologie historique ont mis au jour l'existence de certaines pratiques qui appartiennent au « pré-droit », ainsi que le fonctionnement de certaines institutions légales, ou simplement coutumières, afférentes à l'exercice de la justice. Le terme « juste » (δίκαιος) ne signifierait donc rien de plus que « légal » ; la signification morale n'apparaîtrait que plus tardivement, lorsque la procédure légale est intériorisée par l'individu qui est alors capable d'énoncer des « règles » de justice⁵.

¹ Tous les commentateurs s'accordent sur ce postulat, de manière plus ou moins assumée. On renverra aux travaux classiques de E.A. Havelock, *A Preface to Plato*, Cambridge & London, Belknap Press of Harvard University Press, 1963 et *The Greek Concept of Justice, From its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978. Pour une définition plus large du terme « idéologie » voir W.V. Harris, *Restraining Rage, The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2001, p. 21-24 qui la définit comme un « système de représentations liées à l'exercice du pouvoir ».

² Ce sont les trois héros qu'Hippias mentionne au début de l'*Hippias mineur*, 364c6, utilisant trois superlatifs pour les qualifier.

³ C'est la thèse défendue par A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

⁴ M. Gagarin, « Morality in Homer », *Classical Philology* 2, n°4, 1987, p. 285-306, résume très bien les enjeux philologiques et philosophiques de la projection du concept de « moralité » dans les sociétés archaïques.

⁵ E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice, op. cit.* Pour ce dernier, la standardisation du terme δικαιοσύνη chez Platon constitue le point d'achèvement de ce processus d'intériorisation de la norme judiciaire.

D'autres affirment qu'il n'est pas possible de distinguer certaines procédures légales de l'établissement de critères « moraux »⁶.

Il y a malgré tout un terrain d'entente, ou du moins commun, entre ces interprétations divergentes : la psychologie morale. Sans présager du degré de moralité du système de valeurs homérique, il est nécessaire de poser les questions suivantes : comment se reconnaît, se manifeste et se diffuse la *δική* chez Homère ? Quelle faculté de reconnaissance permet d'identifier ce qui est juste ou injuste, ou plus généralement ce qui est « beau » (*καλόν*) et « honteux » (*αἰσχρόν*) ? Quelle force de motivation préside à l'exercice de la justice dans l'épopée ? Le problème historique de l'intériorisation et de la diffusion des normes, éthiques et légales, va donc de pair avec l'étude des mécanismes de « psychologie morale » chez les Grecs⁷ : quelle est la représentation des mécanismes psychiques qui est impliquée dans un tel système de valeurs, quels sont dispositifs psychologiques nécessaires à la diffusion d'un tel système ? Or le *θυμός* semble à bien des égards donner une clef d'interprétation du système des valeurs homériques puisqu'il est le siège d'émotions évaluatives qui se réfèrent à un ordre qui se nomme précisément « *δική* ».

Dans le champ d'étude de la psychologie morale archaïque, on proposera l'hypothèse suivante : l'épopée reflète ou présente une conception de la justice dont le contenu est pour une large part découvert et justifié par l'expression et la formulation de ce qu'on appelle aujourd'hui des « émotions morales » ; ces émotions sont les critères, parfois polémiques, de reconnaissance de ce qui est juste, et en même temps les moyens de diffuser la norme. Au principe de cette conception du rôle des émotions dans la reconnaissance et la pratique de la justice, se trouve un élément qui permet l'interaction émotive entre les individus : le *θυμός*. En un mot, il s'agit dans ce chapitre de comprendre comment l'idéologie homérique est associée au *θυμός* héroïque, et examiner pourquoi à l'époque de Platon le *θυμός* est naturellement porté à promouvoir des valeurs dont les pôles semblent être la compétitivité, l'agressivité, voire la sauvagerie.

Il existe chez Homère un couple de dispositions émotives qui témoignent de l'implication de l'individu dans un système de valeurs, de sa sensibilité à ce qui est bon ou mauvais, ou plutôt « beau » et « honteux » : il s'agit d'une part de la colère indignée devant l'injustice et qui pousse à la vengeance, la

⁶ Cette perspective est défendue avec force par H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los-Angeles, London, University of California Press, 1971. Elle a été confirmée, à juste titre par M.W. Dickie, « *Dike* as a moral term in Homer and Hesiod », *Classical Philology* 73, n°2, 1978, p. 91-101.

⁷ Deux ouvrages ont marqué les perspectives d'analyse de la psychologie morale d'Homère à Platon : B. Snell, *La découverte de l'esprit*, *op. cit.* d'une part, et E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, d'autre part.

« νέμεσις », et d'autre part la réserve respectueuse, l'« αἰδώς », qui implique une reconnaissance de la justice d'une situation ou d'une posture. Αἰδώς et Νέμεσις constituent ainsi deux pôles entre lesquels les émotions de joie, de pitié, de colère, de dégoût, d'empathie ou encore de honte fluctuent.

1.1.1 La colère.

La colère est l'émotion que la tradition philosophique associe le plus naturellement au θυμός⁸. Les premiers mots de l'*Iliade* qui se réfèrent à la colère d'Achille⁹ sont responsables de cette association qui a finalement réduit l'extension du sens de θυμός, contraignant bien des fois le traducteur à confondre la colère et son siège.

Dans l'épopée, la colère est une émotion polymorphe, très souvent associée à d'autres émotions comme l'indignation, la tristesse ou même le deuil. Le terme « χόλος », qui signifie aussi « colère », peut être utilisé en doublet avec « θυμός » qui en est le siège. On a coutume de faire de la colère une véritable « passion », au sens moderne du terme, c'est-à-dire un sentiment aliénant, dans la mesure où il est naturellement porté à une volonté de destruction irrationnelle, à un entêtement borné et aveugle. Plus que toute autre émotion, la colère semble donc produire ou relever d'une dépossession de soi, et il convient donc de la maîtriser. Pourtant dans l'épopée, la colère ne se réduit pas à une simple passion ; elle est une émotion de crise qui révèle une forme de sensibilité à la justice. Un rapide aperçu des différentes étapes de la colère d'Achille dans l'*Iliade* permet de le démontrer.

Au début de l'*Iliade*, la colère est l'émotion douloureuse ressentie par Achille devant le partage inique du butin :

Il. I, 188-192 : « Une douleur prend (ἄχος γένητ') le fils de Pelée, et, dans sa poitrine virile, son cœur (ἐν δέ οἱ ἦτορ) balance entre deux desseins (διάνδιχα μερμήριξεν) : tirera-t-il son glaive aigu

⁸ Pour une synthèse générale sur la colère dans le monde grec et son influence dans le monde romain, voir l'ouvrage de W.V. Harris, *Restraining Rage*, *op. cit.* (en particulier p. 50-70 pour le lexique de la colère et p. 131-156 sur l'épopée). Sur la colère en général dans l'épopée, voir d'abord P. Considine, « Some Homeric Terms for Anger. », *Acta Classica* 9, 1966, p. 15-25, puis à S. Scully, « The Language of Achilles : The ὀχθήσας Formulas », *Transactions of the American Philological Association* 114, 1984, p. 11-27. On se reportera également à l'analyse approfondie de D.L. Cairns, « Ethics, ethology, terminology : Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion », in S. Braund et G.W. Most (ed.), *Ancient Anger : Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 11-49.

⁹ *Il.* I.1 « Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée (Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος) ».

pendu le long de sa cuisse ? Du même coup il fait lever tous les autres, et lui, il tue l'Atride ; ou calmera-t-il sa colère et domptera-t-il son ardeur (ἤε χόλον παύσειεν ἐρητύσειε τε θυμόν) ? »¹⁰

La colère est ici une émotion dont il faut maîtriser les effets. Mais ce n'est pas la colère elle-même qu'il faut anéantir, seulement l'action qui peut en résulter. Athéna ordonne à Achille de se contenter d'insulter Agamemnon de lui avoir volé son dû, mais en tant qu'elle est justement ressentie, la colère d'Achille n'est pas condamnée¹¹. Les verbes « παύσειεν » et « ἐρητύσειε » ne portent en effet que sur l'intensité de la colère, mais ne présupposent pas son éradication.

Les différentes exhortations adressées à Achille afin de détourner son courroux semblent pourtant univoques : la colère est une passion proche de l'égarement de l'esprit (ἄτη). En effet, au chant IX de l'*Illiade*, avant d'envoyer l'ambassade constituée d'Ulysse, de Phœnix et d'Ajax, Nestor rappelle aux émissaires que la fin de leur mission est de « convaincre »¹² Achille d'abandonner sa colère, en essayant de fléchir sa décision par des arguments et la promesse de présents par Agamemnon. Le conseil de Nestor est différemment mis en œuvre selon les messagers. Ulysse comprend la colère d'Achille comme une passion aliénante, due au ressentiment qu'il éprouverait face à un partage injuste et à une privation de sa part d'honneur (τιμή). Aussi Ulysse tente-t-il de ruser et d'apaiser la colère d'Achille tout d'abord en invoquant son père Pelée : Achille, par respect pour son père, doit « brider son ardeur » (μεγαλήτορα θυμόν ἴσχειν ἐν στήθεσσι, v. 255-6), « abandonner la colère qui lui ronge le cœur » (χόλον θυμαλγέα, v. 260) et lui préférer une attitude raisonnable et bienveillante (φιλοφροσύνη)¹³. À cette première invocation succède le message tronqué d'Agamemnon, qui consiste en la proposition d'un nouveau partage du butin. Ainsi Ulysse tente de convaincre Achille « d'échanger sa colère » (« μεταλλάξαντι χόλοιο » v. 261 et v. 299) pour la contre-proposition d'Agamemnon. Pour Ulysse, la colère d'Achille émane de son ce qu'on pourrait nommer par anticipation platonicienne son amour des honneurs (φιλοτιμία) qui cache un amour immodéré du gain. Contrairement à Ulysse, Phœnix et Ajax font tous deux références à des pratiques de dons et de rançons qui sont justifiées par un droit coutumier. Phœnix en effet insiste sur l'importance de la rumeur publique

¹⁰ À chaque citation de l'épopée où « θυμός » apparaît, je proposerai une traduction en suivant la plupart du temps celles de P. Mazon, et parfois celles de C. Mugler, *L'Illiade et l'Odyssée*, Paris, Actes Sud, 1995.

¹¹ *Il.* I, 207-214, Athéna emploie le même verbe παύσειεν, mais dont l'objet est μένος et non χόλος. Aussi Achille peut-il alimenter sa colère tout en minorant ses effets : « καὶ μάλα περ θυμῶ κεχολωμένον (quelque courroux que je garde en mon cœur) ».

¹² *Il.* IX, 181 et 184, le verbe utilisé est πείθω.

¹³ *Il.* IX, 256.

(v. 460 : δήμου φάτιν), le peuple étant dépositaire d'une juste rétribution (v. 523 : νέμεσις), et rappelle avec l'histoire de Méléagre que la φιλία envers son peuple doit l'emporter sur sa colère (v. 598-605). Ajax quant à lui exhorte Achille à être solidaire des autres guerriers (v. 630 et v. 639-642). Pour Achille, ces derniers parlent « mieux » (v. 612), et le héros se déclare même « touché en son θυμός » (v. 645) parce qu'ils reconnaissent que sa colère ne procède pas d'une vexation matérielle mais de l'iniquité d'Agamemnon qui outrepassa ses droits de roi. Ainsi contrairement à ce que soutient W.V. Harris, la colère n'est pas perçue par Homère en un sens exclusivement négatif, ni *a fortiori* condamnée comme un sentiment antisocial¹⁴. La colère est avant tout liée à un défaut de justice ; elle est l'émotion qui tente de la rétablir.

La cause de la colère d'Achille ne réduit pas en effet à une forme de cupidité. Au chant XVI, lorsque Patrocle enjoint encore une fois Achille de dompter sa colère ; ce dernier accède à sa demande au nom de leur amitié mutuelle (φιλία). La supplication de Patrocle est remarquable en ce qu'elle récapitule les interventions de Phœnix et d'Ajax : elle commence avec un rappel du devoir d'assistance aux autres guerriers (v. 21-29), continue avec l'évocation des figures parentales (v. 30-35) mais s'achève sur la relation d'amitié avec le héros. C'est d'ailleurs au nom de cette relation privilégiée qu'Achille accepte que Patrocle se substitue à lui au combat (v. 35-45). Seule la φιλία qui lie Achille et Patrocle permet de fléchir la colère d'Achille. La colère d'Achille n'est pas une passion spontanée et aveugle qui le dépossède de sa raison ; elle est au contraire une posture sensible et active, reflétant une conscience aigüe des sentiments d'autrui.

Cette ambiguïté de la colère chez Homère, entre passion dangereuse et sensibilité à la justice, Hésiode la comprend comme une dichotomie entre un « bon » et un « mauvais » θυμός¹⁵ qui font chacun écho aux deux « Luites » (Ἐρις) dans les quarante premiers vers des *Travaux et les Jours*. Le poète y présente deux puissances divines, toutes deux appelées Ἐρις, dans un discours épideictique qui s'adresse au θυμός de son frère Persès.

« Ne disons plus qu'il n'est qu'une sorte de Luitte (οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐριδῶν γένος) car sur cette terre il en est deux. L'une sera louée de qui la comprendra (τὴν μὲν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας), l'autre

¹⁴ V.W. Harris, *Restraining Rage*, *op. cit.*, p. 149-156, affirme qu'Homère blâme le comportement colérique lorsqu'il excède les limites de la survie de la cité.

¹⁵ Pour un relevé et une analyse des occurrences de θυμός chez Hésiode, voir S.D. Sullivan, « Person and θυμός in Hesiod », *Emerita* 61, n°1, 1993, p. 15-40.

est à condamner (ἢ δ' ἐπιμομητή). Elles ont un cœur divergent (διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν). »¹⁶

Θυμός a dans ce vers le sens général de « tendance »¹⁷ ; et Hésiode en accentue la duplicité¹⁸. Le syntagme « διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν » rappelle les expressions de l'hésitation chez Homère¹⁹, pour marquer l'ambivalence d'un cœur emporté dans deux directions qui font naître un dilemme chez le héros. Mais c'est davantage par opposition avec le syntagme formulaire « ἓνα θυμὸν ἔχοντες » (d'un même cœur)²⁰ qui s'applique à un ensemble de personnes luttant pour la même cause et avec la même ardeur, qu'Hésiode propose de distinguer deux tendances de force égale dans le θυμός de l'individu, deux tendances qui finissent par s'opposer. Ces deux luttes sont bien connues. La première est celle de la guerre et des luttes intestines. La seconde, prenant le contrepied de l'idéal épique, est celle qui oppose l'homme non seulement avec la nature qu'il doit « travailler » pour en jouir, mais aussi avec lui-même en lui-même, pour maîtriser ses désirs inconsidérés. Hésiode dresse donc le portrait de deux figures de la lutte, l'une exemplifiée par le héros homérique excessif, et l'autre par le travailleur pacifique. Mais pour ces deux figures, c'est un même θυμός qui est à l'œuvre : c'est toujours sous la forme d'un « combat » que le θυμός agit, ce qui traditionnellement rattache Hésiode à Homère. La différence entre les tendances est révélée selon Hésiode par l'objet contre lequel le θυμός livre bataille. Ou bien le θυμός s'acharne contre un autre homme en lui faisant la guerre²¹ ; en ce sens le θυμός est le siège d'une passion proche de la colère et du ressentiment²². Ou bien le θυμός détourne son effort vers le travail²³, et livre une guerre irénique qui a toujours pour moteur l'envie et l'émulation réciproque²⁴.

¹⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 11-14 (trad. P. Mazon modifiée).

¹⁷ W.J. Verdenius, *Commentary on Hesiod, Works and Days*, vv. 1-382, Leiden, Brill, 1985, p. 18.

¹⁸ Il s'agit bel et bien d'un « contraste » entre deux tendances plutôt que d'une « différence ». Comme le note Verdenius, W.J., *Commentary on Hesiod, Works and Days*, *op. cit.*, dans son commentaire : « there is no universal frame comprising all divisions and polarities. It is true that his thought is dominated by the contrast 'good-bad', but this is not further defined » (p. 17). C'est la raison pour laquelle je m'écarte de la traduction de P. Mazon qui transforme « θυμός » en un pluriel qui gomme sa duplicité (« Leurs deux cœurs sont bien distants »).

¹⁹ Voir *Il.* I, 189 ; VIII, 167 ; IX, 37 ; XIII, 455 ; XVIII, 510 ; XX, 32 ; XXI, 386 ; *Od.* III, 127 ; III, 150 ; XVI, 73 ; XIX, 524 ; XXII, 533.

²⁰ Voir *Il.* XV, 710 ; XVI, 219 ; XVII, 267 ; et *Od.* III, 128.

²¹ Le désir de guerre est présent en *Théogonie* v. 665.

²² Voir par exemple *Théogonie*, v. 239, v. 554, v. 567, v. 617, v. 868 ; *Travaux*, v. 147 ; et fr. 239, 2 (West).

²³ *Travaux*, v. 315, v. 445, v. 499, v. 646.

²⁴ *Ibid.*, v. 14-29, et v. 381 ; voir également le fragment 211, 4 (West). On remarquera à ce propos que la bonne lutte favorise la rivalité (ζήλος) et l'envie jalouse (φθόνος).

Ainsi, « θυμός » chez Hésiode ne désigne pas une passion, mais une énergie qu'il convient de « garder » ou de surveiller comme si elle ne devait pas excéder les limites de son domaine : la terre et le travail. Hésiode utilise à plusieurs reprises le verbe « φυλάσσω » dont l'objet est le θυμός, annonçant la fonction des gardiens et des auxiliaires dans la *République*. La métaphore militaire de la sentinelle est introduite d'abord dans un contexte interlocutoire épique²⁵ : Persès doit « garder » ces conseils en son θυμός (v. 491) et doit également « prendre garde » en son θυμός aux jours qui « rongent les cœurs » (θυμοβορεῖν) (v. 799). Le θυμός est une force dont l'énergie ou la violence s'épanche au-dehors. La connotation guerrière du verbe φυλάσσω confère au θυμός une combativité dans toutes les actions qu'il entreprend. Mais, si le θυμός est bien un principe d'action énergique, il est objet d'une surveillance qui doit à la fois canaliser son objet, et contrôler son intensité. On voit chez Hésiode poindre l'idée selon laquelle le θυμός ne doit pas franchir les limites qui sont contrôlées par une puissance transcendante. C'est ainsi que le θυμός prend le sens, comme chez Homère, d'un principe à l'écoute des paroles et conseils d'autrui²⁶. Le θυμός est donc bien un élément énergétique soumis à un impératif critique et tactique : celui de discerner la mesure convenable dans l'épanchement de son énergie. Tendance duplice, forçant l'individu à se contrôler s'il ne veut pas être soumis à la passion, que sanctionne la justice de Zeus, le θυμός demeure bien un principe actif et volontaire.

Cet aperçu de la fonction de la colère permet de trouver dans le ressentiment (νέμεσις), la forme la plus raffinée de la colère « morale », le paradigme explicatif de toutes les émotions agressives et colériques. En effet, la νέμεσις est la colère particulière que manifeste l'individu contre une situation qui l'indigne moralement. Elle est une émotion qui semble intuitivement ressentir l'écart entre le bon et le mauvais, l'à-propos et le déplacé. La νέμεσις est l'émotion colérique qui garantit la validité de certaines conduites sociales qui ne sont pas respectées. Dans tous les cas, on peut dire qu'elle est l'indignation qui survient face à une mauvaise distribution de l'honneur (τιμή). On en trouve des exemples tant dans la sphère publique que dans la sphère privée.

Dans l'*Iliade*, l'assemblée achéenne reproche à Agamemnon de surestimer sa fonction de roi en vertu de laquelle il demande la part d'Achille, acte qui pourrait fragiliser les chances de victoire sur les Troyens :

²⁵ C'est-à-dire qu'on retrouve le sens de « placer des paroles en son θυμός », *Travaux*, v. 27, v. 491, v. 797 ; fr. 22, 8 (West), fr. 43(a)25 .

²⁶ *Travaux*, v. 27, v. 273.

« Il est vrai que les Achéens gardent contre leur roi, dans le fond de leur cœur une rancune, un dépit furieux (νεμέσσηθ'έν τ' ἐνὶ θυμῷ). »²⁷

A.W.H. Adkins interprète cette réaction indignée des Achéens comme un conflit de priorité qui oppose plusieurs conceptions de la τιμή²⁸. La τιμή est l'estime ou l'honneur qui est conféré à un individu dans la mesure où il est capable de protéger ou de servir l'intérêt de la société à laquelle il appartient. Mais du point de vue de celui qui la reçoit, la τιμή justifie des prétentions qu'Adkins considère « égoïstes ». La νέμεσις des Achéens est là pour rappeler à son roi la priorité de la guerre contre les Troyens sur ses prérogatives à l'égard des autres guerriers, en l'occurrence Achille. On comprend dès lors qu'Achille avait déclaré à Agamemnon qu'il se « déchirera le cœur » (σύ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις, I, 243), pour n'avoir pas honoré son dû, puisqu'il est le « Meilleur des Achéens » (ἄριστον Ἀχαιῶν, I, 244)²⁹.

La νέμεσις s'applique également dans les relations privées, qui concernent les parents, les amis, mais aussi les relations avec les hôtes. Dans l'*Odyssee*, la νέμεσις est ressentie dans le θυμός de Télémaque à la vue d'un hôte à qui nul ne propose sa part de repas en commun :

« Mais il vit Athéna et s'en fut droit au porche : il était indigné qu'un hôte fût resté debout devant sa porte (νεμεσσήθη δ' ἐνὶ θυμῷ / ξείνον δηθὰ θύρησιν ἐφεστάμεν)³⁰. »

La νέμεσις est ici clairement référée à la justice de Zeus Xeinos, protecteur des hôtes, et qui oblige à certains rites d'hospitalité. Mais il serait erroné de croire qu'elle n'est qu'une simple convenance protocolaire. Si les règles d'usage sont de mise, la νέμεσις procède d'abord d'une sensibilité respectueuse, qu'explicite le sentiment de l'αἰδώς³¹.

1.1.2 La réserve respectueuse (αἰδώς).

L'αἰδώς, maître-mot de l'éthique homérique, recouvre aussi bien le sens de la honte et de l'honneur

²⁷ *Il.* II, 223.

²⁸ A.W.H. Adkins, « Values, Goals and Emotions in the *Iliad* », *Classical Philology* 77, n° 4, 1982, p. 292-326. Voir en particulier p. 298-299.

²⁹ Pour une interprétation semblable de la νέμεσις, voir *Il.* XVI, 544 ; et *Il.* XVII, 254.

³⁰ *Od.* I, 119.

³¹ Voir en particulier *Od.* IV, 158-160 qui fait de νέμεσις un sentiment proche de la culpabilité.

pour soi, que le sentiment de crainte respectueuse associée à la reconnaissance de la magnanimité d'une personne ou d'un acte³². Cette émotion est, comme la νέμεσις, ressentie dans le θυμός³³.

Pour cerner cette notion difficile, on a souvent recours au concept de « pudeur ». L'αἰδώς semble en effet naturellement liée au sentiment de retenue honteuse, que ressent par exemple Ulysse se présentant nu devant Nausicaa et plus tard devant ses servantes :

Od. VI, 221-222 : « Mais devant vous, me mettre au bain ! Je rougirais de me montrer tout nu (αἰδέομαι γὰρ / γυμνοῦσθαι) à des filles bouclées. »

La nudité n'est pourtant qu'une modalité d'exposition de soi. Ce qui est en jeu dans l'αἰδώς n'est pas l'exposition jalouse de ce qui doit demeurer à soi, pas plus que la démonstration honteuse de sa faiblesse relativement à un idéal du soi : cette émotion fait du soi non une propriété mais bien une relation à l'autre. Ainsi, la réserve d'Ulysse n'est pas motivée par sa nudité, mais par le manque de respect infligé à Nausicaa en se montrant à ses côtés³⁴. On comprend donc pourquoi l'αἰδώς s'étend plus largement à toutes les situations qui impliquent un regard extérieur, du point de vue duquel on blâmerait soi-même sa propre conduite. Cette émotion complexe constitue dès lors avec la νέμεσις un couple conceptuel homogène, ces deux émotions étant deux versants du sens de l'honneur³⁵. C'est pourquoi c'est moins la notion de « pudeur » qui convient pour traduire αἰδώς, que celle de « réserve », au sens où elle implique

³² Sur cette notion, voir tout d'abord la monographie de C.E. Von Erffa, *Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, *Philologus*, supp. 30, 2, 1937, qui présente un panorama des différents sens et contextes de αἰδώς. Voir également J.-C. Riedinger « Les deux *aidôs* chez Homère », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*. Tome LIV, Fas.1, 1980, p. 62-80 ; D.L. Cairns, *Aidôs : The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993. Enfin, on se reportera aux pages consacrées à cette notion dans A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, *op. cit.*, dans les ch. VII, VIII, et IX.

³³ D.L. Cairns, *Aidôs : The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, *op. cit.* p. 51 sq.

³⁴ Voir par exemple *Od.* VI, 273-288 où Nausicaa affirme qu'elle-même serait indignée (νεμεσῶ v. 286) si une jeune fille agissait comme elle, en se montrant en compagnie d'un étranger devant les Phéaciens.

³⁵ Comme l'affirme à juste titre J. Redfield, *Nature and culture in the Iliad : The Tragedy of Hector*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1975, (trad.fr., *La Tragédie d'Hector : Nature et culture dans l'Iliade*, Paris, Flammarion, 1984.) p. 115. De même, J.-C. Riedinger, J.-C., dans « Les deux αἰδώς chez Homère », *loc. cit.*, déclare : « Il y a pour conclure, complémentarité entre les deux systèmes d'αἰδώς et de τιμή : c'est l'association de l'une et de l'autre qui préside aux relations à l'intérieur de la société homérique, on peut même dire qu'elles ne sont que deux aspects différents d'une même attitude sociale. De plus, l'une et l'autre renvoient à une structure sociale originale. Car l'αἰδώς et la τιμή ne s'adressent pas indifféremment à n'importe quel membre de la communauté politique ; elles requièrent au contraire des qualifications, exactement identiques (...). » (p. 66).

nécessairement un effacement de soi devant l'autre. C'est le regard d'autrui qui structure le « moi » en le déterminant socialement par le crédit d'estime qu'il accorde à l'individu, ou par son inclusion dans une relation d'amitié (φιλότης). L'αἰδώς se manifeste en effet essentiellement par deux types de réaction : ou bien un sentiment de respect et de subordination à un ordre nécessairement plus grand que celui auquel on appartient, ou bien un sentiment proche de la honte et de la retenue. Les sphères de l'αἰδώς sont apparemment vastes et difficiles à homogénéiser. J.-C. Riedinger distingue deux sphères d'application de l'αἰδώς : la première est sociale et s'applique aux représentants de la communauté qui détiennent un certain type de pouvoir : prêtres, rois, riches, vieillards ; la seconde est interpersonnelle et prend sa source dans la sphère privée de la famille et des φίλοι. Alors que le respect dû au prêtre, au roi, au vieillard, et au mendiant (en tant qu'il est potentiellement un dieu déguisé) s'apparente à un respect de la hiérarchie sociale, la honte ou la retenue ressentie à l'endroit de celui qu'on peut toujours associer à un φίλος est éminemment personnelle.

Ce qu'il convient de noter de prime abord, c'est que l'αἰδώς implique obligatoirement un retrait, alors que la νέμεσις suscite l'action, et ce relativement au même objet, la τιμή.

Dans le monologue d'Hector du chant XXII de l'*Illiade*, le héros ressent de l'αἰδώς devant son peuple pour n'avoir pas écouté Polydamas son frère qui lui conseillait la retraite, et à la pensée que c'est un individu de moindre valeur qui lui reprochera cette erreur :

Il. XXII, 99-107 : « Ah ! misère ! si je franchis les portes et la muraille, Polydamas sera le premier à m'en faire honte (Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει), lui qui me conseillait de diriger les Troyens vers la ville, dans cette nuit maudite qui a vu se lever le divin Achille. Et je ne l'ai pas cru. Cela eût pourtant mieux valu. Et maintenant que j'ai, par ma folie, perdu mon peuple, j'ai honte (αἰδέομαι) en face des Troyens, des Troyennes aux robes traînantes, si quand un moins brave que moi un jour me dit (μή ποτέ τις εἶπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο) : « Hector, pour avoir écouté sa force, a perdu son peuple » »³⁶.

³⁶ Le vers « αἰδέομαι Τρώας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους » reprend très exactement le vers 442 du discours d'Hector à Andromaque en *Il. VI*, 441-465, mais il est alors investi d'un autre sens. Alors qu'au chant VI Hector ressentait de l'αἰδώς du fait qu'il retardait sa présence au combat, faisant alors dépendre sa τιμή guerrière de son statut de roi, le chant XXII renverse la perspective : c'est cette fois sa présence sur le champ de bataille qui lui est reprochée, puisqu'elle est synonyme de la perte de son peuple. Pour avoir surestimé sa τιμή au combat, Hector perd la τιμή royale, à moins qu'il ne tombe au combat contre Achille. J.T. Hooker, « Homeric Society: A Shame-Culture? », *Greece & Rome* 34, n°2, 1987, p. 121-125, analyse précisément ce passage et l'intime relation entre la honte et le respect. On remarquera en outre l'usage du verbe ἐλέγχω, qui est intimement associé à la « honte ».

Ce dont Hector se plaint est d'avoir surestimé sa force et d'avoir ainsi oublié que la τιμή qu'il possède risque de lui être ôtée s'il ne remplit pas sa fonction de protecteur du peuple. L'αἰδώς est cette disposition qui sait reconnaître en l'autre le dépositaire de la τιμή ; elle est donc propice à la philanthropie.

C'est encore l'αἰδώς que les chefs invoquent et tentent de susciter dans le cœur des guerriers durant la bataille, ce seul terme devenant alors un cri de guerre³⁷. L'αἰδώς est donc la honte à la pensée de perdre sa τιμή, la mort étant l'événement qui décide si le guerrier mourra avec ou sans gloire (κλέος)³⁸. C'est dans le cri de guerre que les deux sphères de l'αἰδώς, privée et publique, peuvent s'entremêler dans l'esprit de l'individu, attentif à la fois aux valeurs qu'il défend et aux fins qu'il poursuit. Ajax exhorte ainsi ses combattants :

Il. XV, 561-564 : « Amis, soyez des hommes ; mettez-vous au cœur le sens de la honte (καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ). Faites-vous mutuellement honte (ἀλλήλους τ'αἰδεῖσθε) dans le cours des mêlées brutales. Quand les guerriers ont le sens de la honte (αἰδομένων ἀνδρῶν), il est parmi eux bien plus de sauvés que de tués ; s'ils fuient au contraire, nulle gloire pour eux ne se lève, nul secours non plus (οὔτ' ἄρ κλέος ὄρνυται οὔτέ τις ἄλκην). »

Dans cet exemple complexe où « αἰδώς » est utilisé en polyptote, le sens de la honte procède de deux tendances : d'une part les guerriers sont liés par une relation d'amitié (φίλοι) au nom de laquelle aucun ne doit démeriter par son courage sous peine de subir la disgrâce face à un témoin direct, d'autre part les guerriers sont mus par un désir de renom (κλέος) qui fait de la honte un sentiment relatif à la valeur de chacun. Si l'on souscrit à l'analyse de J.-C. Riedinger pour qui deux sphères de l'αἰδώς sont à distinguer, l'une privée, l'autre publique, selon le critère de la présence actuelle ou imaginée d'un témoin particulier ou de la représentation abstraite du « qu'en dira-t-on ? », Ajax joue bien évidemment sur les deux sphères lors de son exhortation. On peut comparer en effet cette exhortation à celle prononcée par Nestor quelque cent vers plus loin :

Il. XV, 661-666 : « Amis, soyez des hommes : mettez-vous au cœur le sens de la honte (καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ), en face les uns des autres. Que chacun se rappelle (μνήσασθε) ses enfants et sa femme, son domaine et ses parents – aussi bien celui qui les a encore que celui qui les a perdus.

³⁷ *Il. V, 787 ; VIII, 228 ; XV, 561 ; XV, 661 ; XVI, 442.*

³⁸ Voir également *Il. VII, 92-95.*

Puisqu'ils ne sont pas là, c'est moi ici, qui en leur nom, vous supplie de tenir ferme, au lieu de tourner le dos et de fuir. ».

Contrairement à Ajax, Nestor en appelle seulement à la sphère privée de l'*αἰδώς*, en ne mentionnant la honte que relativement aux parents et amis. Pourquoi cette différence avec l'autre discours ? Le contexte tactique peut être éclairant. Lorsqu'Ajax prend la parole, la balance est égale entre les deux armées : sensibiliser les guerriers à la gloire (*κλέος*) est donc justifié dans la mesure où il ne s'agit pas de conserver la vie, mais de conquérir la victoire. Au contraire, Nestor fait appel à la sphère privée de l'*αἰδώς* uniquement, parce que les Argiens sont sur le point de fuir tandis que les Troyens prennent l'avantage. Il ne s'agit donc plus d'avoir honte de ne pas vaincre, mais d'avoir honte de fuir.

À partir de ces deux exemples, l'*αἰδώς* apparaît comme une forme de vertu totale, précisément parce qu'elle joue, simultanément ou non, sur toutes les sphères de la vie de l'individu. En tant qu'elle révèle une sensibilité à l'honneur (*τιμή*), elle est une source d'action pour le conquérir ou le défendre poussant l'individu à faire preuve de son excellence. En ce sens, l'*αἰδώς* est liée au courage du guerrier, mais également à d'autres vertus comme la modération ou l'humanité³⁹. Ailleurs dans l'*Iliade*, l'*αἰδώς* est liée à la pitié (*ἔλεος*)⁴⁰. L'épisode sans doute le plus marquant est encore le monologue d'Hector (*Il.* XXII, 123-124) qui craint qu'Achille n'éprouve à son égard ni respect ni pitié (*ὁ δέ μ' οὐκ ἐλέησει οὐδέ τί μ' αἰδέσεται*), et ne l'épargne pas malgré sa position de suppliant (*με γυμνὸν ἔοντα*). Hector est littéralement exposé à une bienveillance dont Apollon dira que le *θυμός* d'Achille ne la connaît pas (*ὡς Ἀχιλλεύς ἐλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδώς γίγνεται*⁴¹). De même, le respect pieux (*σεβάς*), est ressenti dans le *θυμός*, et n'est pas sans relation à l'*αἰδώς*. L'hypothèse la plus souvent proposée consiste à réserver le terme « *αἰδώς* » pour les

³⁹ Ainsi, A. McIntyre dans *After Virtue, A Study in Moral Theor*, (1981) (trad. fr. *Après la vertu*, Paris, P.U.F., 1997), mentionne-t-il cette vertu chez Homère comme un point focal de la vie éthique. Cette disposition morale lie ensemble des vertus aussi bien compétitives (le courage guerrier, mais aussi la ruse intéressée) que coopératives (l'amitié et la générosité) (p. 119-142).

⁴⁰ La pitié est localisée également dans le *θυμός* : *Il.* XV, 44 ; XVII, 441 ; *Od.* IV, 364. Un vers formulaire : *τὸν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ* apparaît trois fois au chant XI de l'*Od.* aux vers 55, 87 et 395. Sur le sentiment de pitié, voir G.W. Most, « Anger and Pity in Homer's *Iliad* », in S. Braund, G.W. Most (ed.), *Ancient Anger : Perspectives from Homer to Galen*, op. cit., p. 50-75.

⁴¹ *Il.* XXIV, 43-45.

relations humaines et « σεβάς » pour les relations qui sont investies d'une signification proprement sacrée puisque la σεβάς n'intervient que lorsqu'il s'agit d'un crime ou du fait de dépouiller un mort⁴².

L'αἰδώς est en un sens le principe des émotions philanthropiques. L'αἰδώς n'est pas seulement une émotion ou un affect, la « pudeur » toute personnelle et qui craint le regard d'autrui parce qu'il viole l'intimité ; elle est plutôt une disposition, la réserve qui place l'autre au centre du dispositif éthique et lui ménage l'espace qui lui est dû. En ce sens, elle est le corrélat inversé de la νέμεσις en ce qu'elle défend un même sens de l'honneur, mais en faisant de l'autre non pas le motif d'une agression, mais l'occasion d'une relation amicale.

1.2. La valeur morale des émotions chez Homère.

Αἰδώς et νέμεσις sont des dispositions morales, mais sont aussi des émotions. Elles provoquent chez celui qui les ressent les troubles physiologiques de la colère ou de la honte. Cependant, on peut légitimement se poser la question de savoir en quel sens ces émotions sont douées de valeur morale. Qu'elles véhiculent une axiologie et qu'elles reflètent une structure normative n'est pas douteux, mais asserter la moralité d'une action ou d'un comportement en renvoyant pour toute justification à l'émotion suscitée chez un témoin, une victime, ou un juge s'apparente à un diallèle. La spontanéité de l'émotion ressentie n'est pas suffisante pour justifier le caractère moral de l'action ; on tentera donc de répondre dans cette section aux objections philosophiques qui contestent la moralité des « émotions » dans le système de valeurs homérique.

1.2.1 L'émotion est-elle dépourvue de « sens moral » ?

Une première objection consiste à faire de l'émotion l'épiphénomène d'un jugement qui en dernière instance est suspendu à un raisonnement éthique centré sur un « sujet ». Or si le raisonnement

⁴² Par exemple *Il.* VI, 167 ; VI, 417 ; XVIII, 178 ; σεβάς est utilisé là où on attendrait αἰδώς afin de sublimer un personnage ou une situation et en faire l'équivalent d'une apparition divine : *Od.* IV, 412 ; VI, 161 ; VIII, 384. J.T. Hooker, « Homeric Society: A Shame-Culture? », *loc. cit.*, propose d'ailleurs de comprendre que l'αἰδώς au sens de respect est une extension du domaine de la σεβάς, la révérence religieuse, au domaine des affaires humaines.

éthique doit prendre une valeur universelle, l'émotion ne peut prétendre remplir la fonction de ce raisonnement. L'émotion relève en ce sens de la sensibilité et constitue par la multiplication des points de vue affectifs de chacun une pluralité incompatible avec la moralité. Cette objection est centrale dans l'interprétation de la morale épique dans les travaux de B. Snell, suivi par J. de Romilly, et ceux d'A.W.H. Adkins⁴³. Pour ces derniers en effet, le concept de « moralité » est suspendu à la présence d'un sujet conscient qui établit un raisonnement qui vaut universellement pour tous les sujets.

Contre cette interprétation, les travaux de C. Gill, s'inspirant de ceux de B. Williams, doivent être considérés comme décisifs⁴⁴. En effet, dans *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, C. Gill montre que d'une part la notion de « sujet » n'est pas pertinente pour éprouver la dimension éthique d'un raisonnement dans l'épopée, et d'autre part que c'est par le truchement d'une mise en dialogue des comportements communément prescrits que les notions de *bien* et de *mal* sont déterminées. Afin d'étayer cette proposition, C. Gill analyse les quatre monologues dans l'*Iliade* qui sont introduits par le vers formulaire : « ἀλλὰ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός ; » qui signifie littéralement par « mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi ? »⁴⁵.

Or, force est de constater que le raisonnement des héros n'est pas dépourvu d'affects et d'émotions⁴⁶. Quelle valeur donner à ces émotions, *αἰδώς* ou *νέμεσις*, dans l'issue du conflit normatif ? La moralité chez Homère se réduit-elle à l'affirmation de jugements *ad hominem* de valeurs par le biais de ces émotions de

⁴³ B. Snell, *La découverte de l'esprit*, *op. cit.*, et J. de Romilly, « Patience mon cœur », *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, *op. cit.* A.W.H. Adkins, rappelle dès son introduction de *Merit and Responsibility*, *op. cit.*, que « nous sommes tous kantians », p. 2. Les travaux d'Adkins demeurent peut-être les moins emprunts de présupposés, puisqu'il ne réserve pas le terme « moral » aux actions exclusivement coopératives, contrairement à , contrairement à M. Gagarin, dans son article « Morality in Homer », *loc. cit.*, par exemple. Voir A.W.H. Adkins, « Gagarin and the «Morality» of Homer », *Classical Philology* 82, n°4, 1987, p. 311-322.

⁴⁴ C. Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, et B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993 (trad. fr. *La Honte et la nécessité*, Paris, P.U.F., 1997). On reviendra plus loin sur l'interprétation de ces monologues (*infra*, chap. IV, 1.2, p. 222 *sq.*) ; notons simplement que selon C. Gill, les monologues des héros consistent à ordonner les points de vue afin de clarifier un conflit de priorité normative sur l'interprétation de la τιμή.

⁴⁵ Il s'agit des monologues d'Ulysse (*Il.*, XI 404-410), de Ménélas (*Il.* XVII, 92-104), d'Agénor (*Il.* XXI, 554-568), et d'Hector (*Il.* XXII, 99-129). La traduction de ce vers n'est pas aisée. Le sens de διαλεγέσθαι semble être celui, commun, de « discuter » ou « disputer ». L'étrangeté de ce vers réside avant tout dans le redoublement du sujet, au nominatif dans φίλος θυμός, et au datif dans μοί qui est complément de διαλεγέσθαι.

⁴⁶ En ce sens, la distinction par C. Gill entre deux niveaux de raisonnements, le premier (« first-order reasoning ») incluant des considérations immédiates sur le plaisir et la peine, et le second (« second-order reasoning ») questionnant la pertinence de la poursuite de tels et tels biens, est rendue très difficile lorsqu'on étudie les monologues homériques.

colère et de honte, et à la tentative par chacun de contraindre les autres à partager ses propres valeurs⁴⁷ ? B. Williams, en s'interrogeant sur le rôle des émotions morales dans la théorie éthique⁴⁸, a clarifié cette difficulté. Selon lui, on ne peut nier que l'émotion est « morale » lorsque leurs objets sont liés aux concepts du bon et du mauvais, mais on ne peut pas non plus affirmer que l'indignation ou la honte justifient par elles-mêmes tous les comportements moraux. L'émotion « s'ajoute » au jugement moral non pas à la manière d'un phénomène psychique indépendant du raisonnement moral, mais au sens où l'émotion signale l'engagement de l'individu dans tel système de valeurs qu'il défend. Il ne suffit pas qu'un témoin extérieur juge une série d'actions pour en déduire l'implication d'un individu dans un système moral qui lui est extérieur, il faut aussi que tous les agents manifestent leur sincérité dans la formulation de leurs jugements de valeur, quand bien même il y aurait conflit normatif. Williams affirme ainsi très simplement :

« (...) ce qui compte, pour notre compréhension de ses dispositions morales, ce n'est pas qu'il y ait (à nos yeux) des raisons ou des justifications à une telle action, mais que lui, l'agent, considère qu'il y en a ; que lui voie la situation sous un certain jour. Et il n'y a pas de raison de supposer que nous puissions forcément comprendre que l'agent moral voie la situation sous ce jour sans nous référer à la dimension émotionnelle de sa pensée et de son action. »⁴⁹

De plus l'émotion n'est pas seulement à analyser dans le contexte de l'acte discursif qui met sur le même plan le jugement par chacun de l'action d'autrui et celui de la sienne propre. L'émotion ne signale pas seulement l'intériorisation d'une valeur par rapport à sa formulation idéalement extérieure ; elle marque aussi le degré de reconnaissance d'une valeur abstraite dans une situation concrète. En cela, l'émotion est encore un gage de la sensibilité morale d'un individu, non seulement dans ses propres actions, mais aussi dans le jugement de ces dernières.

Deux traits donc, caractérisent l'émotion morale : elle signale l'implication de l'individu dans un système de valeurs, et elle révèle une forme de sensibilité quant à l'application de telle ou telle norme dans une situation déterminée. On peut vérifier ces deux traits dans un court passage de l'*Odyssee*.

⁴⁷ C'est ce présupposé qui guide les analyses de B. Snell lorsqu'il interprète le monologue intérieur d'Ulysse comme une soumission à un ordre hétéronome, et celles d'Adkins lorsqu'il interprète l'entêtement d'Achille à vouloir que tous se plient à la considération de sa propre τιμή.

⁴⁸ B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, (trad. fr. « Problèmes du moi », in *La Fortune morale*, Paris, P.U.F., 1994.), voir surtout p. 125-154.

⁴⁹ *Ibid.* p. 146.

Au livre XVIII, Pénélope reproche à son fils Télémaque d'avoir laissé insulter Ulysse déguisé en mendiant dans la cour du palais.

Od. XVIII, 227-230 : « Mère, je ne puis m'indigner de ton irritation (τὸ μὲν οὐ σε νεμεσῶμαι κεχολῶσθαι) : je pèse et je sais en mon cœur le bien comme le mal (αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα / ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια), car je suis sorti de l'enfance ; mais je ne peux (οὐ δύναμαι) toujours prendre le bon parti tant ces gens qui m'assiègent me troublent et m'égarent : ils ne pensent qu'au mal (οἶδε κακὰ φρονέοντες). »

Dans cet exemple, Télémaque n'oppose pas de ressentiment (νέμεσις) à la juste colère (κεχολῶσθαι) de sa mère. L'invective de Pénélope concerne le comportement de Télémaque, qui ne sait pas parachever son « savoir » du bon et du mauvais par une action appropriée : blâmer le comportement des prétendants et celui d'Iros, qui tous ont injustement insulté Ulysse déguisé en mendiant. Elle fait lever en son fils le sentiment d'αἰδώς. Télémaque met ainsi en cause la continuité entre l'émotion morale dont il est capable (νεμεσῶμαι ; ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια) et la particularité d'une situation qui paralyse alors son jugement (οὐ δύναμαι)⁵⁰. On peut décomposer ces épisodes en plusieurs étapes. 1) Pénélope rappelle à son fils par le sentiment d'αἰδώς une règle morale, qu'on peut formuler abstraitement comme suit : il est impie de laisser un hôte, qui plus est un mendiant, se faire maltraiter ; 2) Télémaque en retour éprouve de l'αἰδώς, non seulement parce qu'il reconnaît la validité abstraite de cette règle, mais aussi parce qu'il reconnaît la pertinence de l'émotion de Pénélope : la colère ; en un sens donc, Télémaque a bien part à une forme de moralité qui donne une place prépondérante à l'émotion, d'autant qu'elle prend sens dans le contexte d'une relation de parenté. 3) Or, Télémaque rend remarquablement raison de la honte qu'il éprouve devant sa mère : la même honte n'a pas pu l'effleurer en compagnie des prétendants qui eux-mêmes ne ressentent pas d'indignation mais de l'amusement à insulter le mendiant. En l'absence d'émotions réciproques et partagées, le savoir empathique de Télémaque est ainsi mis à mal et affaibli. Le comportement que Pénélope juge honteux est en même temps un comportement vertueux pour les prétendants. La communauté de valeurs est brisée dans la cour du palais d'Ulysse, et l'émotion morale de Télémaque est ainsi en porte-à-faux. En ce sens, le savoir intériorisé du bien et du mal de Télémaque (αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα / ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια) est troublé par le comportement unilatéral des prétendants (οἶδε κακὰ φρονέοντες).

⁵⁰ On peut comparer ce passage avec la parole d'Ulysse déguisé en mendiant à Pénélope en *Od.* XIX, 263-264.

C'est dans la différence d'implication des individus entre eux que le rôle de l'émotion se fait alors plus prégnant. Il suffit que le lien de *φιλία* soit rompu pour que la moralité elle-même disparaisse, ou se renverse en son contraire. Cet exemple rend raison de la place de l'émotion dans le système éthique homérique. Il ne suffit certes pas de manifester la colère ou la honte pour justifier un comportement, mais sans la manifestation interpersonnelle de ces émotions, qui signale l'existence d'une communauté de *φίλοι*, c'est la moralité elle-même qui sombre.

1.2.2 La *τιμή* est-elle réductible au regard d'autrui ?

Une seconde objection vient fragiliser la valeur morale du système éthique homérique : si c'est une communauté sociale qui soutient par son implication un système de valeurs donné, n'est-on pas seulement en présence d'une éthique hétéronome, faisant du regard d'autrui le seul critère d'évaluation de l'action individuelle ?

La notion de *τιμή* à laquelle se rapportent finalement les émotions d'indignation et de honte cristallise l'ensemble des regards d'autrui, qu'il s'agisse d'un témoin direct ou d'une communauté imaginaire intériorisée. A.H.W. Adkins a tenté ainsi de montrer qu'il n'existe pas à proprement parler de « morale » chez Homère dans la mesure où chaque action fait l'objet d'une interprétation mouvante selon les points de vue qui infléchissent le sens de la *τιμή*⁵¹. Toute action pourrait dès lors être interprétée comme une forme de soumission à un système normatif extrinsèque à l'individu qui, s'il veut conserver sa *τιμή* dans un but égoïste, doit accéder aux aspirations de la communauté qui lui confère cette même *τιμή*. En effet, dans *Merit and Responsibility*, Adkins affirme que coexistent de manière critique deux ensembles de valeurs et d'actions, l'un coopératif et l'autre compétitif⁵². La singularité de la thèse d'Adkins consiste à montrer que la conception compétitive de l'excellence (*ἀρετή*) prime sur une conception coopérative. En effet, les vertus philanthropiques comme l'amitié, la générosité et la libéralité, sont soumises à une idéologie de l'excellence qui force à interpréter toutes les actions dans un système de fins dont le terme est la recherche égoïste de

⁵¹ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, *op. cit.*, en particulier le chapitre III : « Homer, Mistake and Moral Error », p. 33 *sq.*

⁵² *Ibid*, p. 7.

gloire. Dans un article important, « Values, Goals and Emotions in the *Iliad* »⁵³, Adkins tente ainsi de montrer que les héros sont contraints de jouer sur un équilibre instable entre une valeur éminemment sociale de la *τιμή* puisque c'est la communauté sociale qui la confère, et une valeur éminemment personnelle, puisque la fin du héros est de la maximiser. L'action héroïque serait donc soumise au regard d'autrui, en serait absolument dépendante, aussi bien comme forme de motivation que comme justification. La force de la thèse d'Adkins repose sur l'idée selon laquelle ce regard d'autrui ne contredit pas la poursuite de fins égoïstes et personnelles, mais au contraire la légitime et l'accentue.

Tout d'abord, les travaux d'Adkins semblent prouver la légitimité de la notion de « culture de la honte » dont E. Dodds avait donné une première approche chez Homère dans *Les Grecs et l'irrationnel*⁵⁴. Les valeurs du bon (*ἀγαθός*) et du honteux (*αἰσχρός*) ne sont en réalité que les projections intériorisées de témoins actuels ou imaginaires dont la fonction est de véhiculer une norme fixe et rigide. La société soutient ce qui favorise sa protection et sa richesse, et attribue donc aux héros une *τιμή* proportionnelle à leur fonction sociale. Selon Adkins, les émotions morales que sont la *νέμεσις* et l'*αἰδώς* ne sont que des marques d'échec de conduites qui sont alors blâmées. Dans une culture de la honte, la valeur morale ne peut se donner que comme une norme toujours extrinsèque à l'individu, même lorsqu'elle est intériorisée, ce qui interdit toute forme d'autonomie dans l'action. Bien plus, Adkins affirme que l'émotion de honte ne se réfère en réalité qu'à une rumeur publique, faisant de la soi-disant éthique homérique un simple conformisme social, où la *τιμή* est d'ailleurs susceptible d'être redistribuée selon les besoins de la société selon sa situation⁵⁵. Aussi l'agent se soumettant à la rumeur publique (*δήμοιο φήμις*)⁵⁶ peut agir de manière exclusivement égoïste sans que le système éthique général ne soit entamé.

Une autre conséquence semble pouvoir être tirée de cette interprétation : afin de pouvoir soutenir que la *τιμή* n'est que le résultat d'une focalisation de points de vue laudatifs sur un individu en particulier, Adkins

⁵³ A.W.H. Adkins, « Values, Goals and Emotions in the *Iliad* », *Classical Philology* 77, n° 4, 1982, p. 292-326. Cet article est une application de la structure de l'action héroïque qu'il dégage dans *Merit and Responsibility*, sur toute la trame narrative de l'*Iliade*.

⁵⁴ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.* ch. 2. « De « civilisation de la honte » à « civilisation de culpabilité » », p. 37-70.

⁵⁵ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, *op. cit.*, p. 40-48.

⁵⁶ Plusieurs expressions chez Homère renvoient à la rumeur publique et au qu'en-dira-t-on. La *φήμις* apparaît une fois dans l'*Iliade* en X, 207, et plusieurs fois dans l'*Odyssée* VI, 273 ; XV, 468 ; XVI, 75 ; XIX, 527 et XXIV, 201. Dans l'*Odyssée*, on trouve également le syntagme *φάτις* suivi d'un génitif (VI, 29 ; XXI, 323). Mais plus généralement, le terme *ὄνειδεα* suffit à évoquer le qu'en-dira-t-on.

est contraint d'accentuer la matérialisation de cette τιμή en la réduisant le plus souvent à la rançon, le trésor, la compensation matérielle⁵⁷. Une telle interprétation matérialiste de la τιμή conforte par ailleurs l'idée selon laquelle les héros, soucieux de leur propre τιμή l'envisagent exclusivement à travers la possession de richesses, comme si l'amour de l'honneur (φιλοτιμία) cachait en réalité un amour immodéré des richesses (φιλοκτηρία).

De nombreux travaux ont critiqué les résultats d'Adkins et sur les deux points que l'on vient de mentionner.

Au sujet de l'idée selon laquelle l'idéologie homérique est une culture de la honte, il faut se départir du présupposé selon lequel agir selon son θυμός est nécessairement abandonner sa responsabilité pour se plier au regard d'un témoin. Le sentiment de honte, αιδώς, ne doit pas être réduit à la sensation de la présence d'une rumeur publique : il manifeste aussi la sensibilité non-égoïste à des valeurs dans lesquels l'agent est naturellement impliqué⁵⁸. Le monologue d'Hector déjà cité le montre suffisamment :

Il. XXII, 104-110 : « Et maintenant que j'ai, par ma folie (ἀτασθαλίησιν ἐμῆσιν), perdu mon peuple, j'ai honte (αἰδέομαι) en face des Troyens, des troyennes aux robes traînantes, si quand un moins brave que moi un jour me dit (μή ποτέ τις εἶπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο) : « Hector, pour avoir écouté sa force, a perdu son peuple ». C'est là ce qu'on dira : pour moi, il vaudrait bien mieux affronter Achille, ne revenir qu'après l'avoir tué, ou bien succomber sous lui, glorieusement (ἐὺκλειῶς), devant ma cité (πρὸ πόλιος) ».

Ces premiers vers de son monologue intérieur décrivent la honte d'Hector d'un double point de vue : social et personnel. Il a tout d'abord honte devant son peuple auquel il est lié par sa τιμή et par son devoir de chef qui consiste à le protéger. C'est parce qu'il n'a pas rempli sa fonction qu'Hector ressent d'abord de l'αιδώς. Ensuite, Hector imagine un témoin particulier, de moindre τιμή que lui, et qui émet lui-même le jugement que vient de formuler Hector. Sa honte peut être interprétée comme une peur de la rumeur publique. Mais la décision d'Hector ne peut être réduite à une simple peur de l'opinion d'un témoin public, et c'est sa τιμή personnelle qui le pousse à affronter Achille. Loin donc de conforter des fins égoïstes,

⁵⁷ A.W.H. Adkins, « Values, goals and Emotions in the *Iliad* », *loc. cit.* p. 305.

⁵⁸ B. Williams remarque à ce propos que la notion même de culture de la honte, si l'on se déprend du présupposé qui en fait une culture inférieure à celle de la culpabilité, dépend d'un souci de l'autre en termes non égoïstes (*La Honte et la nécessité*, *op. cit.*, p. 113-123).

le souci de sa propre τιμή s'enracine, selon J.-C. Riedinger dans un souci de la communauté⁵⁹, comme en témoigne la proximité de « glorieusement » (ἐὐκλειῶς) et de « devant la cité » (πρὸ πόλιος)⁶⁰. Il y a donc bien « hétéronomie » dans la formulation des mobiles de l'action, mais cette hétéronomie ne signifie pas « conformisme », elle est au contraire propice au don de soi, à la générosité.

En ce sens, il faut aussi contester l'interprétation trop simple qui consiste à débusquer un désir cupide (φιλοκτηρία) derrière la manifestation de l'attachement à l'honneur (φιλοτιμία). Il est vrai que la valeur et le prix des biens matériels offerts ne sont pas anodins et ne s'épuisent pas dans la valeur symbolique du don. Le chant XXIV de l'*Iliade* le montre. Priam offre au meurtrier de son fils une rançon qu'Achille accepte sur l'ordre de sa mère (v. 137-140). Le contenu de cette rançon est minutieusement décrit sous forme d'un catalogue aux vers 228-235 ; ce catalogue s'achève sur la mention du désir de Priam de recevoir en échange le corps de son fils. Achille déclare alors : « Patrocle, ne sois pas fâché, si au fond de l'Hadès tu apprends que je viens de rendre le divin Hector à Priam, qui m'en a offert une riche rançon » (v. 592-594). Tout semble confirmer le désir cupide d'Achille. Mais ce serait sans compter d'une part sur la dimension symbolique du don : Achille laisse par ailleurs deux linceuls et une tunique pour Hector (v. 580), et déclare également qu'une part de la rançon reviendra à Patrocle (v. 595). Ainsi, l'acceptation de la rançon est encadrée de deux autres types de don. J.-C. Riedinger a montré avec précision que l'attention à la richesse n'est jamais que le corrélat de l'importance de la τιμή, et non l'inverse :

« Et « τιμή » n'a nullement le caractère d'un avantage rendu en retour. Et d'autre part, ce serait appauvrir la signification d'une marque d'honneur, que de la réduire à sa seule valeur économique. Au contraire, la réponse à un acte de valeur est un geste qui distingue, qui donne un « prix » : elle est hommage à la personne, non pas égalisation d'un bienfait par un autre. Plus encore, cet hommage ne peut être que « généreux » c'est-à-dire être rendu sans calcul de contrepartie. Hommage et calcul ne peuvent coexister ; concevoir la τιμή comme une attitude dictée par l'intérêt revient à en détruire complètement le contenu. »⁶¹

En ce sens, la τιμή n'est jamais séparable de l'αἰδώς, contrairement à ce qu'Adkins pouvait en conclure ; τιμή

⁵⁹ J.-C. Riedinger, « Remarque sur la τιμή chez Homère », *Revue des Etudes Grecques*, 1976, n°89, p. 244-264.

⁶⁰ Cette dernière expression pourrait d'ailleurs être traduite par « pour la cité ».

⁶¹ J.-C. Riedinger, « Remarque sur la τιμή chez Homère », *loc. cit.*, p. 263. Cette thèse est également soutenue par G. Zanker, *The Heart of Achilles : Characterization and Personal Ethics in the Iliad*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, en particulier ch. 4 (p. 115-126) sur l'épisode de la supplication de Priam.

et αἰδώς sont liées dans une logique du don et de la générosité⁶².

1.2.3 Peut-on mesurer la valeur morale de l'émotion ?

Une dernière objection concerne cette fois l'incapacité où l'on est de prêter à l'émotion dite morale une définition dont la mesure permettrait l'établissement d'une règle universelle. En d'autres termes, une émotion morale peut tantôt être adéquate, tantôt déplacée, en défaut ou en excès. Rejoignant les présupposés d'Adkins, cette objection touche au cœur la spécificité de la morale homérique. En effet *Illiade* et *Odyssée* mettent en scène des émotions morales en « crise » et non des prescriptions. L'abondance des passages où la valeur est discutée relativement à la fin recherchée ou à l'émotion ressentie par l'agent montre que l'épopée ne prétend pas délivrer une éthique dont la mesure est définitivement fixée, un système de valeur univoque. C'est cette plurivocité justement qui selon Adkins achève de détruire toute « moralité ». Mais la conclusion d'Adkins pourrait être retournée en reconnaissant à la sensibilité morale, et en particulier aux émotions, la fonction d'assigner une valeur morale aux actions.

Tout d'abord, la connaissance des valeurs du bon et du mauvais n'est pas celle d'un système de représentation univoque et fixe ; cela signifie qu'on ne peut présumer de l'adéquation d'une émotion à une situation donnée. La sensibilité joue donc un rôle dans la reconnaissance de l'action belle ou laide, en ce qu'elle défie la particularité d'une situation qu'on voudrait subsumer sous un protocole universel, pour s'attacher à la singularité d'un contexte et d'un moment opportun. L'αἰδώς peut être déplacée comme requise, selon celui ou celle avec qui elle est aussi partagée mais aussi justifiée.

La conduite de Nausicaa dans *Odyssée* en est un exemple. Au chant VI, c'est par « αἰδώς », entendue comme crainte de la rumeur publique, qu'elle refuse de se montrer avec Ulysse dans la cité afin d'éviter les sarcasmes des Phéaciens⁶³. Cette réserve est moralement contestable, et est précisément contesté au chant VII, lorsqu'Ulysse relate à Alcinoos son arrivée : il mentionne le respect dont Nausicaa lui a fait preuve en lui offrant vêtements et nourriture, mais Alcinoos reproche à sa fille de ne l'avoir pas conduit directement,

⁶² D.L. Cairns, Aidôs, *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, op. cit., parvient aux mêmes conclusions à propos de la supplication, p. 113 sq.

⁶³ *Od.* VI, 273-290.

et sous son escorte. Ulysse est donc contraint de faire porter sur lui le sens de la honte que Nausicaa projette sur celui qu'elle espère être son époux⁶⁴.

De la même manière, alors que les règles de l'hospitalité commandent le respect d'un mendiant qui peut toujours masquer la présence d'un dieu, tout change dans le contexte de la cour du palais d'Ulysse : l'*αἰδώς* n'est plus de mise, comme le rappelle Télémaque à son père déguisé en mendiant. La formule que Télémaque utilise, « réserve ne sied pas au mendiant »⁶⁵, est une antiphrase pour déplorer la désertion des valeurs de l'hospitalité et qui contraint Ulysse à mendier dans sa propre maison. L'*αἰδώς* est dénigrée chez les prétendants dont la sensibilité est suffisamment émoussée par la cupidité pour ne plus distinguer un Iros d'un Ulysse⁶⁶.

Si les émotions morales comme l'*αἰδώς* sont constamment discutées relativement à leur pertinence dans telle ou telle situation, c'est parce que l'*αἰδώς* est justement un sentiment qui n'est pas mesuré et n'obéit pas à une mesure assignable. A.-G. Wersinger a montré de manière convaincante que l'émotion de l'*αἰδώς* sous-tendait une épistémologie fondée sur la singularité plutôt que la particularité, sur le *καιρός* plutôt que sur l'atemporalité de l'intention bonne, sur la grâce plutôt que sur l'exemplarité ; autant de termes donc qui défient une métrétique de l'action morale comprise comme « calcul »⁶⁷. Achille apparaît de ce point de vue comme le parangon de l'ambiguïté de l'émotion morale, puisque son attention à la *τιμή*, sa sensibilité à l'*αἰδώς*, défient à chaque fois les règles conventionnelles. La force avec laquelle Achille semble faire preuve d'*ἀναιδεία* à l'encontre d'Agamemnon peut s'inverser en une sensibilité accrue de justice, contre celle qu'il subit de la part du roi. Achille ne réclame jamais une compensation mais cherche au contraire une reconnaissance. En un autre sens encore, Achille peut bien être accusé de faire preuve d'*ὑβρις* et de cruauté lorsqu'il traîne le corps d'Hector⁶⁸, comme le proclame Apollon devant l'assemblée des dieux (XXIV, 33-54), mais c'est parce qu'il fait également la preuve de sa *φιλία* envers Patrocle, qui comme il le rappelle à

⁶⁴ *Od.* VI, 303-307.

⁶⁵ *Ibid.*, XVII, 347 : « αἰδώς δ'οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι » « car réserve ne sied point aux gens dans la misère ». Socrate détourne deux fois cette citation, comme on le verra plus loin. Voir à ce sujet A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, p. 242-243.

⁶⁶ *Od.* XVII, 375-379, où Ulysse n'est désigné que par un *τόνδε*.

⁶⁷ A.-G. Wersinger, *Le Rôle des amphibologies dans les dialogues de Platon, Essai d'interprétation pré-philosophique de la différence*, Thèse de Doctorat, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille, 1992, voir en particulier p. 170-176. Pour l'*αἰδώς* comme fondement libre de l'éthique, à distinguer cependant d'une « économie du don » au sens où M. Mauss ou G. Bataille l'entendent, voir *Platon et la dysharmonie, op. cit.* p. 237-243.

⁶⁸ *Il.* XXIV, 14-18.

Priam, outrepassé les règles de Zeus (XXIV, 570).

À l'occasion de ce rappel sur le rôle des émotions dans la reconnaissance et l'exercice de la justice, on a donc soutenu qu'il existe deux émotions fondamentales, la colère et la réserve, qui toutes deux ont leur siège dans le *θυμός* ; ces deux émotions signalent l'implication de l'individu dans une éthique dont l'honneur (*τιμή*) est le point focal. Il faut seulement se garder de réduire la *τιμή* à la dépendance du regard d'autrui. La *τιμή* est le fruit d'une interaction entre le « moi » et les « autres » : l'estime qu'on acquiert dépend bien de ce que l'on donne aux autres, mais cette générosité « obligée » n'est pas pure soumission à autrui, elle dépend aussi de l'attention que l'on se porte à soi-même. Aussi, ne pas se soucier de ce que l'on se doit à soi-même constitue un risque aussi grand de perdre sa *τιμή* que refuser à la communauté ce qu'on lui doit. L'honneur est une forme d'obligeance, à autrui, et à soi-même par l'intermédiaire autrui.

2. Les mutations de l'idéologie épique.

L'idéologie homérique qui est la cible privilégiée des *Dialogues* de Platon a subi jusqu'à son renouveau au V^{ème} siècle des mutations profondes dues aux modifications des structures économiques, politiques et sociales. Ces mutations affectent le sens et l'emploi du terme « *θυμός* », qui prend une résonance archaïque de plus en plus marquée. On peut distinguer trois sphères d'emploi du terme « *θυμός* » chez les auteurs pré-platoniciens : il apparaît tout d'abord dans le contexte de la guerre, où il signifie « courage » ou « ardeur » ; mais il commence aussi à prendre un sens psychologique, celui de « colère » ; enfin, il apparaît dans le contexte de la psychologie morale, comme siège de certaines émotions, jouant un rôle important dans la définition du courage et de la modération.

2.1. Le *θυμός* à la guerre.

2.1.1 *Θυμός héroïque et technique de guerre*

Le *θυμός* est une composante essentielle du courage guerrier chez Homère : il est inconcevable de se battre sans un *θυμός* valeureux. Mais si c'est le *θυμός* qui pour ainsi dire révèle la valeur d'un héros au

combat, quelle place peut-il prétendre avoir à une époque où l'évolution de la technique de guerre semble imposer aux guerriers un sens de la maîtrise technique et morale incompatible avec la fougue du héros homérique ? C'est ce que le *Lachès* rappelle lors du récit comique du malhabile maître d'armes, Stésilas, en 183c-184a : ce qui est en jeu n'est pas seulement la relation entre le courage et la technique de guerre, mais aussi la place de l'émulation guerrière dans un contexte où la technique de guerre prétend remédier aux défauts de la formation de l'hoplite.

L'évolution de l'armement et l'apparition de la phalange bouleversent à première vue la signification de certaines valeurs guerrières. Ce n'est plus le *θυμός* personnel du guerrier dans un combat au corps à corps, mû par un désir de victoire qui est requis mais une discipline incompatible avec la fougue (*μένος*) homérique :

« Entre le sens technique de position occupée par l'hoplite et les valeurs éthiques de maîtrise de soi, de discipline et d'ordre, il n'y a pas de hiatus. Sur le plan des conduites, le changement est donc radical : la *σωφροσύνη*, la « maîtrise de soi » remplace cette ivresse, cette mise hors de soi, qui faisait du guerrier un possédé de Lyssa »⁶⁹.

L'hoplite appartenant alors à une phalange organisée n'a besoin de faire preuve ni d'audace ni de courage, ni même de désir de victoire ; il doit se montrer rationnel et soumis à l'ordre qui fait de la phalange une masse uniforme résistant à l'assaut. On comprend alors que l'arme elle-même et son bon usage prennent le relais de la force du *θυμός*, et finissent par s'y substituer. C'est sans doute chez Thucydide qu'on peut voir clairement comment la technique militaire implique une mise à l'écart du *θυμός* guerrier⁷⁰. Le savoir technique militaire est une connaissance tactique qui requiert une certaine maîtrise dont le *θυμός* est précisément incapable. Une rationalisation de la vertu de « courage » semble donc bien avoir lieu à l'époque de Platon. La fougue guerrière devient une forme d'audace irréfléchie, et elle est tantôt condamnée comme étant une preuve de barbarie, tantôt réduite à une sorte d'inconscience devant le

⁶⁹ M. Detienne, « La Phalange : problèmes et controverses », in J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris – La Haye, Mouton & co., 1978, p. 93-117.

⁷⁰ Cette mise à l'écart de la fougue guerrière est toute relative, puisque l'on compte malgré tout plus de 150 occurrences de termes composés sur la racine *-θυμ, dont le terme *προθυμία* (97 occurrences). Or, c'est surtout le sens de « zèle guerrier » qui prévaut.

danger⁷¹.

À propos de la bataille de Sybota qui oppose Corcyréens aux Corinthiens, juste avant l'arrivée d'un renfort athénien, Thucydide écrit :

« Lorsqu'on eut, de part et d'autre arboré les signaux, l'action s'engagea. Des deux côtés, les tillacs des navires étaient chargés d'hoplites, d'archers et d'acotistes. Les deux adversaires qui manquaient d'expérience, s'en tenaient à l'ancienne tactique (τῷ παλαιῷ τρόπῳ). Ce fut une bataille navale acharnée, mais sans art (ἦν τε ἡ ναυμαχία καρτερά, τῇ μὲν τέχνῃ οὐχ ὁμοίως). On eût dit plutôt un combat d'infanterie (πεζομαχία). Lorsqu'il y avait abordage, il était difficile aux adversaires de se dégager dans la foule des vaisseaux pressés les uns contre les autres. On comptait surtout pour vaincre sur les hoplites des tillacs, qui s'étaient engagés dans un véritable corps à corps, tandis que les navires se trouvaient immobilisés. On n'essayait pas de faire la percée et on apportait au combat plus de cœur et d'énergie que de science (διέκπλοι δ' οὐκ ἦσαν, ἀλλὰ θυμῷ καὶ ῥώμῃ τὸ πλεόν ἐναυμάχουν ἢ ἐπιστήμῃ). Ce fut sur toute la ligne une mêlée bruyante et confuse. (...) Ils essayaient de faire peur à l'adversaire (φόβον μὲν παρείχον τοῖς ἐναντίοις) (...). »⁷²

Ce n'est pas entre deux tactiques militaires navales que Thucydide trouve une opposition, mais bien entre deux manières de faire la guerre : le combat hoplitique d'infanterie, et la technique proprement navale. L'ancienne tactique est celle qui emploie les hoplites dans un corps à corps, où le θυμός est une qualité essentielle. Les navires devenant une terre malcommode, θυμός et ῥώμη sont naturellement déplacés et donc dépréciés. Technique et science s'opposent donc de front à ce qui ne produit que mêlée, chaos, et désorganisation ; l'intimidation et la peur apparaissent ainsi comme des moyens archaïques de faire la guerre.

Naturellement, l'infanterie aussi exige une certaine technique, et, une fois encore, Thucydide note la dépendance du courage à l'endroit de l'expérience technique militaire.

« Arrivant en retard, ils allaient à mesure qu'ils rejoignaient l'armée, se placer là où ils pouvaient dans les rangs (προσμείξειε καθίσταντο). Car, aussi bien dans cette bataille que dans les autres, les Syracusains ne manquèrent jamais ni de fougue ni d'audace (οὐ γὰρ δὴ προθυμία ἐλλίπεις ἦσαν οὐδὲ

⁷¹ Sur la thèse communément partagée de la « rationalisation » du courage chez Thucydide, voir en premier lieu P. Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968, qui oppose de manière très fine le vocabulaire de la colère (ὄργή) et de l'ardeur (προθυμία) à celui de la raison (γνώμη). Pour des conclusions identiques, voir J. de Romilly, « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon », *Revue des Etudes Grecques* 93, 1980, p. 307-323 ; et E. Smoes, *Le Courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1995.

⁷² *La Guerre du Péloponnèse*, I, 49, 1-5.

τόλμη). Dans les limites de leur expérience militaire, ils n'étaient pas, pour le courage, inférieurs à leurs adversaires (ἀλλὰ τῇ μὲν ἀνδρεία οὐχ ἥσσους ἐς ὅσον ἢ ἐπιστήμη ἀντέχοι), mais lorsque leur science du combat se trouvait en défaut, ils en venaient parfois, bien malgré eux, à abandonner aussi leur résolution. (τὴν βούλησιν ἄκοντες προδίδουσιν) »⁷³

Dans ce passage, Thucydide oppose très clairement le courage (ἀνδρεία), qui consiste comme on le disait plus haut en une forme d'ardeur (προθυμία) et d'audace (τόλμη), et l'ἐπιστήμη de la guerre qui regroupe la connaissance de la tactique militaire, l'usage des armes, et l'expérience. On est donc face à un infléchissement du sens de l'ἀνδρεία remarquable. L'ἀνδρεία est certes nécessaire, mais elle n'est plus suffisante : l'ardeur guerrière qui unit les Syracusains dans un désir commun de victoire n'est pas un lien suffisamment organisé pour s'opposer à la supériorité technique des Athéniens. Notons d'ailleurs qu'au sein même de cette opposition entre ἀνδρεία et ἐπιστήμη, la dernière apparaît comme une condition de conservation de la première, anticipant d'une certaine façon sur la définition socratique du courage ; car ce qui détermine la résolution des guerriers (βούλησις), et surtout leur fermeté, c'est en dernière instance une connaissance que ni l'ardeur ni l'audace ne peuvent garantir.

Dans son exhortation à ses troupes, Nicias choisit exactement le même motif qui oppose l'ἀνδρεία ignorante à l'ἐπιστήμη qui seule est capable d'inspirer le zèle.

« Qu'ai-je besoin, soldats, de vous encourager longuement (πολλῇ μὲν παραινέσει), puisque nous voilà tous ici engagés dans un même combat. À lui seul, je pense, cet appareil guerrier (ἡ παρασκευῆ) est mieux fait pour inspirer confiance (θάρασος παρασχεῖν) que de belles paroles avec une armée sans force (ἢ καλῶς λεχθέντες λόγοι μετὰ ἀσθενοῦς στρατοπέδου). En outre, nous avons affaire à des Siciliens ; ils nous regardent de haut (οἱ ὑπερφρονοῦσι μὲν ἡμᾶς), mais ils ne nous résisteront pas (ὑπομενοῦσι δ' οὐ) : leur science du combat n'est en effet pas à la mesure de leur audace (τὸ τὴν ἐπιστήμην τῆς τόλμης ἥσσω ἔχειν). »⁷⁴

Cette exhortation est une forme de prétérition : un discours qui affirme qu'il n'est nul besoin d'encouragement et que la masse de l'appareillage guerrier des troupes athéniennes parle d'elle-même. L'exhortation est mise en abîme (ἢ καλῶς λεχθέντες λόγοι), comme si le genre d'exhortation au courage était d'un autre temps. Et cependant, le courage et la fougue demeurent bien essentiels à la victoire militaire : ce n'est pas une aveugle confiance en ses propres forces qui procure le zèle du guerrier, c'est un savoir. Ce

⁷³ *Ibid.*, VI, 69, 1-2.

⁷⁴ *Ibid.*, VI, 68, 1-3.

qu'annonce ce discours, c'est la disparition du soutien éthique du courage homérique, l'αἰδώς, et son remplacement par l'ἐπιστήμη. Le θυμός n'a plus d'autre fonction que de produire l'énergie nécessaire au soutien de cette ἐπιστήμη qui scelle l'issue du combat.

2.1.2 Θυμός individuel et θυμός « collectif ».

Si le θυμός voit son importance considérablement amoindrie dans l'action guerrière, il demeure bel et bien le destinataire essentiel de l'exhortation au courage, et le discours de Nicias précédemment cité n'est qu'une exception⁷⁵. Mais, et c'est sans doute la mutation la plus profonde et la plus ambiguë des valeurs archaïques, le θυμός n'est plus celui, individuel et aristocratique, du héros, mais celui d'un individu dont l'ardeur se soumet littéralement aux exigences de la communauté. On sait que la phalange hoplitique est contemporaine de l'institution de la cité, assurant ainsi l'extension d'un devoir de guerre réservé aux élites sociales⁷⁶. Or il apparaît que le fait d'étendre à la communauté citoyenne le devoir de guerre n'implique pas le rejet, loin s'en faut, de la référence au θυμός dans les exhortations poétiques.

Lorsque dans *l'Iliade*, Nestor exhorte ses troupes à l'αἰδώς et à raffermir leur θυμός à l'approche de l'ennemi, l'ordre des rangs n'importe pas : chacun doit se remettre en mémoire la cité à laquelle il appartient par le souvenir de sa propre famille⁷⁷. Mais lorsque Tyrtée fait appel au « θυμός » des citoyens, c'est dans la perspective d'une organisation sociale où l'exploit individuel n'est plus qu'une image de l'exploit de la cité en son ensemble.

Les longs fragments 10 et 12 des poèmes de guerre de Tyrtée, auquel Platon fait référence dans les *Lois* 629a-630b⁷⁸, sont de ce point de vue exemplaire.

Dans le fragment 10, Tyrtée rappelle aux guerriers comment le salut de la cité dépend de la vaillance de leur θυμός, qui prend clairement le sens de « courage » et d'« ardeur » ; l'exploit personnel est clairement minoré au profit de la gloire de la cité :

⁷⁵ *Ibid.*, II, 87, où les chefs Péloponnésiens exhortent leurs guerriers à l'audace et les invitent à mépriser la technique et l'expérience.

⁷⁶ Sur cette question, voir Y. Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, 1999 (1972), en particulier p. 53-66 et p. 87-96.

⁷⁷ *Supra*, p. 44.

⁷⁸ *Infra*, p. 514.

« Combattons avec courage (θυμῶι) pour cette terre et mourons pour nos enfants sans jamais ménager nos vies (ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι). Oui, combattez pressés les uns contre les autres; n'allez pas les premiers céder à la peur (μηδὲ φόβου) ni prendre honteusement la fuite (φυγῆς αἰσχρῆς); mais réveillez dans vos âmes un grand et magnanime courage (μέγαν ποιεῖτε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν), méprisez la vie (μηδὲ φιλοψυχεῖτ') et lutez contre l'ennemi. »

L'exhortation au courage permet tout au long de ce fragment le rappel des émotions philanthropiques et sociales du sens de la honte et du respect (ᾠρη ; αἰδώς)⁷⁹. Car c'est de la cité, dont le ciment repose sur les valeurs partagées de l'αἰδώς et de la νέμεσις, que l'individu tire sa vie et sa subsistance.

Dans le fragment 12⁸⁰, la perspective est apparemment renversée au profit de la gloire personnelle du guerrier victorieux ou mort, mais c'est en réalité encore la cité qui, depuis les égards qu'on doit au guerrier jusqu'à l'éloge funèbre, est célébrée⁸¹. Là encore, l'individu n'existe qu'à travers la cité pour laquelle il fait la guerre, et sa gloire (κλέος) n'existe qu'aussi longtemps que la mémoire collective le veut⁸². Aussi, le courage du guerrier, s'il est et l'objet de l'éloge et la fin de l'exhortation, n'est en réalité qu'un prétexte pour sublimer les valeurs de cohésion sociale et de respect mutuel :

« Quand il vieillit, il est au premier rang parmi ses concitoyens; par respect et par équité, nul ne voudrait l'offenser (οὐδέ τις αὐτὸν βλάπτειν οὔτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει). Jeunes gens, hommes de son âge et même vieillards lui cèdent leur place par honneur. »

Dans ces deux fragments cependant, la conception de la guerre est clairement agonistique. Il s'agit bien d'un duel contre des ennemis auquel il faut mesurer sa force, même si c'est en rang serré que combattent les jeunes hoplites. L'exhortation relève dans ces poèmes d'une convention littéraire qui ne recoupe pas l'évolution de la technique de guerre. Mais cet archaïsme est certainement délibéré. Justement,

⁷⁹ On lit plus loin dans le même fragment : « Le déserteur sera toujours un ennemi pour ceux chez lesquels il ira, cédant au besoin et à la dure pauvreté ; il déshonore sa race (αἰσχύνει τε γένος) et fait mentir sa noble figure (κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει); partout le suivent la honte et la lâcheté (πᾶσα δ' ἀτιμὴ καὶ κακότης ἔπεται). Et puis on ne tient nul compte d'un guerrier vagabond ; pour lui, point de respect (οὐδεμί' ᾠρη), point d'égard (οὔτ' αἰδώς), point de pitié (οὔτ' ὀπίσω γένεος). » Un peu plus loin Tyrtaée fait mention de la νέμεσις qui doit lever le cœur des jeunes guerriers à la vue d'un vieillard qui tombe au champ de bataille.

⁸⁰ On compte quatre occurrences de θυμός dans ce fragment l. 18, 23 et 44, avec le même sens de « courage » ou « ardeur ».

⁸¹ Pour une interprétation de ce fragment de Tyrtaée, voir R.D. Luginbill, « Tyrtaeus 12 West : come join the Spartan army », *Classical Quarterly* 52, n°2, 2002, p. 405-414. L'auteur oppose assez justement le fragment 12 aux autres en ce qu'il accentue davantage la vertu individuelle que l'unité de la phalange.

⁸² « Sa gloire et son nom ne périssent pas (οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπολλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ): quoiqu'il repose au sein de la terre, il est immortel, le guerrier courageux qui est tombé sous les coups du terrible Arès, sans crainte, ferme à son poste, combattant pour sa patrie et ses enfants. »

on perçoit bien quels sont les enjeux du transfert des valeurs archaïques du θυμός dans les rangs des hoplites grecs, qu'ils soient athéniens ou spartiates. Il s'agit de maintenir l'égoïsme antisocial du guerrier dans les limites que la cité tolère. Appeler au θυμός dans les exhortations militaires ne signifie pas comme dans l'épopée réveiller une sensibilité à la τιμή, mais réguler cette sensibilité en cultivant une sensibilité à la vie civique et collective. La résonance archaïque de « θυμός » dans les exhortations est sans doute la raison même de son emploi : il rappelle les valeurs de la honte, de l'honneur, dans un contexte guerrier qui est celui du rejet de l'idéologie du héros.

2.2. Le θυμός et la cité : le problème de la lutte intestine.

2.2.1 Le θυμός contre la loi de la cité dans la tragédie

La guerre appelle l'émulation du θυμός et fragilise ainsi la paix et l'unité de la cité. Hésiode le rappelle dans son mythe des races dans les *Travaux et les Jours*, en évoquant l'activité exclusivement guerrière de la race de bronze, qui consomma leur disparition :

« Ceux-là ne songeaient qu'aux travaux gémissants d'Arès et aux œuvre de démesure. Ils ne mangeaient pas le pain ; leur cœur était comme l'acier rigide (ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θύμον) ; ils terrifiaient. Puissante était leur force, invincibles les bras qui s'attachaient contre l'épaule à leur corps vigoureux. Leurs armes étaient de bronze, de bronze leurs maisons, et avec le bronze ils labouraient, car le fer noir n'existait pas. Ils succombèrent, eux, sous leurs propres bras et partirent pour le séjour moisi de l'Hadès frissonnant, sans laisser de nom sur la terre. »⁸³.

La guerre rend le θυμός adamantin, rigide comme le métal, c'est-à-dire aussi inéducable, immaîtrisable. La cité est une cité de guerriers ; la guerre définit en même temps qu'elle corrompt la cité. La race de bronze est opposée à celles, plus flexibles et iréniques, d'or et d'argent. C'est que, pendant l'ère de la race de fer, le poète se plaint du départ des valeurs de l'Αἰδώς et de Νέμεσις :

« On ne rendra plus grâce ni aux beaux serments ni au juste, ni au bien, mais ils honoreront bien plus l'homme qui plein de démesure commet des crimes ; les poings feront la justice (δίκη δ' ἐν χερσίν), et il n'y aura plus de retenue (καὶ αἰδώς οὐκ ἔσται). (...) Retenue et Indignation (Αἰδώς καὶ

⁸³ *Les Travaux et les jours*, v. 145-154.

Νέμεσις), délaissant les hommes, monteront vers les Eternels. »⁸⁴

À partir de ce passage, on peut établir qu'il y a comme un paradoxe : le θυμός chez Homère est le siège de ces deux dispositions, αἰδώς et νέμεσις. Pour Hésiode le θυμός des citoyens est la condition de survie de la cité, puisqu'il faut la défendre. Mais cela se fait paradoxalement au détriment des deux valeurs qui rendent la cité vivable à l'intérieur de ses frontières. Lorsque la cité promeut la guerre, ses citoyens risquent donc fort de détruire deux dispositions vertueuses qui sont pourtant le fait du θυμός. En un mot, à trop cultiver son θυμός, on porte la guerre à l'intérieur même de la cité.

On trouve dans la tragédie une conceptualisation particulièrement aigüe de cette tension entre un θυμός qui est le soutien des émotions vertueuses archaïsantes, mais potentiellement destructeur, et le règne émergent de la loi humaine qui met un terme aux fluctuations du θυμός. L'étude exhaustive de la signification de θυμός dans la tragédie dépasse le cadre de cette étude. On se contentera ici de souligner un problème particulièrement patent dans la tragédie : le rapport de la colère à la loi, et plus particulièrement chez Eschyle⁸⁵.

J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet ont montré combien le héros tragique se définissait dans une tension, un écart entre deux représentations du monde :

« La culpabilité tragique se constitue ainsi dans une constante confrontation entre l'ancienne conception religieuse de la faute, souillure attachée à toute une race, se transmettant inexorablement de génération en génération sous forme d'une ἄτη, d'une démence envoyée par les dieux, et la conception nouvelle, mise en œuvre dans le droit, où le coupable se définit comme un individu privé, qui sans y être contraint, a choisi délibérément de commettre un délit. »⁸⁶

Depuis la réforme draconienne du droit, qui établissait une distinction entre le crime « volontaire » et le crime « involontaire », l'individu se voit désolidarisé de son propre clan (γενός) lorsqu'il commet un

⁸⁴ *Ibid.*, v. 190-200.

⁸⁵ Pour d'autres aspects du θυμός dans la tragédie, voir en guise d'introduction J. Frère, J., *Ardeur et colère, Le thumos platonicien*, Paris, Kimé, 2004, p. 55-85, où l'auteur étudie successivement les trois tragédiens, selon un plan qui obéit à une classification des sens de θυμός et d'autres termes. Néanmoins, je ne partage pas les conclusions de J. Frère lorsqu'il fait du θυμός une « passion ». Voir ensuite les trois monographies de S.D. Sullivan, *Aeschylus' Use of Psychological Terminology : Traditional and New*, *op. cit.* ; *Sophocles' Use of Psychological Terminology : Old and New*, *op. cit.*, et *Euripides' Use of Psychological Terminology*, *op. cit.*

⁸⁶ J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, (Maspero, 1972), p. 72.

crime. « Θυμός » dans la tragédie apparaît doublement caractérisé : il est d'une part présenté, en continuité avec la tradition homérique et poétique, comme le siège des émotions, mais, en rupture avec Homère, se révèle être plus spécifiquement le siège de la colère et de l'emportement ; d'autre part, le θυμός est souvent convoqué par les héros tragiques pour justifier des décisions ou actions qui relèvent selon eux d'une certaine justice. Or le θυμός chez Homère joue un rôle dans l'action : celui de son orientation puisque le θυμός peut désirer un certain type d'objet sans toutefois y être contraint, et celui de sa réalisation puisque c'est le θυμός qui semble procurer l'énergie nécessaire pour mouvoir la totalité de la personne⁸⁷. L'ambiguïté, on le voit, consiste à faire du θυμός le siège fragile de la justification d'une action qui entre en contradiction le plus souvent avec les règles de droit de la cité⁸⁸. En d'autres termes, le θυμός devient chez les tragiques une énergie qui à la fois signale l'émergence d'une conception de la responsabilité individuelle, et heurte en même temps l'idée de communauté de droit qui peut reconnaître la justesse d'une vengeance, mais interdit son application violente, par la colère. On tentera ici de retracer le chemin qui mène d'une conception de la colère comme manifestation individuelle du sens de la justice à son refus par la communauté politique.

Le θυμός reçoit donc souvent le sens de « colère » dans la tragédie, ou du moins en est le siège. Cette colère est le fait d'une sensibilité à une justice le plus souvent d'origine divine. C'est le cas dans les *Choéphores* d'Eschyle, lorsque le Chœur soutient la plainte d'Oreste et la nécessité qu'à l'injustice réponde la justice de Zeus :

« Pourquoi cacher ma pensée (φρενὸς) quand d'elle-même elle s'envole hors de moi, et quand, devant mon visage soufflent comme une âpre brise la colère de mon cœur (καρδίας θυμός) et sa haine rancunière. »⁸⁹

Cet exemple mêle ainsi trois termes du vocabulaire psychologique : alors que la « pensée » (φρήν) semble

⁸⁷ Ces deux aspects du θυμός chez Homère sont plus systématiquement analysés ci-après : pour le rôle du θυμός dans la délibération, voir chap. IV, 1.1, p. 211 *sq.* ; pour le rôle moteur du θυμός dans l'action, voir chap. VI, 1, p. 346 *sq.*

⁸⁸ *Ibid.* « L'agent tragique apparaît lui aussi écartelé entre deux directions contraires : tantôt *aitios*, cause responsable de ses actes en tant qu'ils expriment son caractère d'homme ; tantôt simple jouet entre les mains des dieux, victime d'un destin qui peut s'attacher à lui comme un *daimon*. L'action tragique suppose en effet que se soit déjà dégagée la notion d'une nature humaine, ayant ses traits propres, et qu'ainsi les plans humain et divin soient assez distincts pour s'opposer ; mais, pour qu'il y ait tragique, il faut également que ces deux plans ne cessent pas d'apparaître inséparables ». p 72.

⁸⁹ *Les Choéphores*, v. 388-392.

ici formuler la loi du sang et de la juste vengeance que le Coryphée rappelle quelques vers plus loin⁹⁰, le θυμός, localisé dans le « cœur » (κραδίη) désigne une sensibilité archaïque à cette justice qui commande à Oreste le meurtre de Clytemnestre et d'Egiste⁹¹.

C'est cette même colère que ressentent les Érinyes dans les *Euménides* lorsqu'elles se sentent privées de leurs anciens honneurs, celui précisément de rendre justice aux crimes familiaux :

« Non, je ne respire que colère et vengeance (μένος...τε κότον). Las ! Terre et Ciel ! quelle souffrance, quelle souffrance entre donc dans mon cœur (<τις> ὀδύνα θυμόν ;) ! Entends-moi, ô Nuit, ma mère : mes antiques honneurs (τιμᾶν), des dieux aux ruses méchantes me les ont ravis et réduits à rien. »⁹²

Les Érinyes invoquent leur honneur (τιμή) pour justifier leur colère, précisément parce que leur fonction vengeresse était garantie par un traité, une loi ratifiée par les dieux⁹³. C'est donc bien en vertu d'une loi divine que sont ressenties colère et indignation.

Cependant, la colère est à plusieurs reprises chez Eschyle décrite comme une maladie, qui l'apparente ainsi à une « passion », ou plus précisément à une dépossession de soi. Ainsi, dans le *Prométhée Enchaîné*, Prométhée et Océan s'opposent sur la signification de la « colère », le premier la ressentant comme une émotion juste mais qu'il ne peut de fait maîtriser, le second rapprochant la colère d'une audace dangereuse et réclamant un châtement :

« Océan : Ne comprends-tu pas, Prométhée, que pour traiter la maladie de la colère (ὀργῆς νοσοῦσης) il existe des mots médecins (ιατροὶ λόγοι) ?
Prométhée : Pourvu que l'on trouve le moment (ἐν καιρῷ) où l'on peut amollir le cœur (κέαρ) – au lieu de prétendre réduire par la force (ισχυαίνη βία) une ardeur qui forme abcès (σφριγῶντα θυμόν).
Océan : Mais, à un zèle téméraire (ἐν τῷ προθυμείσθαι δὲ καὶ τολμᾶν τίνα), vois-tu donc un châtement (ζημίαν) attaché ? Instruis-moi. »⁹⁴

Il faudrait privilégier dans ce passage la manière dont Eschyle mêle dans la tragédie un vocabulaire médical

⁹⁰ *Ibid.* v.400-404. Le Coryphée emploie bien le terme de νομός pour caractériser le meurtre (φονίας).

⁹¹ Voir également les v. 418-422, où Electre rend sa mère responsable de la transformation de son θυμός en un loup carnassier (λύκος ὠμόφρων).

⁹² *Les Euménides*, v. 840-846.

⁹³ *Ibid.*, v. 381-396.

⁹⁴ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 377-382.

qui révèle l'importance de la physiologie dans le traitement de la passion⁹⁵. La conception « médicale » de l'audace de Prométhée s'assortit immédiatement d'un ordre discursif qui relève du droit, de la justice, et conséquemment du châtement. Ce qui apparaît pour Océan comme une colère malade et passionnelle, l'ὄργη, demeure pour Prométhée le sursaut individuel d'un sentiment de justice. L'emploi de θυμός se trouve ici encadré par les deux répliques d'Océan qui tour à tour en fait une émotion passive, et inversement une passion dont les conséquences juridiques sont de la responsabilité de Prométhée. Il n'est donc pas question, pour Prométhée, de réduire ce que ressent son θυμός à une passivité dont il ignorerait l'origine et le sens ; au contraire, cet élan de l'âme doit être perçu, sinon comme une volonté, du moins comme de la responsabilité de celui qui « subit » cette passion. Qu'il s'agisse d'une forme de maladie subie, Prométhée l'accorde, mais son entêtement à ne pas y remédier fait de ce θυμός une forme littérale d'audace (τόλμα), attirant sur lui non pas le remède des « ιατροὶ λόγοι », mais le châtement divin.

2.2.2 La menace de la στάσις.

La colère est une manifestation qui demeure incompatible avec la communauté humaine, et s'inscrit en porte-à-faux avec les valeurs de la cité. Athéna, devant les Érinées, tente de calmer ce qu'elle nomme leur « fureur » (ὄργας v. 847) et leur demande précisément de cesser d'attiser dans le cœur des citoyens une guerre intestine (ἐνοικίου δ'ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην v. 866). Le θυμός est donc un sentiment qui doit être laissé aux frontières de la cité⁹⁶, sous peine de provoquer la dissension interne (στάσις)⁹⁷. La question est de formulation simple, et de réponse délicate : si le θυμός constitue un danger pour la cité, doit-on l'éliminer afin de parvenir à la paix ? Comment la cité, qui pour demeurer elle-même doit faire appel à sa fonction guerrière en cultivant chez les citoyens un θυμός agressif, s'accommode-t-elle ensuite de ce θυμός ensauvagé ? C'est à cette question que semblent répondre tour à tour Hérodote et Thucydide lorsqu'ils emploient le terme θυμός.

Si l'*Enquête* ne poursuit pas un but clairement normatif et prescriptif, Hérodote n'en demeure pas moins un des auteurs qui feront du θυμός un synonyme de « colère », le déclarant éminemment incivique

⁹⁵ Voir par exemple J. Jouanna et P. Demont, « Le sens d' ἰχώρ chez Homère (*Il.* V, 340 et 416), et Eschyle (Agamemnon v. 1480) en relation avec les emplois dans la Collection hippocratique », *Revue des Etudes Anciennes*, 83, 1981, p. 197-209.

⁹⁶ Voir en particulier Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 658 et v. 1193.

⁹⁷ Voir également Euripide, *Les Héraclides*, v. 919-927, où θυμός est en relation avec ὕβρις et βίαιος, et opposé à δίκαιος.

et ne pouvant que nuire à l'exercice du pouvoir :

« (...) et je loue cette autre [coutume] (νόμον) encore, qui ne permet pas au roi lui-même de condamner quelqu'un à mort pour une faute unique, ni à aucun des Perses de frapper l'un de ses serviteurs d'une peine irrémédiable pour une faute unique. Si après examen (ἀλλὰ λογισάμενος), on juge les méfaits plus nombreux et plus grands que les services rendus, alors on peut donner libre cours à sa colère (οὕτω τῷ θυμῷ χράται.) »⁹⁸.

Le θυμός est l'emporment qui caractérise les tyrans⁹⁹ et ne peut que nuire à une issue raisonnable d'un conflit. Le comportement colérique révèle ainsi la faiblesse d'un pouvoir qui cède à la passion¹⁰⁰.

La Guerre du Péloponnèse quant à elle se caractérise par une absence étonnante du vocabulaire des passions pathétiques. Abandonnant ainsi le lexique tragique du θυμός et de ses émotions, Thucydide invoque, tout comme Hérodote, le terme « ὀργή »¹⁰¹ en l'opposant à la « connaissance » (γνώμη), pour désigner tout ce qui s'oppose à la raison, au raisonnement, et au raisonnable. Comme l'a bien montré P. Huart, Thucydide ne procède pas à une description des forces psychologiques traditionnelles (θυμός, φρένες, etc.) sur le modèle de l'introspection tragique, mais renomme ces forces psychologiques à l'aune des effets qu'elles produisent dans le réel¹⁰². La colère devient un des facteurs déplorables de certaines actions, certains votes, étouffant l'espace de la concertation politique et de la réflexion. L'ὀργή est donc une impulsion irréfléchie, et sa seule justification est la force, ternissant ainsi le rôle de la politique et de la stratégie.

La politique vraie ne pourrait donc pas, selon Thucydide, s'accommoder encore de la présence du θυμός, valeur décidément dangereuse, prêtant à l'individu un courage archaïque faisant de chaque assaut un embryon d'exploit individuel, risquant de briser l'unité taxinomique de la phalange comme on l'a vu, d'introduire enfin une nouvelle στάσις dans la cité, non pas simplement entre partis adverses, mais au cœur même de l'institution du pouvoir.

⁹⁸ Hérodote, *L'Enquête*, I, 137.

⁹⁹ Θυμός ou le verbe θυμώμαι est employé pour décrire les accès de colère de Cyrus, en I, 155 ; du roi Apriès en II, 162 ; de Cambyse en III, 1 ; 32 ; 34 ; 36 ; de Périandre en III, 50 ; de l'officier Mégabatès en V, 33 ; et de Xerxes en VII, 11 ; 39 et 238.

¹⁰⁰ Voir W.V. Harris, *Restraining Rage*, *op. cit.* p. 174 -178.

¹⁰¹ Hérodote emploie ὀργή pour désigner le sentiment de colère, et le verbe θυμώ pour désigner l'emporment.

¹⁰² P. Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, *op. cit.* Voir en particulier les pages 34-57 pour la présentation d'ensemble de l'analyse lexicale qui se fonde sur une opposition entre ὀργή et γνώμη.

Au livre II par exemple, la foule éprouve de la rancœur envers Périclès, le traitant de lâche, en vertu de cette même passion suscitée par la dévastation d'Acharnes.

« La ville était dans un état d'excitation extrême (ἐν ὀργῇ εἶχον) et l'on se déchaînait contre Périclès, en oubliant tous les conseils qu'il avait donnés. On l'accusait de lâcheté, parce que lui, stratège, n'emmenait pas les hommes se battre »¹⁰³

Périclès évite ainsi de produire une assemblée et d'en faire un espace où c'est la colère, et non le jugement qui procéderait à la décision.

« Voyant ses concitoyens aigris par les épreuves de l'heure et incapables d'apprécier sainement la situation (αὐτοὺς πρὸς τὸ παρὸν χαλεπαίνοντας καὶ οὐ τὰ ἄριστα φρονούντας), Périclès, convaincu qu'il avait raison de s'opposer à toute sortie, évitait de convoquer soit l'assemblée, soit une réunion quelconque (ἐκκλησίαν τε οὐδ' ἐποίει αὐτῶν οὐδὲ ξύλλογον οὐδένα). Il craignait qu'une décision fâcheuse ne fût prise à la suite de délibérations au cours desquelles les Athéniens se laisseraient guider par la colère plus que par leur jugement (τοῦ μὴ ὀργή τι μᾶλλον ἢ γνώμη ξυνελθόντας ἐξαμαρτεῖν) »¹⁰⁴

Que la colère empêche tout discernement se comprend sans peine, puisqu'elle est une émotion spontanée et de courte vue. Pourtant, Périclès reconnaît bien la puissance de l'ὀργή, jusque dans sa prétention à justifier telle ou telle décision politique. Cela signifie que l'ὀργή, si elle se justifie politiquement, recèle selon Périclès, et peut-on penser, selon Thucydide, un danger bien plus grand que celui de produire une mauvaise décision : l'ὀργή pousse en effet à la στάσις.

Cette propension de la colère à la στάσις est clairement révélée en III, 36-49, où Thucydide prend soin d'opposer au discours colérique de Cléon (37-40) le discours de Diodote (42-48), au sujet du sort des hommes de Mythilène qui ont trahi Athènes.

Cléon, un des citoyens que Thucydide caractérise par sa brutalité (βιαιοτατός τῶν πολιτῶν)¹⁰⁵ dont il est dit que c'est l'orateur le plus écouté de la foule (δῆμῳ πιθανώτατος), entame un réquisitoire contre la versatilité de la décision, et prône une violence et une brutalité sans précédent pour le traitement des Mythiléniens. Selon Cléon la loi ne souffre plus de retour une fois édictée, et la force colérique de la punition sera

¹⁰³ *La Guerre du Péloponnèse*, II, 21, 3.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 22, 1.

¹⁰⁵ *Ibid.*, III, 36, 6.

synonyme de force étatique, assumant ainsi la tyrannie de la loi athénienne. En appeler à la colère du peuple, c'est envisager que la vengeance du peuple est la manifestation la plus éclatante du pouvoir de la démocratie s'assumant comme tyrannie impériale. Aussi Cléon enjoint-il le peuple de ne pas écouter les orateurs qui pourraient le détourner de leur colère, manifestation et fondement sûr de leur pouvoir¹⁰⁶. La rébellion de Mythilène doit donc être étouffée par la colère.

Au contraire, Diodote s'attache à détourner la colère en pointant son inanité politique. Agir par vengeance, c'est discréditer la force de la loi qui ne procède justement pas du ressentiment, mais bien du débat public.

« Deux choses me paraissent particulièrement incompatibles avec un jugement sain : ce sont la précipitation et la colère (νομίζω δὲ δύο τὰ ἐναντιώτατὰ εὐβουλία εἶναι, τὰχος τε καὶ ὀργήν). La précipitation ne va pas ordinairement sans aveuglement et la colère est le propre des rustres et des esprits bornés. »¹⁰⁷

L'ajournement de la décision constitue dès lors une victoire de la γνώμη sur l'ὀργή et donne au châtement, quel qu'il soit, plus de force.

« Dans votre colère actuelle (τὴν νῦν ὑμετέραν ὀργήν) contre les Mythiléniens, vous pourriez être tentés de trouver son argument plus juste. Mais nous ne sommes pas des juges chargés de les condamner selon les règles du droit ; nous sommes engagés dans un débat (βουλευόμεθα) pour prendre à leur sujet une décision conforme à nos intérêts. »¹⁰⁸.

En deçà du débat politique concernant le sort des Mythiléniens, c'est toute une conception de la loi et de son intériorisation par les individus qui est en jeu. Cléon, qui rappelons-le est un homme d'une extrême cruauté, demeure persuadé que l'escalade de la colère peut mettre un terme à toute rébellion. Il peut donc proposer une « guerre » (πόλεμος) qui parachève ainsi sa colère. Diodote au contraire souligne que ni la colère, ni *a fortiori* la guerre, ne règlent un problème qui semble être interne à la cité. En d'autres termes, la colère fabrique de l'altérité artificielle (les Mythiléniens contre les Athéniens), là où il n'est question que de « dissension » interne à la cité d'Athènes (στάσις).

Le discours de Diodote préconise d'abandonner la rigueur du juge aveuglé par la rigidité de la loi, en lui

¹⁰⁶ *Ibid.*, III, 37, 3-4.

¹⁰⁷ *Ibid.*, III, 42, 1.

¹⁰⁸ *Ibid.*, III, 44, 4.

préférant la vigilance du gardien. Plutôt que de masquer la *στάσις* en engageant une véritable guerre contre les Mythiléniens, il convient de la replacer dans le débat public, comme une affaire de la cité avec elle-même, et non pas seulement contre une de ses parties.

En conclusion de ces passages, le *θυμός* est certes un rempart important en ce qu'il est l'élément du zèle des guerriers, mais il se révèle dangereux à l'intérieur de la cité. Comme le rappelle N. Loraux¹⁰⁹, pour qu'une cité fasse la guerre, encore faut-il qu'elle soit en paix avec elle-même. Or, poursuit l'auteur, il faut distinguer entre une bonne et une mauvaise division : la bonne division serait illustrée chez Thucydide par le discours de Diodote qui affirme que l'assemblée met en scène la *στάσις* et la subsume par le vote raisonnable ; la mauvaise division, c'est celle qui croit qu'il ne peut ni ne doit exister de dissension, comme Cléon l'affirme avec force, faisant de l'*ὄργη*, et peut-être du *θυμός*, un fondement fragile de l'unité de la cité.

3. *Ανδρεία et σωφροσύνη.*

L'évolution de la technique de guerre est en partie responsable de la dépréciation du courage, défini comme une forme d'ardeur fougueuse, au profit d'un courage maîtrisé, savant, et modéré.

Dans un fragment de ses vers élégiaques, Archiloque déclare :

« Mon bouclier fait aujourd'hui la gloire d'un Saïen. Arme excellente, que j'abandonnai près d'un buisson, bien malgré moi. Mais j'ai sauvé ma vie. Que m'importe mon vieux bouclier ! Tant pis pour lui ! J'en achèterai un autre tout aussi bon. »¹¹⁰

Ce vers fameux, qui relate la perte d'un bouclier hoplitique, est à interpréter précisément dans le contexte de l'évolution de la technique militaire. Posséder ses armes après une bataille équivaut à avoir sauvé son honneur ; les perdre implique réciproquement la mort, ou le déshonneur dans l'idéologie épique. Mais ici, la valeur du bouclier est réduite à son prix commercial qui fait concurrence à sa signification honorifique. La vie du guerrier s'avère quant à elle plus importante que son honneur. En réalité, ces tétramètres satiriques montrent que le combat n'est plus une affaire de héros, mais de guerriers mesurés, comme le

¹⁰⁹ N. Loraux, *La Cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Payot, 1997 ; voir en particulier les chapitres I et II.

¹¹⁰ Archiloque, Fragment 5 (West).

montre le fragment 128 du même Archiloque :

« Cœur, mon cœur, confondu de peines et sans remèdes (θυμέ, θύμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε), reprends-toi. Résiste à tes ennemis : oppose-leur une poitrine contraire (κατασταθείς). Ne bronche pas aux pièges des méchants. Vainqueur, n'exulte pas avec éclat ; vaincu, ne gémis pas prostré dans ta maison. Savoure tes succès, plains-toi de tes revers, mais sans excès (μὴ λίην). Apprends le rythme qui règle la vie des humains (γίνωσκε δ' οἷος ῥυθμὸς ἀνθρώπους ἔχει).»¹¹¹.

L'exhortation ne se limite précisément pas au champ de bataille, et concerne davantage la manière dont le θυμός doit être maîtrisé durant le temps de la guerre que l'efficacité réelle du θυμός guerrier. La sphère guerrière partage ainsi une limite commune avec la sphère citoyenne. Il y a donc un « rythme » et une mesure (μὴ λίην) que doit observer le guerrier lorsqu'il fait état de son combat, relativement à la collectivité. Ce fragment en appelle à une forme de modération qui règle jusqu'au comportement du guerrier courageux¹¹². La tactique militaire prend donc le pas sur l'exploit personnel glorieux, qui est lui facteur de désordre et de débâcle. Tout dans ce fragment exhorte à la tempérance, à la juste expression de sa joie ou de sa victoire au champ de bataille. Le θυμός individuel doit donc être éduqué, afin qu'il se rende sensible à l'ordre rythmé de la marche hoplitique.

Le θυμός n'est pas seulement, comme on l'a dit, un sentiment qui dispose au courage politique, mais est aussi compris comme un sentiment engageant la personne dans sa relation avec elle-même, et à travers une problématique qui est celle de la maîtrise de soi. Aussi θυμός apparaît-il dans quelques textes où ce n'est pas la cité qui est en jeu, mais l'âme, comme si cette dernière devenait le lieu d'une autre bataille où le θυμός a également un rôle à jouer. La σωφροσύνη n'est pas une vertu contradictoire avec l'ἀνδρεία, mais précisément son application dans l'âme.

3.1. Le fragment B.85 d'Héraclite.

Un seul fragment chez Héraclite mentionne le terme θυμός.

¹¹¹ Archiloque, Fragment 128 (West).

¹¹² Voir E. Smoes, *Le Courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*, op. cit. p. 19-21 et p. 70 sq. sur Archiloque. Cependant, il n'est pas certain que l'enjeu de ce fragment soit la σωφροσύνη en un sens strictement individuel. La frontière commune entre le θυμός du guerrier et sa maîtrise en temps de paix montre au contraire une relation étroite entre l'individu et sa communauté.

« χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται »¹¹³.

Plusieurs interprétations de ce fragment sont possibles et il est important de témoigner de cette pluralité avant d'en proposer une traduction¹¹⁴.

Tout d'abord, on peut comprendre que θυμός désigne moins « colère » que « ardeur » en général, et peut-être plus spécifiquement l'ardeur guerrière. Une première traduction serait donc :

« Il est difficile de combattre l'ardeur, car elle l'emporte au prix de la vie ».

En effet, le θυμός pourrait désigner cette énergie, semblable au μένος homérique, qui pousse le guerrier à affronter l'adversaire, dans un combat à mort, quitte à perdre paradoxalement sa propre ψυχή. « Ψυχή » désigne sans doute ici la « vie » en général, plutôt que « âme », conformément à un usage encore répandu¹¹⁵. Deux interprétations sont alors possibles en interprétant ainsi le sens de θυμός : ou bien on considère que μάχεσθαι a un sens adversatif qui implique que la lutte n'est pas intérieure mais bien dirigée contre le θυμός d'autrui et alors le fragment dénonce l'entêtement audacieux et irréfléchi du θυμός qui ne ménage pas la vie d'autrui ni même la sienne¹¹⁶ ; ou bien on considère que le μάχεσθαι est dirigé exclusivement contre soi et le fragment signifie alors qu'il est impossible de lutter contre sa propre ardeur guerrière, comme si le caractère irascible et belliqueux rendait l'individu aveugle au prix même de la vie.

Si cette lecture est possible, il semble néanmoins qu'il faille donner à ce fragment une allure plus édifiante

¹¹³ Quelques éditeurs préfèrent à juste titre le témoignage d'Aristote dans *Ethique à Eudème*, II, 7, 1223.b.18-24 (M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris, P.U.F., 1986 ; et récemment encore J.-F. Pradeau, *Héraclite, Fragments [Citations et Témoignages]*, Paris, Flammarion, 2002.). H. Diels, ne donne quant à lui qu'une source du fragment B.85, celle de Plutarque, *Coriolan*, 22, 2 : « Θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται ». De même M. Markovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida, Los Andes University Press, 1967. En revanche, seul J.-F. Pradeau établit comme un fragment à part entière le témoignage d'Aristote en *Ethique à Nicomaque* II, 2, 1105a3-13.

¹¹⁴ Toute l'analyse qui suit devra être complétée par l'étude de R. Zaborowski, « Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Éphèse », *Organon* 32, 2003, p. 9-30, qui énumère la totalité des textes qui le fragment et qui fait état du choix des traducteurs pour « θυμός ».

¹¹⁵ D. B. Claus, *Toward the Soul, op. cit.*, p. 141-142.

¹¹⁶ On retrouve alors le thème de la dénonciation de la colère qui ne s'assouvit que dans la mort d'autrui, de manière parfois cruelle, comme chez Hérodote, *Enquête* VII, 238 où Xerxes, par colère (ἐθυμώθη) fait décapiter Léonidas, ou encore en VII, 39 où il fait passer son armée entre les deux moitiés du corps d'un soldat que son père lui priait d'épargner.

en prêtant à θυμός une signification plus large, celle d'une puissance émotive¹¹⁷. Le combat dont il est question est un combat intérieur, auquel l'individu se livre contre ses penchants, ses pulsions, ses instincts¹¹⁸. Θυμός apparaît ainsi comme un élan qu'il convient de contenir ou de maîtriser, tout comme il faut dominer le plaisir ou la souffrance. C'est la raison pour laquelle quelques commentateurs traduisent θυμός par « colère » ou « emportement »¹¹⁹, puisqu'il s'agit d'un sentiment qui dépoussède celui qui en est l'objet.

En s'appuyant sur l'interprétation qu'en donne Plutarque, mais en conservant la syntaxe qu'Aristote donne de ce fragment¹²⁰, il faudrait comprendre que le θυμός est une force désirante qu'il est presque impossible de contenir. La maîtrise de soi est un exercice « difficile » en ce que le θυμός entraîne l'âme toute entière dans son élan vers des objets déterminés. Les objets du désir propre au θυμός ne sont pas mentionnés dans les fragments d'Héraclite. À titre d'hypothèse, il pourrait s'agir du désir de τιμή, accentuant ainsi l'élan du θυμός vers la gloire, le κλέος, dont le prix outrepassé comme on le sait la vie biologique. C'est alors la figure d'Achille qui vient naturellement à l'esprit pour exemplifier cette sentence, puisqu'il choisit de mourir devant Troie, plutôt que de vivre sans honneur, perdant ainsi sa ψυχή mais acquérant un κλέος ἀφθιτον¹²¹. Le fragment B. 85 d'Héraclite pourrait bien être une critique d'un héroïsme vain, incarné par la figure d'Achille, perdant alors la vie dont il n'a pas perçu le prix réel¹²².

Cette interprétation se heurte pourtant à une objection concernant l'interprétation du sens de ψυχή.

¹¹⁷ Je m'écarte ici de l'interprétation de R. Zaborowski, « Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Éphèse », *loc. cit.* qui pense que ce fragment n'a pas nécessairement de valeur prescriptive, mais décrit simplement la « force et la caractère autonome et spontané » du θυμός dans la ψυχή (p. 25). En revanche, je suis d'accord avec l'auteur pour ne pas restreindre le sens de θυμός à celui de « colère ».

¹¹⁸ Voir par exemple Plutarque, *Du contrôle de la colère*, où le fragment d'Héraclite est cité en 457d5-6.

¹¹⁹ Ainsi W.J. Verdenius, « Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides », in *Phronesis*, 11, 1966, p. 81-98, suivi plus récemment par D. Claus, *Toward the Soul*, *op. cit.*, p. 137-138. Les deux auteurs défendent l'idée selon laquelle la colère produit l'amûissement du feu duquel dépend l'intelligence. J. Frère quant à lui préfère parler de « colère » en privilégiant le sens éthique de « passion », *Ardeur et colère*, *op. cit.*, p. 92-96.

¹²⁰ La syntaxe de ce fragment est complexe. Lorsque Plutarque ajoute à la version aristotélicienne « ὁ γὰρ ἄν θέλῃ », la phrase change en effet complètement de sens : ὠνεῖται possède alors un complément, et force à comprendre que le sujet implicite est bien θυμός.

¹²¹ *Il.* IX, 412-416 : « Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour moi du retour ; en revanche, une gloire impérissable m'attend (ἀτὰρ κλέος ἀφθιτον ἔσται). Si je m'en reviens au contraire dans la terre de ma patrie, c'en est fait de ma noble gloire ; une longue vie, en revanche m'est réservée, et la mort, qui tout achève, de longtemps ne saurait m'atteindre. ».

¹²² C'est par exemple l'interprétation de C. H. Kahn qui justifie alors la traduction de θυμός par « colère », voir *The art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 241-243. Pour une interprétation similaire, voir J. Mansfeld, « Heraclitus fr. B 85 DK », *Mnemosyne* 45, 1992, p. 9-18, pour qui le θυμός est un élan autodestructeur.

Tout d'abord, la présence du terme *ὠνεῖται* pourrait en effet faire hésiter sur le sens de *ψυχή* : s'agit-il vraiment de la « vie », qui dès lors deviendrait métaphoriquement un bien monnayable ? Ne s'agit-il pas simplement, sinon de l'âme, du moins du « sens » de la vie, c'est-à-dire ce qui confère à une vie biologique sa signification ? Si l'on accepte cette interprétation, alors il faut nécessairement admettre que cette *ψυχή* désigne une unité, dont le *θυμός* est une « partie ». Car qui combat ? S'agit-il, comme il est d'usage de le dire, de la raison et de la réflexion ? Alors il faudrait supposer que le *θυμός* est déjà conçu comme une « partie » ou une « fonction » psychique à part entière, poursuivant des objets distincts du plaisir et de la raison. C'est prêter à Héraclite une théorie des distinctions psychiques et de la multiplicité de l'âme qui outrepasserait largement les témoignages qui nous sont parvenus. Cette lecture est donc ou bien trop prudente si l'on donne à *ψυχή* le sens de « vie biologique », ou bien pas assez en prêtant à Héraclite une partition des fonctions psychiques pour comprendre ce fragment correctement, et alors cette lecture s'avère être une surinterprétation.

Une autre lecture peut donc être proposée, et le choix de la source du fragment s'avère ici déterminante. Plutôt que d'interpréter le fragment à l'aide de la syntaxe développée par Plutarque, et qui oblige à faire d'un *θυμός* absent du fragment le sujet supposé de *ὠνεῖται*, on peut comprendre le fragment en faisant de « *θυμῶ μαχέσθαι* » le sujet de *ὠνεῖται*. Le fragment peut alors être traduit de cette manière : « *Le combat contre l'ardeur est difficile, car on y mise son âme* », le verbe *ὠνεῖται* ayant le sens intransitif de « miser, engager de l'argent ». Cette hypothèse syntaxique a le mérite d'être plus simple, et surtout plus claire. Le fragment signifierait alors que la maîtrise du *θυμός* n'est pas un combat qui relève d'une simple technique de guerre, il en va de l'âme elle-même, c'est-à-dire aussi bien de sa vie biologique que du sens de sa vie. On reconnaît alors la pertinence de la première lecture : si le *θυμός* est ce qui rend invincible le guerrier contre lequel on s'oppose puisque l'adversaire y perd alors la vie, le *θυμός* lui-même, et relativement à soi-même, suscite à l'intérieur de soi un combat de plus de valeur et aussi de plus grande difficulté. Là encore, la figure d'Achille permet de donner du poids à cette lecture : pour n'avoir pas dominé sa colère, c'est sa propre *ψυχή*, cette fois en un sens éthique et non seulement biologique, qu'il a corrompue, comme il l'avoue à Ulysse lors de la première Nekuya¹²³.

¹²³ *Od.* XI, 489-491

En conclusion, on peut dire que ce fragment amorce ou reflète un bouleversement de la conception psychologique avant Platon, non pas en proposant une théorie des fonctions psychiques, mais en rendant sensible la dangerosité du θυμός qui, comme le plaisir, détourne l'âme des valeurs qui lui conviennent. De plus, si l'on conserve un sens homérique à θυμός en l'associant à la fougue du guerrier et au désir d'estime, le fragment laisse entrevoir une application possible du terme en psychologie morale, en soulignant le lien entre la vertu de courage et de modération.

3.2. La tranquillité de l'âme (εὐθυμία) chez Démocrite.

En dépit du caractère lacunaire et inauthentique de certains fragments éthiques de Démocrite, la question du θυμός semble ne pas avoir été étrangère à l'Abdéritain, non seulement parce qu'une des notions centrale de l'éthique démocritéenne est l'εὐθυμία¹²⁴, la tranquillité de l'âme, mais aussi parce que des émotions comme la colère, le plaisir, la honte, reçoivent un traitement particulier dans certaines maximes. Un tel jugement est bien évidemment sujet à caution d'autant que le terme θυμός n'apparaît que dans trois fragments dont le contenu a pour le moins été contaminé par des rémanences platoniciennes¹²⁵. L'affinité entre Démocrite et Socrate, à l'endroit d'une « philosophie morale », oblige à examiner de quelle manière la notion de θυμός a pu constituer un thème, non pas privilégié, mais bien présent de l'éthique démocritéenne.

On s'accorde généralement pour dire que l'éthique démocritéenne est, sinon une théorie du bonheur, du moins une série de maximes qui portent sur la manière de bien conduire son âme, relativement à des « passions » que sont les désirs (ὀρεξίς et ἐπιθυμία), mais aussi des sentiments comme la peur, l'audace, la honte, l'envie, la jalousie. Ce premier élément doctrinal apparaît ainsi dans des fragments qui donnent à l'exercice éthique l'aspect d'un ἀγών, d'un combat entre des forces psychiques distinctes, et dont le but est la maîtrise de l'une sur l'autre.

¹²⁴ D'après le catalogue de Thrasyllé, huit traités « éthiques » auraient été écrits par Démocrite, dont un ouvrage retient particulièrement notre attention : le Περὶ εὐθυμίας. DK A 33.

¹²⁵ Il s'agit des fragments DK B.34 où David mêle tripartition platonicienne et considérations psycho-physiques sur l'âme comme microcosme, B. 236 qui reprend la première partie du fragment B. 85 d'Héraclite : « θυμῶν μάχεσθαι μὲν χαλεπόν. », et du fragment B. 298 qui mentionne θυμός au sens de colère, mais qui emploie également le substantif tardif τὸ θυμικόν, faisant également penser à une contamination platonicienne.

Un second aspect de l'éthique démocratéenne porte sur la fin de l'éthique, ou si l'on veut son achèvement. Elle réside dans l'εὐθυμία, la tranquillité de l'âme. Fruit de ce combat (ἀγῶν), elle est un équilibre dynamique de l'âme relativement aux plaisirs, aux affaires, aux lois¹²⁶.

J'envisagerai le problème du θυμός dans l'éthique démocratéenne à partir de ces deux points de vue.

Tout d'abord, l'éthique s'adresse à l'âme, la ψυχή, non seulement dans son rapport au corps, mais aussi dans son rapport à elle-même¹²⁷. Or, cette âme est soumise à des forces qui l'ébranlent, la mettent en mouvement, de manière parfois excessive. Elle est donc le siège de « passions » au sens où son équilibre psychophysiologique est menacé par des affections diverses. Un passage du long fragment DK B 191 en donne un exemple :

« Les manques et les excès (ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα) vont fréquemment en empirant (μεταπίπτειν τε φιλεῖ) et produisent en l'âme (τῇ ψυχῇ) de grands bouleversements (μεγάλας κινήσεις) : les âmes que ces passages d'un extrême à l'autre ébranlent ne sont ni stables (εὐσταθέες) ni heureuses (εὐθυμοί). Donc, il faut appliquer sa réflexion au possible et se contenter de ce qu'on a, ne faire que peu de cas de ce qu'on désire et admire, et ne pas y arrêter sa réflexion. Il suffit de contempler la vie des malheureux et de considérer l'étendue de ce qu'ils endurent, pour que ce que tu as et ce dont tu disposes t'apparaisse relevé et enviable, et pour que tu n'aies plus à souffrir en ton âme à force de désirer toujours plus (ἐπιθυμῶντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ). Celui qui bée d'admiration (ὁ γὰρ θαυμάζων) devant les riches propriétaires que les autres hommes tiennent pour bienheureux, et en est obsédé constamment, connaît la nécessité d'imaginer sans cesse de nouveaux expédients et de se lancer, pour répondre à ses désirs, dans des affaires louches que les lois interdisent. (...) Si tu t'en tiens à ces réflexions, tu vivras plus heureusement (εὐθυμότερόν), et ta vie sera à l'abri de bien des tracas que font naître l'envie, la jalousie et le ressentiment (φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην). »

Les « passions » de l'âme sont donc comprises comme des « mouvements » et dont l'excès produit, psychophysiologiquement, un amoindrissement de l'εὐθυμία. Les émotions comme l'admiration (θαυμάζειν), l'envie, la jalousie et le ressentiment (φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην) trahissent toutes un mouvement de l'âme dont la force affaiblit l'être tout entier. Si l'on se tient à une lecture psychophysiologique, il devient clair que le sens d'εὐθυμία est la « tranquillité » au sens où elle est un équilibre restauré ou acquis entre des forces qui submergent l'âme. Le choix du terme εὐθυμία ne doit pas en

¹²⁶ Pour une brève présentation de cette notion, voir J. Salem, *Démocrite, grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, p. 301 sq..

¹²⁷ Voir en particulier DK B171 : « Le bonheur (εὐδαιμονίη) ne réside ni dans les troupeaux ni non plus dans l'or. C'est l'âme (ψυχή) qui est la demeure du démon (οἰκητήριον δαίμονος) ».

effet être anodin et peut sans doute se comprendre en référence au θυμός.

Dans le fragment DK B 236, la seule occurrence de θυμός qui peut prétendre, sinon à l'authenticité, du moins à une plus grande considération que les autres fragments où le terme apparaît, l'ardeur apparaît bien en effet dans un contexte agonal :

« Il est difficile de combattre l'ardeur, mais savoir se dominer est le fait d'un homme raisonnable.
(θυμῶι μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου). »

Ce fragment répond au fragment B 85 d'Héraclite¹²⁸. Alors que ce dernier n'envisageait que la difficulté de l'exercice en précisant que l'âme ou la vie tout entière se trouvait engagée dans ce combat, Démocrite déplace l'accent en conférant à cet ἀγῶν un autre enjeu : la reconnaissance de l'homme raisonnable, c'est-à-dire doué d'une raison suffisamment puissante pour contrecarrer et donc « dominer » l'ardeur.

En accord avec C. Kahn, « θυμός » ne me semble pas devoir être réduit à la colère, tant le verbe κρατέειν confère au combat la dimension d'une lutte entre deux fonctions psychiques¹²⁹. En effet, le θυμός désigne plus généralement l'ardeur, sans doute cette ardeur employée par l'individu dans toutes ses actions, qu'il s'agisse de l'énergie déployée dans la poursuite de certains désirs vains que dans les combats sur le champ de bataille, comme le fragment B 214 le suggère à propos de la nature du courage¹³⁰.

On peut donc envisager le second point de doctrine, qui fait de l'εὐθυμία un exercice dont l'achèvement consiste en un équilibre mesuré des plaisirs¹³¹.

Dans le fragment B 191 déjà cité, l'εὐθυμία est en effet doublement défini par la mesure et la symétrie (εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρῆι). Le plaisir (ἡδονή) est dans plusieurs fragments considéré comme le corrélat naturel du désir (ἐπιθυμία) et il s'agit précisément d'en stabiliser le

¹²⁸ Pour une telle lecture, voir par exemple l'explication de J. Frère, *Ardeur et colère*, *op. cit.*, p. 101-105.

¹²⁹ C. Kahn, « Democritus and the origins of moral psychology », *American Journal of Philology*, 106, 1985, p. 1-31, en particulier p. 15-17. Cependant, ce dernier affirmait que le sens de « colère » convenait au fragment d'Héraclite.

¹³⁰ DK B 214 : « Le courageux n'est pas seulement celui qui l'emporte sur les ennemis, mais celui qui l'emporte sur les plaisirs. Certains règnent en maître sur des cités, mais sont dans l'esclavage des femmes ».

¹³¹ Sur ce point et sa postérité chez Epicure et Lucrèce, voir D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, Brill, 1973, p. 9 sq.

mouvement, qui, si on ne le maîtrise pas, non seulement est éternel¹³², mais s'accroît davantage avec le temps¹³³.

Une lecture de l'éthique démocratéenne consiste à tenter de la fonder sur une étiole naturelle¹³⁴. Bien qu'aucun fragment ne puisse étayer avec certitude le lien entre éthique et physique, on peut néanmoins affirmer que Démocrite entremêle un vocabulaire de la prescription morale et celui de la physiologie, notamment dans le fragment B 191. En effet, la juste mesure pourrait bien renvoyer, ainsi que le témoignage de Diogène Laërce invite à le faire, à une stabilisation des désirs et des élans qui agitent l'âme :

« La fin est la tranquillité (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν), qui n'est pas la même chose que le plaisir (τῆ ἡδονῆ), comme certains l'ont compris à contresens, ce qui fait que l'âme vit dans la sérénité et l'équilibre (γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἢ ψυχὴ διάγει), n'étant troublée (μηδενὸς παραττομένη) par aucune crainte (φόβου) ni superstition (δεισι δαιμονίας), ni par quelque autre passion (πάθους). Il appelle également cet état bien-être (εὐεστώ), et lui donne encore de nombreux noms. Les qualités existent par convention, mais les atomes et le vide existent par nature. Telles étaient ses thèses. »

Le maintien des plaisirs dans une juste mesure serait ainsi comparable à la bonace, une stabilisation des mouvements physiologiques en un équilibre psychosomatique sensible. Comme le remarque P.-M. Morel¹³⁵, il devient naturel alors que l'εὐθυμία soit essentiellement comprise à travers des termes négatifs, comme si la tranquillité n'était que le nom de la position donnée à une série d'équilibres de mouvements, et qui pouvait alors se dire selon l'affection envisagée : l'εὐθυμία est la même chose que l'ἀταραξία¹³⁶ si l'on envisage le trouble en général, l'ἀθαμβία¹³⁷ si l'on envisage la crainte, etc. Cette identité entre les deux termes positifs εὐθυμία et εὐεστώ et les deux termes négatifs cités est permise précisément par une ontologie physique constituée uniquement d'atomes et de vide.

Une autre lecture, opposée à ce qu'elle considère comme une surinterprétation physique de l'éthique¹³⁸,

¹³² Voir en particulier DK B 235 où le plaisir de la nourriture et de la boisson sont fugitifs et appellent ainsi un renouvellement du désir.

¹³³ Voir DK B 191.

¹³⁴ C'est l'interprétation de G. Vlastos, « Ethics and Physics in Democritus », in R.-E. Allen, et D.-J. Furley (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, II, London, Routledge & K. Paul, 1975, p. 381-408.

¹³⁵ P.-M. Morel, *Atome et Nécessité, Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F., 2000, p. 59.

¹³⁶ DK A 167.

¹³⁷ DK A 169 et B 4.

¹³⁸ C'est la lecture de C. Kahn, « Democritus and the Origin of Moral Philosophy », *loc. cit.* suivant en cela les critiques de l'article de Vlastos par C.C.W. Taylor, « Pleasure, knowledge and sensation in Democritus », *Phronesis* 12, 1967, p. 6-26.

insiste au contraire sur la distinction entre la raison et le désir. Aussi, l'εὐθυμία serait à comprendre en opposition avec l'ἐπιθυμία exclusivement, parce qu'elle consiste en la domination d'un principe rationnel et raisonnable sur un élément se définissant principalement par un manque ou un besoin. Un des mérites de la thèse de C. Kahn est de rendre compte dans la diachronie de l'importance croissante du terme ἐπιθυμία qui, s'il est présent depuis Hérodote, prend un sens nouveau dans une théorie de la maîtrise des plaisirs. Ainsi, sans qu'une cohérence satisfaisante puisse être trouvée, Démocrite introduirait l'idée d'une architectonique des fonctions psychiques, la raison désignant proprement l'individu, devant alors gouverner ses plaisirs et modérer ses désirs.

Je me range à la première lecture, en dépit de l'impossibilité d'assurer avec certitude un fondement physique à l'éthique. En effet, si l'on tient à une différence entre ἐπιθυμία et θυμός, il semble que la préférence axiologique de la raison sur le désir ne soit pas le meilleur moyen d'en déterminer la nature. Si l'on accepte l'idée selon laquelle c'est une préférence d'objets qui détermine l'essentiel de l'éthique démocritéenne, alors il faut se résoudre à confondre θυμός et ἐπιθυμία dans une même catégorie, en vertu même du combat de la raison contre l'ardeur dans le fragment B 236, et contre les plaisirs et désirs dans les autres fragments. Afin d'éviter cet écueil, il faudrait prêter au θυμός la qualité d'une fonction à part entière, et anticiper sur une tripartition platonicienne comme l'indiquent les fragments B 34 et B 298¹³⁹. Or, cette solution est également impossible, dans la mesure où Démocrite ne distingue finalement jamais la raison de l'émotion : on peut agir par courage sans pour autant agir de manière irréfléchie par exemple, comme l'indique le fragment B 113.

On peut supposer en revanche que le θυμός ne signifie rien de plus que l'énergie déployée dans l'action, indépendamment de l'objet désiré, ou des modalités de son acquisition. Le θυμός pourrait bien être implicite lorsque dans le fragment B 173, Démocrite déclare que les maux « naissent des biens quand on

¹³⁹ DK B 34 : « Et de même que dans l'univers nous voyons d'une part des être qui comme les dieux, ne font que gouverner, d'autre part, des êtres qui à la fois gouvernent et sont gouvernés, comme les êtres humains (...), et enfin des êtres qui ne font qu'être gouvernés, comme les bêtes brutes (ἄλογα ζῶια), de la même façon nous observons dans l'homme, qui, selon Démocrite, est un microcosme, cette même répartition. Certaines parties gouvernent exclusivement, comme la raison (ὁ λόγος), d'autres sont gouvernées et gouvernent, comme le cœur (θυμός), d'autres sont simplement gouvernées, comme la passion (ἐπιθυμία). » On retrouve une forte résonance platonicienne mêlée de réminiscences homériques dans le fragment douteux B 298 de Demetrios Lacon : « « Retiens, dit-il, prudemment la colère accumulée dans ta poitrine (συνιστάμενον θυμόν) : prends soin de ne pas troubler ton âme (παράσσειν) τήν ψυχήν et ne confie pas toujours à ta langue toutes tes affaires. ». Donc il nous faut surveiller (φυλάσσειν) la partie qui enferme l'élément coléreux (τὸ θυμικόν). »

ne sait ni tenir les rênes (ποδηγετεῖν), ni bien conduire (ὀχεῖν εὐπόρως) ». La métaphore de la conduite implique en effet la maîtrise d'une force dont la direction n'est pas ici spécifiée, et dont l'intensité seulement ici semble en compte. Ainsi, il paraît beaucoup plus cohérent de considérer que θυμός ne désigne pas chez Démocrite une affection ou une émotion particulière, mais plutôt l'énergie, le dynamisme qui se déploie à travers toutes les actions, entrant en jeu non seulement dans les délibérations qui poursuivent le plaisir comme fin, dans les impulsions irréfléchies, mais aussi peut-être dans la calme énergie du sage qui compare, calcule, et parvient ainsi à l'εὐθυμία.

Le θυμός désigne donc chez Démocrite une force psychophysique qu'il convient de maîtriser pour parvenir à l'εὐθυμία qui manifeste l'équilibre joyeux de l'individu. Il n'est pourtant pas question de donner du θυμός l'image d'une force qui n'est sensible qu'incidemment à des valeurs sociales. La présence de l'αἰδώς dans quelques témoignages de Stobée pourrait en effet contrecarrer l'idée selon laquelle l'axiologie démocritéenne relève d'une nature bien comprise¹⁴⁰. Or, il convient d'envisager cette notion héritée d'Homère sous deux angles.

Tout d'abord, l'αἰδώς désigne, comme chez Homère, un sentiment de honte¹⁴¹. Mais il ne s'agit pas d'intérioriser ce qui apparaît déjà chez Homère comme l'intériorisation d'une norme extrinsèque à l'individu, mais de « réfléchir » ce sentiment de honte, le faire porter avant tout sur soi, comme si la honte éprouvée devant les autres n'était plus qu'un prolongement de cette honte fondamentale.

« On ne doit pas manifester davantage de respect devant les autres que devant soi-même (μηδέν τι μάλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ), ni davantage mal agir, si cette action doit rester ignorée au lieu d'être connue de tous. C'est devant soi-même que l'on doit manifester le plus de respect (ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι), et la loi qui s'impose à l'âme (τοῦ τον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι) est de ne rien faire de malhonnête »¹⁴².

La résonnance kantienne de ce fragment ne doit pas tromper. Le sentiment de honte ne révèle pas

¹⁴⁰ La présence de l'αἰδώς est une des raisons pour lesquelles C. Kahn affirme qu'il n'existe pas de « théorie » éthique cohérente avec une théorie physique, « Democritus and the Origins of Moral Psychology », *loc. cit.* p. 25-28. Contre Kahn, voir par exemple P.-M. Morel, *Atome et Nécessité, op. cit.* p. 58-59.

¹⁴¹ Voir le témoignage d'Élien en DK A 150a qui « laisse à Démocrite » le soin de trouver si la pudeur est un sentiment inné ou acquis.

¹⁴² DK B 264. Une version abrégée du fragment se trouve en B 244, mais employant le verbe αἰσχύνομαι au lieu de αἰδέομαι : « Ne dis jamais, ni ne fais rien de mal, même si tu es seul. Apprends à rougir bien plutôt devant toi-même que devant les autres (μάλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι). ». De même, voir la maxime B 84.

l'« autonomie » d'un sujet qui intériorise la loi morale¹⁴³. Il faut comprendre que la honte doit être ressentie envers soi-même en vertu d'une loi nécessaire, qui s'impose à l'âme, c'est-à-dire la loi de la nature. Aussi, la norme sociale que véhicule le regard d'autrui n'est jamais qu'une première interprétation de cette loi. La honte ressentie à l'occasion d'une mauvaise action résulte d'habitude de la présence d'un témoin dont on pense qu'il juge l'écart entre la loi et le fait ; elle est chez Démocrite avant tout la reconnaissance de la non-maîtrise de soi, et peut-être de son θυμός.

On le voit, Démocrite fait subir à l'αἰδώς un infléchissement remarquable tout en conservant des caractéristiques épiques : alors que chez Homère l'αἰδώς désignait cette sensibilité à une justice interpersonnelle, elle relève chez Démocrite d'un sentiment qui suppose que la communauté humaine établit son empire et sa loi sur les fondements d'une nature nécessaire. L'αἰδώς est ainsi ce « respect » de soi impliquant une distance relativement à sa propre capacité et à sa responsabilité vis-à-vis d'une nécessité qui ménage à l'individu une liberté suffisante pour régler ses propres passions.

L'αἰδώς apparaît enfin dans le fragment B 179 qui en fait la fin de l'éducation des enfants :

« Si nous laissons les enfants libres de ne pas s'échiner au travail (ἐξωτικῶς μὴ πονεῖν παῖδες ἀνιέντες), ils n'apprendront ni la lecture, ni la musique, ni la compétition sportive, ni ce qui par-dessus tout renferme la vertu (τὴν ἀρετὴν συνέχει), à savoir le respect (τὸ αἰδεῖσθαι). Car c'est bien de tout cela surtout que naît (φιλεῖ γιγνέσθαι) le respect (ἡ αἰδώς). »¹⁴⁴

L'éducation prolonge la nature et constitue un ἦθος en vertu duquel la honte doit être ressentie spontanément, naturellement¹⁴⁵, à l'égard des choses dont l'individu est responsable. Ainsi, l'éducation consiste-t-elle dans ce fragment à amener l'enfant à ses propres limites pour qu'il les éprouve et reconnaisse ainsi ce qui relève de sa propre maîtrise et ce qui n'en relève pas. En effet, lecture, musique et gymnastique sont trois disciplines à travers lesquelles c'est une même conception de la nécessité qui fait jour : il s'agit

¹⁴³ En témoigne le long fragment B 181 qui oppose l'extériorité de la loi au recours à la persuasion verbale pour intérioriser la loi, tout en sachant que cette persuasion relève encore de l'hétéronomie.

¹⁴⁴ Le terme ἐξωτικῶς gêne beaucoup les traducteurs : tantôt traduit par « s'extérioriser » (J.P. Dumont) ce qui est inintelligible, tantôt par « par émulation » (Wachsmuth), on peut aussi choisir de ne pas le traduire. C'est le choix éditorial de C.C.W. Taylor, *The Atomists, Leucippus and Democritus, Fragments*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1999, p. 20-21.

¹⁴⁵ DK B 33 : « Nature et éducation sont choses très voisines. Car il est vrai que l'éducation transforme l'homme (μεταρυσμοί), et cette transformation confère à l'homme sa nature (μεταρυσμούσα δὲ φυσιοποιεῖ) ».

d'éprouver chez l'enfant sa capacité à reconnaître dans la disposition des lettres, des sons, des corps, ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, en un mot ce qu'il est capable de modifier à son gré. L'*αἰδώς*, comme chez Homère, apparaît comme une vertu totale, parce qu'elle contient tout à la fois la connaissance de la nécessité et corrélativement la connaissance des régions où elle est susceptible d'interprétation et de modification.

En conclusion, les fragments éthiques de Démocrite constituent un témoignage important de la place dévolue au *θυμός* dans l'établissement de la philosophie morale. En soutenant la thèse selon laquelle l'éthique a un fondement physiologique et physique, le *θυμός* pour la première fois apparaît comme une force indéterminée, une énergie déployée dans l'action, à laquelle il convient de donner un sens et une limite. Démocrite peut ainsi s'appuyer sur une terminologie homérique tout en bouleversant les fondements de son usage. Le *θυμός* demeure comme chez Homère le centre émotif et énergique qui est au principe de la *πρᾶξις* mais c'est relativement à une loi de la nature, et non plus à une communauté de *φίλοι* que la puissance du *θυμός* doit être jugée.

4. Conclusion.

L'examen diachronique des occurrences de *θυμός* depuis Homère jusqu'à Platon montre tout d'abord qu'on ne peut réduire la fonction des affections (*παθή*) dont le siège est le *θυμός* à de simples « passions » dépourvues de signification. Chez Homère, *αἰδώς* et *νέμεσις* sont au contraire deux émotions dont la fonction est clairement évaluative et morale. Et malgré les critiques de Thucydide ou d'Hérodote, les émotions du *θυμός* sont toujours au moins présentées par ces derniers comme les signes d'une appréciation de ce qui est juste ou bon, à tort ou à raison. On peut donc en conclure que le *θυμός* joue un rôle fondamental dans la reconnaissance des valeurs morales, en ce qu'il désigne le siège d'une sensibilité à autrui, aux normes, et à l'image de soi.

Plus spécifiquement, le *θυμός* est naturellement lié à la vertu de courage, dans la mesure où il désigne l'énergie naturelle nécessaire à l'action, mais aussi parce qu'il est le siège de la colère qui pousse à une réaction immédiate. Cependant, le *θυμός* est aussi lié aux autres vertus, en particulier celle de la « modération » comme on l'a vu chez Héraclite et Démocrite. Dans tous les cas, on peut dire que le *θυμός* a la faculté d'évaluer par comparaison la valeur d'une action, en la mesurant à l'aune de l'image que

l'individu cherche à donner aux regards extérieurs.

Par ailleurs, on remarque qu'un des traits constants du θυμός jusqu'à Platon est de constituer un intermédiaire naturel entre le « moi » ou l'individu, et la structure sociale et politique à laquelle il appartient. Si le θυμός semble parfois contredire les intérêts collectifs, en exagérant ainsi la place de l'individu dans la structure sociale, il est aussi certain que le θυμός individuel est ce qui est utilisé comme instrument de médiation et de diffusion des valeurs collectives. Individu et cité sont liés en leur θυμός, compris cette fois comme le siège où sont partagées les valeurs communes.

Ces éléments d'héritage sont présents de manière évidente dans les dialogues de Platon, mais leur présence a une signification ambivalente : d'une part, il semble que c'est le système moral et social homérique qui est questionné par l'intermédiaire de certains interlocuteurs de Socrate, et d'autre part, Platon est incontestablement un des représentants, peut-être le plus éminent, de l'entreprise de rationalisation des actions, faisant des émotions morales un obstacle, du moins un défi à la rationalité.

Chapitre II : Contre l'intellectualisme socratique : les positions morales des interlocuteurs de Socrate.

Dans ce qu'il est convenu d'appeler les dialogues socratiques¹, Socrate s'entretient avec des interlocuteurs dont il éprouve la capacité à définir la vertu qu'ils prétendent posséder ou incarner². L'intelligence du questionnement socratique est intimement liée à la nature des thèses proposées par les interlocuteurs, sous la forme d'une théorie philosophique élaborée, d'une opinion idéologique ou encore d'un comportement. On fait généralement peu de cas du rôle des interlocuteurs de Socrate dans l'élaboration de la psychologie morale platonicienne. Il n'est pas question dans cette étude d'énumérer comme cela a été fait les positions éthiques ou politiques de tous les interlocuteurs de Socrate³ ; il n'est pas question non plus de les défendre contre ce qui apparaît parfois comme de véritables sophismes de la part de Socrate⁴. À vouloir défendre ou condamner sans appel les positions des interlocuteurs de Socrate, on occulte une des dimensions de l'ἐλεγχος socratique : atteindre par le raisonnement les sentiments et les émotions des interlocuteurs.

Or, il est possible de trouver un point commun entre les positions morales des interlocuteurs de Socrate : leur conception du rôle des émotions morales dans l'action et leur défiance naturelle contre une intellectualisation à outrance des vertus. À travers les interlocuteurs de Socrate, c'est tout un héritage que l'on perçoit, notamment enraciné dans une conception héroïque de l'excellence qu'on a exposée au chapitre précédent. Que les interlocuteurs théorisent le rôle de ces émotions (comme c'est le cas de

¹ Voir les remarques sur la chronologie des dialogues dans l'introduction, p.24.

² Par exemple *Charmide*, 158e7-159a3 : « Il est clair que si tu possèdes (πάρεστιν) la sagesse, tu dois t'en faire une certaine conception (ἔχεις τι περι αὐτῆς δοξάζειν). Il est impossible qu'elle réside réellement en toi (ἔνεστιν) sans que tu aies la sensation (αἴσθησίν τινα) de sa présence et sans que cette sensation fasse naître en ton esprit une opinion sur ce qu'elle est et sur son véritable caractère (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι) ».

³ É. Méron, *Les Idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Vrin, 1979. L'auteur part d'une typologie des personnages des dialogues qui est difficilement justifiable, entre des interlocuteurs sérieux et des interlocuteurs inaptes au dialogue. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée, sans justification, à des thèses des interlocuteurs jugées plus approfondies et plus « nobles » que d'autres : une théorie du goût défendue par Ion, du courage et du civisme par Lachès et Nicias.

⁴ J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, part du principe que les interlocuteurs de Socrate ont besoin d'être défendus contre les réfutations sophistiques de Socrate. L'ouvrage de Beversluis offre incontestablement des éléments qui permettent une meilleure compréhension de certains enjeux moraux dans les petits dialogues ; néanmoins, le projet d'une défense des interlocuteurs n'est semble-t-il pas analysé dans un projet plus global qui examine le pourquoi de leur opposition avec Socrate.

Protagoras, d'Euthyphron, ou encore de Phèdre dans le *Banquet*), ou qu'ils se contentent de les incarner (comme Charmide, Lysis, ou encore Lachès) ne constitue pas une différence majeure quant à l'importance fonctionnelle de leur conception de la vertu dans les dialogues⁵. En reconnaissant un rôle aux dispositions affectives dans l'exercice de la vertu, on pourra ainsi démontrer que Platon accorde toute son attention aux émotions et aux forces de motivation irrationnelles dans l'action. Ce chapitre vise ainsi à reconstruire une certaine cohérence théorique des positions morales des interlocuteurs de Socrate comme un tout (quitte à minorer les différences doctrinales entre certains interlocuteurs), afin de comprendre ce contre quoi l'intellectualisme socratique est dirigé. Le but de cette reconstruction n'est pas de montrer que Socrate a raison, mais plutôt d'exhiber une tension constitutive des dialogues entre d'une part la reconnaissance du rôle des émotions morales dans la vertu et le devoir de « rationaliser » les mobiles de l'action autant que faire se peut.

Pour limiter le champ de cette reconstruction, je partirai d'une analyse du *Protagoras* qui est assurément le dialogue qui théorise le plus finement le rôle des émotions morales dans l'exercice de la vertu. Dans le *Protagoras*, le sophiste expose comment cultiver et maîtriser une sensibilité morale qui est au fondement du lien social : c'est le rôle de ce couple d'émotions archaïques présentées dans le mythe sous les noms d'*αἰδώς* et de *δική*. J'appliquerai dans un second temps les conclusions de cette analyse sur quelques passages marquants des dialogues qui mettent à mal l'intellectualisation des vertus. L'émotion de « honte » (*αἰδώς* ou *αἰσχύνη*), omniprésente dans les dialogues socratiques, et qui a traditionnellement le *θυμός* pour siège, est présentée (ou incarnée) par les interlocuteurs de Socrate comme ayant potentiellement une valeur morale. On verra ainsi comment la présence singulière des émotions dans les dialogues socratiques, à travers les théorisations ou les comportements des interlocuteurs de Socrate, s'explique par la prégnance d'un modèle horizontal ou immanent de diffusion de la norme morale, modèle contre lequel l'intellectualisme socratique s'échine.

⁵ À ce propos, Beversluis distingue pertinemment trois types d'interlocuteurs dans les dialogues socratiques : des jeunes gens (Charmide, Lysis et Ménexène), des professionnels dans une discipline donnée (Nicias et Lachès, Ion, Euthyphron, Polos, Gorgias, Protagoras, Hippias, etc.) et enfin des citoyens définis dans les dialogues uniquement par leur statut social et leur richesse (Céphale et Polémarque, et Criton). *Ibid.* p. 28-29. Cette typologie est d'autant plus justifiée que seule la seconde catégorie d'interlocuteurs peut prétendre, et ce n'est pas systématique, à produire une théorie de la vertu. En dépit d'une théorie, ce sont simplement des opinions, reflet plus ou moins direct d'une idéologie donnée ou de l'opinion du grand nombre, qui sont énoncées.

1. Émotions et lien social dans le *Protagoras*.

Le *Protagoras* est le seul dialogue précédant la *République* qui comporte des occurrences de « θυμός »⁶. Ces occurrences doivent être examinées une à une, quand bien même leur usage paraît anodin et traditionnel. Car c'est dans le *Protagoras* que se trouvent articulées de manière très fine par le personnage éponyme une théorie morale dont plusieurs éléments sont explicitement hérités d'Homère, et une conception de l'ordre politique démocratique, comme si le renouveau homérique du V^e siècle se muait chez le sophiste en un syncrétisme intelligent, utilisant l'autorité d'Homère pour justifier un ordre social et politique radicalement différent⁷. Quel statut théorique Protagoras donne-t-il aux émotions en éthique et en politique ? L'αἰδώς et la δική constituent le point focal de toute une conception de l'appréhension émotive et spontanée de la norme, de son exercice ainsi que de sa diffusion ; c'est à partir de son analyse que l'on peut exposer les linéaments d'une théorie des émotions vertueuses chez les interlocuteurs de Socrate, dont les fonctions sont à la fois éthiques et politiques.

1.1. Αἰδώς τε καὶ δική : fondement du lien social.

1.1.1 Anthropologie technicienne et vertu politique.

Afin de répondre à l'objection de Socrate selon laquelle la vertu ne s'enseigne pas, Protagoras répond tout d'abord par un mythe qui montre que la vertu ne relève pas d'une technique spécifique, mais qu'elle est le lot de tous les membres de la communauté. La possession de l'*habitus* politique par tous est une conséquence du don universel par Zeus de l'αἰδώς et de la δική.

Le mythe de Protagoras décrit successivement trois distributions. La première (320e-321c),

⁶ Voir Annexe 1.1. Θυμός apparaît en 323e2 (οἱ θυμοὶ), 351a3 (θυμοῦ), 351b1 (θυμοῦ) et 352b7 (θυμόν), et le verbe θυμέομαι deux fois en 323d1 (θυμοῦται) et 324a2 (θυμοῦται).

⁷ Certaines études tentent de reconstituer sur la base des témoignages platoniciens une « doctrine » politique et morale de Protagoras. À ce propos, voir W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962-1981, vol. III, en particulier p. 63-68 et 263-269 ; M. Untersteiner, *Les Sophistes*, (1967) Paris, Vrin, 1993, vol. I et en particulier p. 86-118 ; ainsi que Kahn, C.H., « The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C. », in Kerferd, J.B., (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Hermes Einzelschriften, 44, Wiesbaden, 1981, p. 92-108. Pour la présente étude, je considère Protagoras comme un personnage dont la réalité historique importe moins que la fonction de ses propos dans le dialogue lui-même, et pour les autres dialogues.

malheureusement assurée par Épiméthée, laisse l'homme absolument dépourvu de dons naturels qui lui permettraient de survivre. La seconde distribution (321d-322a) pallie les défauts de la première : Prométhée offre avec le feu les moyens aux hommes de se donner les techniques « techniques ». Pourtant, une troisième distribution (322c-d) est nécessaire afin de remédier aux défauts des deux premières : Zeus ordonne à Hermès de distribuer l'αἰδώς et la δική aux hommes afin d'acquérir l'art politique. Comme l'a noté H. Joly⁸, cette anthropologie fonctionne à rebours des mythes de l'abondance non technique et non politique, comme ceux de Kronos dans le *Politique*⁹ : chaque don est interprété comme un palliatif, comme un moyen de suppléer à un défaut. L'homme doit se rendre maître des solutions politiques aux problèmes économiques et techniques. Aussi, l'αἰδώς et la δική sont moins un don que la condition même de la survivance de la race humaine ; la technique ne fait quant à elle que procurer des armes ambivalentes, de défense et d'autodestruction. S'il existe une gradation dans les distributions successives, qui font de l'αἰδώς et la δική les dons les plus estimables, c'est parce que leur manque se laissait percevoir depuis le commencement. Que le manque soit l'élément qui structure le mythe tout entier permet justement à Protagoras de distinguer radicalement l'art politique des autres τέχναι : la politique n'est pas estimable parce qu'elle représente le degré le plus « cultivé » de l'humanité, elle l'est parce qu'elle est la condition de survivance des autres τέχναι.

La différence de nature entre l'art politique et les techniques issues du don de Prométhée est annoncée comme l'a vu L. Brisson, par une technique intermédiaire : l'art militaire¹⁰. L'organisation fonctionnelle de la cité obéit à un schéma tripartite semblable à celui que l'on trouve dans la *République*, puisque trois composantes essentielles de la cité sont nommées : une classe de producteurs et d'agriculteurs, une classe proprement militaire pour assurer la défense de la cité, et une classe dirigeante¹¹. L'art militaire est intermédiaire entre l'art politique et l'art des producteurs dans ce passage :

« Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans (ἡ δημιουργικὴ τέχνη), qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages (πρὸς δὲ τὸν

⁸ H. Joly, *Le Renversement platonicien*, 2^{ème} ed., Paris, Vrin, 1980, p. 282-290.

⁹ *Politique*, 271d-272d.

¹⁰ Brisson, L., « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 1975, p. 7-37. Pour la technique militaire, voir p. 20-21.

¹¹ *Ibid.*, p. 15-19.

τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής). En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἥς μέρος πολεμική.) »¹²

L'art de la guerre ne saurait en effet se réduire à une pure « technique » de guerre : privée de son fondement politique, la guerre contre les bêtes est celle-là même que se font les hommes entre eux lorsqu'ils sont regroupés en cités :

« Ils cherchaient bien sûr à se rassembler (ἀθροίζεσθαι) pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités (καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις). Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique (ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην), de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. »¹³

Un rassemblement ne produit pas une unité : le regroupement des hommes se désagrège aussi rapidement qu'il est constitué ; le lien impérieux qui unit les hommes contre les bêtes se dissout immédiatement lorsque chaque homme redevient pour chaque homme une autre bête¹⁴. Protagoras affirme ici que la guerre menée par une cité n'est pas seulement une affaire de puissance militaire, mais qu'elle est aussi affaire de politique, au sens où elle nécessite d'abord un sentiment d'entre-appartenance. Il n'est donc pas étonnant que l'art de la guerre soit défini avant tout dans sa fonction politique de protection et de défense d'une cité *une*, tout en demeurant une technique issue du don de Prométhée dans la construction et la manipulation des armes et des stratégies techniques militaires. L'art de la guerre est donc bien une « partie » de l'art politique, non pas au sens où elle en est l'aspect technique, mais au sens où elle en est une fonction, comme c'est le cas dans la *République* ou dans les *Lois*. Il est important de noter la place de l'art militaire dans le mythe pour une raison évidente : le problème de la définition du courage occupe la fin du dialogue. Pour le sophiste, l'*ἀνδρεία* est une vertu particulière, puisque, dit-il, on peut être courageux sans nécessairement être juste. Or, si la *σωφροσύνη* et la *δικαιοσύνη* sont toutes deux des vertus éminemment politiques dans le discours qui suit le mythe, et impliquent une sensibilité nécessaire à toute constitution du lien social, alors il demeure dans l'exposition de l'argument de Protagoras une difficulté qu'il faudra éclaircir : de même que

¹² *Protagoras*, 311a8-322b5.

¹³ *Ibid.*, 322b6-8.

¹⁴ Comme l'indiquent d'ailleurs plusieurs expressions utilisées par Protagoras dans le discours suivi. Par exemple : « ne plus figurer au nombre des hommes » (ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις) en 311c1-2 ; ou encore « à moins de s'abandonner, comme une bête sauvage, à la vengeance de manière totalement irrationnelle » (μὴ ὡσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται.) en 324b1, et enfin dans l'argument qui consiste à comparer Eurybate et Phrynonidas aux sauvages (ἀλλ' εἰεν ἄγριοί τινες) en 327d3, dans la pièce de Phérécrate, et qui sont appelés des *μισάνθρωποι* (327d6) à l'instar des Cyclopes.

l'art de la guerre a la politique comme condition de son existence, de même le courage n'est-il pas nécessairement conditionné par la participation du citoyen aux vertus politiques que sont la *σωφροσύνη* et la *δικαιοσύνη* ? On verra que le rôle du *θυμός* dans l'acquisition du courage répond à cette question.

1.1.2 Les liens de la cité.

Avec le dernier moment du mythe, le don par Zeus de l'*αἰδώς* et de la *δική*, on passe du rassemblement à l'unification de la cité, c'est-à-dire aussi son institution. Le don de Zeus, comme le souligne F. Ildefonse¹⁵, n'est pas « l'art politique » lui-même, mais bien un couple de sentiments qui permettent son avènement : *αἰδώς* et *δική*, tout comme le feu de Prométhée n'est pas le don de la technique productrice mais la condition de son acquisition. Avant d'entreprendre une traduction de ce couple de sentiments, il faut examiner ce qu'ils produisent dans le passage 322c1-d5, dont la traduction est difficile.

« Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. Ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις. Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω ; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω ; Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως. »¹⁶

« Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vint à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité l'*αἰδώς* et la *δική*, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitiés qui rassemblent les hommes. Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la *δική* et de l'*αἰδώς* : « Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la *δική* et l'*αἰδώς* entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ? », et Zeus répondit : « Répartis-les entre tous et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à l'*αἰδώς* et la *δική*. »

¹⁵ F. Ildefonse, *Platon, Protagoras*, Introduction, traduction et notes, Paris Flammarion, 1999. Voir en particulier les deux annexes consacrées au mythe dans sa traduction du *Protagoras*, p. 223-238.

¹⁶ *Protagoras*, 322c1-d5.

La syntaxe utilisée par Protagoras est remarquable : le couple αἰδώς et δική est répété quatre fois, en chiasme (αἰδῶ τε καὶ δίκην / δίκην καὶ αἰδῶ / δίκην δὴ καὶ αἰδῶ / αἰδοῦς καὶ δίκης). L'entrecroisement est précisément l'effet visé par le don de Zeus : il s'agit de créer des liens unificateurs. L'expression « ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » fait difficulté pour la traduction¹⁷. Certes, elle indique avec assez de clarté comment l'αἰδώς et la δική produisent ou font exister¹⁸ une structure sociale organisée et des sentiments communs nécessaires au « vivre-ensemble ». Néanmoins, si le sens de la phrase est clair, Protagoras joue de manière subtile avec l'effet de symétrie et de chiasme, de sorte qu'il est impossible d'assigner une fonction particulière à chacun des deux sentiments.

Sans préjuger de la signification de l'αἰδώς et de la δική pour le moment, il semble que Protagoras insiste sur deux dimensions de l'organisation sociale : structurelle et spirituelle.

Structurelle d'abord. Le terme κόσμος renvoie à l'instauration d'un ordre social. Le traducteur peut hésiter entre deux significations du mot κόσμος. Il peut s'agir en premier lieu d'une structure « organisée » par un certain nombre d'institutions de droit, ce qui inviterait à considérer que la cité ainsi unifiée diffère du « regroupement » précédent au sens où elle est « ordonnée »¹⁹. L. Brisson choisit cette interprétation en traduisant πόλεων κόσμοι par « principes organisateurs des cités ». Cette traduction implique qu'on interprète la phrase à partir du chiasme, en rapportant « πόλεων κόσμοι » à « δική », et « δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » à « αἰδώς ». Δικὴ renverrait à un ordre architectonique transcendant capable d'organiser la cité en fondant la sphère du droit ; l'αἰδώς désignerait quant à elle ce même ordre, mais intériorisé et non formulé, suscitant alors les relations de φιλία, relayant ainsi dans les émotions la formulation du droit.

L'organisation collective a aussi une dimension spirituelle, comme l'indique l'autre membre de

¹⁷ Voir la note très complète de F. Ildefonse, *Platon, Protagoras, op. cit.*, n. 121, p. 168-9 sur les constructions possibles de cette phrase.

¹⁸ L'ambiguïté est possible dans la traduction entre le sens existentiel de εἶεν et un sens attributif. B. Cassin (Cassin, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 299.) et F. Ildefonse choisissent un sens existentiel, et je les suis dans ce choix. Le sens attributif est préféré par L. Brisson, ainsi que par C.C.W. Taylor dans la traduction anglaise. Il semble que le sens existentiel est préférable, simplement pour respecter l'ambiguïté concernant la causalité de ces deux sentiments sur l'ordre de la cité et les liens d'amitié.

¹⁹ L. Brisson donne ainsi une traduction de ce passage : « afin qu'ils soient les principes organisateurs des cités et les liens unificateurs de l'amitié. » L. Brisson, « Le Mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 1975, p. 10-37. Plus loin, L. Brisson remarque : « Bref, l'art politique, dont l'art militaire est une partie, trouve son fondement dans ces deux vertus : l'*aidôs* qui comme chez Homère instaure la solidarité parce que reliée à la *philia*, et la *dikè* qui se trouve ici présentée comme principe d'ordre réglant les rapports entre les membres individuels et collectifs d'une société. » p. 80-81.

l'expression, δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. En effet, Protagoras joue ici sur l'oxymore entre δεσμός et συναγωγός, l'entrave et l'union libre composant un lien de φιλία qui réconcilie les contraires. Aussi, on peut émettre l'hypothèse que « ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » exprime deux points de vue sur la même cité : la πόλις est à la fois un ensemble cohérent et structuré d'un point de vue juridique et non personnel, et un regroupement informel jouant sur la fluidité des relations interpersonnelles que la φιλία régule. Le terme « κόσμοι » finit par s'opposer à « δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » au sens où le premier terme envisage les relations humaines d'un point de vue structurel, et le second membre renvoie davantage à une émotion partagée²⁰. Le don de Zeus fait naître chez les hommes une forme de « sensibilité » sociale. Pour résumer le tissu social procède d'une double liaison : la première, contrainte, est le « sens de la justice » qui annonce le « droit » ; la seconde, plus libre et spontanée, est une émotion d'appartenance au sein d'une structure donnée, la φιλία, étendue à la cité tout entière.

1.1.3 Une sensibilité éthico-politique.

On peut désormais interpréter la signification de αἰδώς et δική.

Tout d'abord, il est évident que Protagoras utilise dans son mythe des termes à résonance archaïque. Ce recours n'est pas anodin et ne relève pas seulement d'un effort d'adaptation aux éléments archaïques du mythe. L'αἰδώς, comme on l'a vu précédemment, est ce sentiment de retenue, de réserve et de respect qui signale la capacité d'un individu à s'engager dans un ensemble de règles morales et à reconnaître leur « justesse ». Δική à son tour ne peut dans le contexte désigner ni le « droit » au sens où il édicte une norme et est garanti par l'existence d'un tribunal ou par la promulgation d'une loi, ni même la « justice » au sens où elle renvoie à un idéal normatif qui fonde le droit. Δική renvoie bien ici à un *habitus* ou à un sentiment ; δική est davantage un « sens de la justice », une force de motivation pour respecter la norme²¹. Protagoras emploie ainsi deux termes qui chez Hésiode renvoient à l'efficacité de la justice de Zeus, leur

²⁰ La φιλία qu'invoque Protagoras dans le mythe a une sphère d'application dans le discours suivi extrêmement étendue, selon une gradation qui va de la famille restreinte, sphère privée de la φιλία, à tous les citoyens. La mention des « misanthropes » en 327d confirme que la φιλία doit s'étendre à l'ensemble de la communauté politique.

²¹ Aussi, la traduction la plus fidèle au texte semble bien être celle que L. Robin propose en s'écartant quelque peu de la lettre apparente du texte pour en retrouver l'esprit : « le sentiment de l'honneur et celui du droit ». Cependant, l'explication de ces deux termes par L. Robin dans ses notes n'est pas du tout convaincante : « La conscience (et non pas « la pudeur »), comme règle de la conduite personnelle ; le sentiment du droit, comme règle de nos rapports avec nos semblables ».

départ nécessitant le recours à un droit positif. Il est donc périlleux de supposer que la présence de *αἰδώς* et *δική* dans le mythe de Protagoras doit trouver un équivalent réel dans l'édition d'un droit et d'une loi. Elles désignent irréductiblement une « sensibilité ». Même la loi qu'édicte Zeus à la fin du mythe, qui prescrit la mort pour tous les membres de la cité qui ne participent pas à ces deux sentiments, n'est pas à comprendre comme une loi positive : elle est l'expression de la crainte révérencieuse attachée à un ensemble de valeurs partagées. Ce serait donc une erreur d'assimiler sans précaution *αἰδώς* et *δική* aux termes dont Protagoras fait usage dans la suite de son argumentation, *σωφροσύνη* et *δικαιοσύνη*. En effet, le mythe de Protagoras relate la fondation d'une cité ; le discours suivi quant à lui tire du mythe des éléments qui justifient un ensemble de comportements dans une cité déjà constituée que *Αἰδώς* et *Νέμεσις* ont déjà désertée, comme chez Hésiode. Comme on le verra par la suite, il est probable que les vertus de *δικαιοσύνη* et de *σωφροσύνη* ne prennent sens que relativement à une loi qui n'est plus « ressentie » mais promulguée, entendue et connue.

Les fonctions de *αἰδώς* et *δική* peuvent-elles être différenciées ? M. Narcy soutient, en retenant la construction précédemment discutée qui fait de *δική* la cause immédiate de « *κόσμος* » et d'*αἰδώς* celle de « *δεσμός φιλίας συναγωγῶν* », que *δική* renvoie à un ordre extérieur transcendant, et qui peut s'exprimer par le biais de lois, alors qu'*αἰδώς* renvoie à ce même ordre, mais intériorisé²². Cette interprétation est suivie par B. Cassin qui insiste davantage sur le caractère « public » de la *δική* et sur la fonction « psychologique » de l'*αἰδώς*, tout en prenant soin, comme M. Narcy, de ne pas prêter à ces deux sentiments une résonance « morale »²³. Suivant l'interprétation de M. Narcy, Protagoras distinguerait donc deux ordres normatifs : la loi positive d'une part, qu'elle soit prescriptive ou pénale comme l'indique la suite de l'argumentation de Protagoras, et la norme d'autre part, expression de la loi à destination de la sensibilité des citoyens. Aussi,

²² M. Narcy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, p. 32-56. « [*Αἰδώς* et *Δίκη*] désignent purement et simplement l'existence de la norme, envisagée sous ses deux faces : *dikè*, c'est la règle en tant qu'elle est prescrite, et *aidôs*, en tant qu'elle est suivie. Essence sociale, donc, de la norme, ou de la morale : il est clair que pour Protagoras il n'y a d'autre vertu que 'politique' ou 'civile', puisque toute vertu se constitue dans ce jeu d'attentes croisées dont la pression fait la *polis* » (p. 44).

²³ Cassin, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Seuil, 1995. « De même, la « *dike* » avant d'être la « justice », donc le « procès » et le « châtement », c'est « la règle, l'usage », « la procédure », tout ce dont on peut « faire montre » (*deiknumi*) : norme publique de la conduite, conduite requise en public. L'*aidôs* n'est ainsi que la motivation à respecter la *dikè*, et la *dikè* n'a de force que pour autant que chacun prouve l'*aidôs*. Il n'y a dans cette combinaison qu'on peut supposer protagoréenne nulle matière à intention éthique, encore moins à autonomie du sujet moral, mais exclusivement matière à moralité pratique, respect des règles du jeu public : quelque chose déjà d'une justice *as fairness*, où s'entendrait certes non l'équité, mais le *fair-play* » (p. 219).

αἰδώς et δική formeraient un couple solidaire, le droit positif ne pouvant fonctionner sans l'effet normatif qui soutient son efficacité, et réciproquement la norme ne pouvant être que le reflet d'un système légal établi.

Il y a pourtant une difficulté à distinguer aussi radicalement deux ordres du droit, l'un externe, l'autre interne. Il faudrait en effet se résoudre à comprendre que la δική est première par rapport à l'αἰδώς qui n'en est finalement que le soutien dans la sensibilité individuelle²⁴. Il semble pourtant que cette interprétation, si elle peut valoir notamment pour les *Lois* de Platon comme on le verra, ne peut se justifier concernant Protagoras. En effet les nombreux effets de symétrie au sujet de αἰδώς et δική ont pour fonction d'entremêler les termes jusqu'à confondre leurs effets respectifs. Par ailleurs, si δική désigne bien un sentiment, les fonctions de αἰδώς et δική deviennent absolument complémentaires, à l'intérieur même d'un système normatif. Alors que l'αἰδώς désigne la retenue de commettre une injustice ou le respect de certaines règles coutumières, la δική désigne comme en écho l'acuité avec laquelle on perçoit l'injustice et la justesse d'un châtement. Il n'est pas nécessairement besoin de « lois » édictées pour faire preuve de δική.

Un dernier argument concernant la phrase « ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » peut étayer l'idée selon laquelle αἰδώς et δική constituent un couple de sentiments éthico-politiques dont les fonctions sont indiscernables. Aucun indice ne permet de rapporter δική à κόσμοι et αἰδώς à δεσμοί. Si l'on privilégie non le chiasme mais le parallélisme (αἰδώς se rapporterait à κόσμοι et δική à δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί) on obtient un sens tout aussi satisfaisant : l'αἰδώς reflète bien, chez Homère comme chez Hésiode un ordre hiérarchique donné, alors que la δική apparaît plus contraignante. Une dernière construction de la phrase est possible : elle consiste à mettre φιλίας συναγωγοί en facteur commun avec κόσμοι et δεσμοί, ce qui signifie que ce sont les effets d'harmonie et de structure et les effets d'entraves qui conjointement rassemblent les hommes en produisant la φιλία. Cette possibilité de construction, relevée par F. Ildefonse²⁵, apparaît la plus satisfaisante. Il s'agit en effet, en donnant l'αἰδώς et la δική aux hommes, de leur insuffler une sensibilité suffisamment policée pour reconnaître la pertinence d'un ordre, afin de s'y soumettre (c'est la fonction de l'αἰδώς), et de le garantir par un ensemble de dispositions morales (c'est la

²⁴ C'est l'interprétation défendue par S. Geragotis, « Justice et pudeur chez Protagoras », *Revue des Etudes Anciennes*, 13, 1995, p. 187-197, très proche de celle de M. Nancy. Cette interprétation pousse S. Geragotis à traduire αἰδώς par pudeur, ce qui est doublement impossible : d'abord l'idée de pudeur implique un modèle érotique qui sera bien celui que Socrate expose, notamment dans le *Phèdre*, mais certainement pas celui de Protagoras ; ensuite, la pudeur est envisagée comme une disposition proche de la « conscience » (p. 194) dont la spontanéité n'est que l'œuvre d'une sensibilisation précoce à la norme.

²⁵ F., Ildefonse, F., *Platon, Protagoras, op. cit.*, n. 121, p. 168-169.

fonction de la δική) : les deux versants de la sensibilité à la norme sont précisément ce que recouvre la notion de φιλία, puisque dans la sphère privée elle s'applique à une structure familiale hiérarchiquement déterminée, et dans la sphère publique, elle implique une forme d'obligation réciproque²⁶.

Ainsi, le couple αἰδώς et δική forme bien une espèce d'hendiadyin, la fonction de l'une appelant réciproquement la fonction de l'autre.

1.2. La diffusion de la norme dans le discours de Protagoras.

Il est maintenant nécessaire d'interroger la raison pour laquelle Protagoras recourt aux concepts fondamentaux de la morale chez Homère. La fonction du mythe n'est pas clairement différenciée de celle du discours argumenté par Protagoras, qui allègue seulement un principe de variation pédagogique pour rendre sa démonstration (ἐπίδειξις) plus attrayante²⁷. Pourtant, le mythe de la naissance de l'art politique, où l'αἰδώς et la δική régulent les relations interpersonnelles, laisse place à un discours où ces deux sentiments archaïques ne sont plus de mise : la démocratie dont parle le discours argumenté est régie, elle, par des lois humaines, absentes de la cité fondée sous le règne de Zeus. L'αἰδώς et la δική sont donc remplacées par la σωφροσύνη et la δικαιοσύνη, deux vertus on verra plus loin qu'elles ne recourent pas tout à fait la fonction des deux premières. La question qui se pose est la suivante : comment, du règne de Zeus où l'obéissance aux lois relève de la participation de « tous » les citoyens aux sentiments de l'αἰδώς et de la δική, passe-t-on à la société démocratique athénienne où l'obéissance aux lois humaines ne semble plus dépendre d'une respectabilité de la norme divine²⁸ ?

²⁶ E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol II, art. « *Philos* », p. 335-354. Voir en particulier les pages 340-342, où Benveniste associe sémantiquement αἰδώς et φίλος.

²⁷ « Eh bien ! Socrate, répondit Protagoras, je ne me déroberai pas ! Mais cette démonstration, faut-il que je vous la donne, en homme d'âge, qui parle à de plus jeunes, sous la forme d'un mythe ? ou bien que je vous l'expose sous la forme d'un discours ? » (320c2-4), et plus loin, Protagoras déclare en 324d6-7 : « Sur cette question, Socrate, ce n'est plus un mythe que je dirai, mais je donnerai des raisons ».

²⁸ Une difficulté majeure d'interprétation du discours de Protagoras réside dans l'apparente contradiction entre le partage « égalitaire » de l'αἰδώς et de la δική dans le mythe par Zeus, (égalitarisme qui est par ailleurs ambigu au sein même du mythe), et le fait que dans le discours suivi la vertu n'est ni partagée universellement, ni au même degré. La question de la compatibilité entre le caractère mythique du premier partage et l'agnosticisme et le relativisme de Protagoras dans le second partage est donc centrale. Pour l'ensemble du débat voir G.B. Kerferd, « Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato », *The Journal of Hellenic Studies* 73, 1953, p. 42-45, ainsi qu'aux deux derniers chapitres de G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (trad. fr. *Le Mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999). Voir également le commentaire de C.C.W. Taylor, *ad loc.*, p. 79-84 et p. 86-87. Par ailleurs, J.-P. Maguire (« Protagoras... or Plato ?

C'est pour répondre à cette question que l'on doit se pencher sur l'utilisation des émotions dans le discours de Protagoras, qui sont présentées comme autant de moyens de diffuser la norme dans la collectivité et de la faire respecter. L'occurrence du terme θυμός dans le discours argumenté de Protagoras signale ainsi un véritable souci à l'endroit de la sensibilité et de l'émotivité, comme si Protagoras investissait le domaine de l'anthropologie politique, faisant dépendre l'efficacité d'une structure sociale de la spontanéité des émotions.

1.2.1 Colère, blâme, et châtement.

Pour démontrer qu'il existe un partage, sinon égalitaire, du moins universel, de la vertu dans toutes les cités, Protagoras semble employer un argument *ad hominem*, qui consiste en l'invocation des réactions suscitées chez autrui devant l'injustice. Tout un chacun voit mesurer son excellence par la communauté, par l'intermédiaire de l'éloge ou du blâme. Or, le blâme est susceptible de degrés, et va de l'irritation au châtement, en passant par les remontrances. Cette diversité est exprimée par une triade : θυμός (l'irritation), νουθετήσις (les remontrances), et κολάσις (le châtement)²⁹. Il convient cependant de ne reconnaître aucune rupture entre ces trois termes puisque chacun exprime une désapprobation dont l'efficacité est proprement émotive en suscitant tous trois la crainte. Donc, si l'injustice suscite la colère et le blâme, la justice est une vertu qui s'acquiert, et dans laquelle on peut progresser. La justice n'est ni le fruit de la nature (οὐ φύσει), ni du hasard (οὐ δ'ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου). Elle s'enseigne et fait l'objet d'un « soin » (ἐπιμελεία). L'argument repose sur une analyse des émotions suscitées par l'individu en question :

II. The *Protagoras*», *Phronesis* 22, n°2, 1977, p. 103-122) avance l'hypothèse suivante : il s'agit de trouver les moyens de faire respecter la norme dans la cité, en l'absence des sentiments d'αἰδώς et de δική : « The first stage is Protagoras' *euboulia*, and it is still the teachability of this *euboulia* which Socrates doubts in his two objections based on the political practise of the Athenians and Pericles' inability to educate his sons in his own 'virtue'. The second stage is the « infusion of morality » into the concept of « virtue » which is (ironically) accomplished by Protagoras himself with his myth and its *Aidōs* and *Dike*. » (p. 122).

²⁹ Protagoras n'utilise pas toujours ces termes dans le même ordre. T.J. Saunders, « Protagoras and Plato on Punishment », in G.B. Kerferd, (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Hermes Einzelschriften 44, Wiesbaden, 1981, p. 129-141, oublie curieusement de faire mention du θυμός dans les réactions individuelles ou collectives (p. 136 sq.). Cet oubli est d'autant plus incompréhensible que la comparaison avec la colère du juge dans les *Lois* s'impose pour cerner les emprunts de Platon à la pénologie protagorienne. Sur ce point, *infra*, chap. IX, 2.2.3, p. 567 sq.

« Quand il s'agit des vices que l'on considère comme naturels ou comme les produits de la fortune (φύσει ἢ τύχῃ), personne ne se met en colère (οὐδείς θυμοῦται) contre ceux qui les possèdent, ne leur adresse de réprimandes, (οὐδὲ νουθετεῖ) ne leur fait la leçon (οὐδὲ διδάσκει) ni ne les châtie (οὐδὲ κολάζει), afin de les changer : on les prend seulement en pitié (ἀλλ' ἐλεοῦσιν) »³⁰.

Un peu plus loin, Protagoras reprend :

« Quand il s'agit en revanche des biens, dont on pense que les hommes les doivent à l'application, à l'exercice et à l'enseignement (ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς), voilà que les colères, les châtiments, les réprimandes pleuvent (οἱ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις) sur ceux qui ne les possèdent pas, mais qui sont affligés des vices contraires. Parmi ceux-ci figurent l'injustice, l'impiété et, en un mot, tout ce qui est contraire à l'excellence politique. Dans ce domaine, chacun s'irrite contre chacun et lui adresse des remontrances (ἔνθα δὴ πᾶς παντὶ θυμοῦται καὶ νουθετεῖ), dans l'idée, bien évidemment, qu'elle s'acquiert par l'exercice et l'instruction. »³¹.

L'irritation (θυμός, θυμοῦμαι) est la première manifestation que Protagoras mentionne lorsque l'on reconnaît une carence en matière de vertu. Cette irritation est une émotion à partir de laquelle on peut essayer de cerner la signification des deux autres termes, νουθετήσεις et κολάσεις. Θυμός désigne ici un sentiment comparable à l'indignation devant le spectacle d'une injustice, se rapprochant alors de la νέμεσις ; les deux autres termes prolongent cette indignation par le blâme et par l'acte de punition. Il semble en effet nécessaire de comprendre que l'éloge ou le blâme, ainsi que le châtement, procèdent d'abord d'une émotion discriminante. Que θυμός ait ici un pouvoir évaluatif n'est pas douteux : tout un chacun est capable de différencier ce qui relève d'une vertu qui s'acquiert, la vertu politique, et ce qui relève simplement de la nature et du hasard. Ainsi, selon que la qualité jugée relève ou non de la sphère de l'action individuelle, on ressent par empathie irritation ou pitié (ἐλεοῦσιν). En dépit de l'absence des termes αἰδώς et δική dans le discours qui suit le mythe, on peut supposer que ces deux sentiments, pitié et irritation, sont des applications particulières de αἰδώς et δική. Θυμός ne désigne peut-être plus pour Protagoras le siège de l'αἰδώς et de la νέμεσις, mais il demeure une de leurs manifestations ou leur prolongement. Mais si le θυμός a une fonction évaluative, implique-t-il selon Protagoras de posséder une connaissance ?

³⁰ *Protagoras*, 323c8-d3. À la triade précédemment citée s'ajoute le verbe διδάσκω, qui s'oppose formellement dans la discussion à φύσει ἢ τύχῃ.

³¹ *Ibid.*, 323d6-324a3.

1.2.2 La vertu du châtement.

Prendre à témoin la colère des individus pour mesurer la moralité de leur conduite peut paraître un argument peu convaincant. Le fait que la pitié renvoie nécessairement aux vices naturels alors que le θυμός s'applique sur relève de l'éducation ne prouve pas en effet la justesse de la réaction face à une situation donnée. On peut toujours accuser Protagoras de relativisme et de conformisme social. La pénologie de Protagoras est ainsi, comme l'a très bien montré T.J. Saunders, frappée d'ambiguïté³² : comment le châtement peut-il prétendre avoir une fonction éducative s'il procède d'un sentiment de colère qui est, lui, purement réactif ? La place centrale de la colère dans le discours de Protagoras n'est-elle pas précisément le signe que toute théorie pénale ne fait en réalité que promouvoir une norme rigide, indépendante de toute considération objective du Bien et de la vertu ? La réponse à ces deux questions dépend d'une juste interprétation du θυμός quant au rôle qu'il tient dans l'application du châtement.

Le châtement est clairement présenté par Protagoras comme une stratégie éducative plus que comme une sanction réactive et rétributive³³ ; et cependant, l'argument de Protagoras n'est pas sans ambiguïté concernant la place de l'émotion de colère dans le châtement :

« Car si tu veux bien réfléchir (εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι) à l'effet que peut avoir le châtement (τὸ κολάζειν τί ποτε δύναται) sur les hommes injustes, il t'enseignera de lui-même (αὐτὸ σε διδάξει) que les gens considèrent que la vertu peut s'acquérir (ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετήν). Personne, en effet, ne châtie un coupable en ne tenant compte, pour tout motif, que de la faute commise (πρὸς τοῦτω τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν), à moins de s'abandonner, comme une bête sauvage, à la vengeance de manière totalement irrationnelle (μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται) ; celui qui entreprend de châtier rationnellement (ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν) ne se venge pas d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais il châtie en vue de l'avenir (ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν), pour dissuader le coupable de commettre une nouvelle injustice (ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος), ou quiconque aura assisté au châtement (μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα) ; et penser cela (καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων) revient à penser que la vertu peut s'enseigner (διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν), puisque c'est pour dissuader qu'il châtie (ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει). On peut donc attribuer cette opinion à tous ceux qui punissent, dans les affaires privées comme dans les affaires publiques (ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν ὅσοιπερ τιμωροῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ). Or, tous les hommes punissent et châtient (τιμωροῦνται δὲ καὶ κολάζονται) ceux qu'ils considèrent comme coupables (οὓς ἂν οἴωνται ἀδικεῖν), les Athéniens,

³² T.J. Saunders, « Protagoras and Plato on Punishment », *loc. cit.*

³³ Pour une discussion des pages 323c-324d du *Protagoras*, voir C.C.W. Taylor, *Plato, Protagoras, op. cit.*, p. 90-96.

tes concitoyens, pas moins que les autres. »³⁴

L'argument consiste en une description développée d'une action, celle d'infliger un châtement ; et c'est la pensée qui accompagne cette action qui sert à justifier le bien-fondé de la norme et à l'enseigner. Seulement, les termes employés par Protagoras sont délibérément vagues, et appartiennent tantôt au champ lexical de la connaissance et du raisonnement réfléchi, tantôt à l'opinion, les deux finissant pour ainsi dire par se confondre.

Protagoras expose son argument comme auto-convaincant (αὐτό σε διδάξει), sur un mode « rationnel » (ἐννοῆσαι). L'argument consiste donc à développer les « raisons » (πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων ; [μὴ] ἀλογίστως ; μετὰ λόγου) pour lesquelles il convient de châtier un coupable. À ce titre, le châtement se distingue très clairement de la vengeance brutale et violente : le châtement ne se soucie pas du *fait passé*, mais agit en vue de l'avenir, pour dissuader le coupable et les témoins de la punition. La thèse selon laquelle la vertu s'enseigne s'ensuit de ce raisonnement (« τοιαύτην διάνοιαν ἔχων » et le verbe « διανοεῖται » répondent ainsi à l'injonction logique de Protagoras en début de phrase : « εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι »). Or, le raisonnement est ambigu. La vertu s'enseignerait seulement si l'acte de châtier procédait d'une intention rationnelle, et seulement s'il avait un effet sur la connaissance du bien et du mal que possède le coupable et les témoins du châtement³⁵. Précisément, c'est ce que Protagoras se garde de défendre. Deux indices permettent de le penser : tout d'abord le membre de phrase souligné « πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων **καὶ τούτου ἕνεκα**, ὅτι ἠδίκησεν », que F. Ildefonse a raison de traduire par une restrictive : « en ne tenant compte, pour tout motif, que de la faute commise » indique que celui qui inflige le châtement peut n'être pas *exclusivement* guidé par une intention rationnelle, mais peut aussi être poussé par le ressentiment et le désir de vengeance. Plus loin, Protagoras semble même contrevenir à la distinction opérée plus haut entre la vengeance et le châtement, en disant : « Tous les hommes qui punissent et châtient (τιμωροῦνται δὲ καὶ

³⁴ Protagoras, 324a3-324c3.

³⁵ T.J. Saunders, « Protagoras and Plato on Punishment », *loc. cit.* en particulier p. 131-133. L'auteur distingue deux interprétations de la fonction du châtement. L'une « faible » et qu'il formule comme suit : « One should punish to deter, for the sake of the future (without excluding the possibility of punishing for the sake of the past *also*) », et qui consiste à ne pas exclure la possibilité de se venger d'un crime de manière spontanée. L'autre « forte » : « One should punish to deter, for the sake of the future *only* – i.e. not for the sake of the past *at all*. ». La thèse de Saunders consiste à remarquer que « the proposition that one should punish to deter, for the sake of the future is acceptable both to the rational punisher and to the ordinary man ; but it is acceptable to the former in the strong sense and to the latter only in the weak. ». Je suis ses conclusions, mais m'écarte de l'idée selon laquelle l'argument de Protagoras est une « flatterie rhétorique » (p. 132) de l'opinion populaire qui agirait en fait *toujours* irrationnellement, opinion populaire que Protagoras tente de détourner.

κολάζονται) », ce qui indique encore une fois que l'acte de châtier n'est pas nécessairement une entreprise rationnelle, même s'il a des effets sur les croyances et les conceptions des individus sur la justice et la vertu. Il faut donc distinguer deux niveaux de conception du châtiment chez Protagoras. Le premier, idéalement rationnel, s'adresse à Socrate comme un fait auto-convaincant, dans la mesure où il procède d'une pensée réfléchie sur le caractère dissuasif du châtiment. Le second procède quant à lui d'une simple opinion. Le raisonnement sur la fonction du châtiment que doit produire le juge idéal n'implique jamais que tout un chacun le formule sur un mode raisonné³⁶ : il suffit en réalité de prêter à tous la « même » opinion (ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν), alors même qu'ils ne font que se venger (ἔσοιπερ τιμωροῦνται). La vengeance publique (δημοσία) érigée en châtiment légal procéderait d'une « rationalisation » de la vengeance dans la sphère privée (ιδίαι), qu'on pourrait penser chez Protagoras plus violente, plus brutale, et moins encline à devoir se justifier.

On peut interpréter l'argumentation de Protagoras sur le châtiment comme défectueuse, au sens où il ne considère que la fonction dissuasive du châtiment sans jamais insister sur sa fonction pédagogique, comme Platon le fait dans le *Gorgias*, la *République* ou *les Lois*³⁷. On peut également reprocher à Protagoras de justifier artificiellement une pénologie qui demeure en son fond violente et irrationnelle. Mais ces deux reproches reposent sur le présupposé selon lequel aucune émotion, et en particulier le θυμός, ne saurait donner naissance à une réaction « rationnelle ». Or, il semble justement que Protagoras ne veuille pas distinguer l'effet du châtiment selon un partage « rationnel-irrationnel » qui recouperait l'autre partage « connaissance-opinion ». L'émotion de colère pourrait bien être cultivée par la pénologie protagorienne, comme une garantie supplémentaire et efficace de l'application de la norme³⁸.

³⁶ C'est sans doute pour cette raison qu'on peut rapprocher la pénologie protagorienne d'une entreprise « utilitariste » et même conséquentialiste de la justice. Pour une interprétation de la pénologie platonicienne (et protagorienne) avec des outils contemporains, voir Mackenzie, M.M., *Plato on Punishment*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1981, et la recension intéressante de C. Gill, « Platonic punishments : a discussion of M.M. Mackenzie, *Plato on Punishment* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, p. 211-216.

³⁷ C'est l'hypothèse que retient T.J. Saunders, et qui me semble devoir être nuancée.

³⁸ Je souscris à l'analyse de C.C.W. Taylor, qui dans son commentaire affirme que « Protagoras makes no distinction between a purely coercive function of punishment, i.e. that of deterring the potential wrongdoer from what he nevertheless remains inclined to do, and an educative function, i.e. that of so conditioning him against wrongdoing that he loses the inclination for it. (...) In thinking of the role of punishment in the bringing up of children it is difficult to separate these two functions in practice, since most acts of punishment are aimed at both short-term deterrence and long-term conditioning » (p. 95). En refusant ainsi l'hypothèse de M.-M. Mackenzie qui pense devoir distinguer radicalement deux niveaux de justifications du châtiment, selon la rétribution et selon l'intention, Taylor saisit mieux le caractère complexe de la pénologie protagorienne.

Tout porte à croire en premier lieu que Protagoras rejoint la tradition selon laquelle un châtement juste ne saurait procéder d'une « passion » irrationnelle, la colère. On l'a vu, le θυμός constitue par exemple chez Hérodote et Thucydide un véritable danger lorsqu'il préside au jugement et à la décision d'une sanction³⁹. Le châtement ne doit pas être comparé à la pure vengeance, réponse brutale et bestiale à l'injustice en commettant une autre injustice. Protagoras condamne ainsi la spontanéité du châtement mû par une émotion blâmable dans l'expression « ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται » (324b1)⁴⁰. Néanmoins, il semble que l'émotion de colère ne soit pas condamnée dans son ensemble. Le châtement doit être exemplaire ; cela signifie que pour être efficace, le châtement doit inspirer la crainte d'un mal futur aussi bien chez celui qui a commis l'injustice, que chez celui, et c'est le plus important, qui est « témoin de ce châtement » (ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα). Il s'agit bien là d'une stratégie (μετὰ λόγου) qui tient compte des émotions du coupable d'une part, et de celles des témoins d'autre part. Protagoras ne cesse donc de répéter que l'intention de la correction (τοιαύτην διάνοιαν ἔχων), celle de la dissuasion de commettre l'injustice (ἀποτροπῆς), est une partie intégrante de l'éducation (παιδευτὴν εἶναι ἀρετὴν). La suite du discours de Protagoras confirme le caractère édifiant du châtement à l'égard de la communauté. Car Protagoras ne semble pas croire que la peine elle-même contienne quelque chose de bon : elle n'a de fonction que terrifiante. Ceux que la terreur d'une peine future n'atteint pas sont tout simplement considérés comme incurables, et devant être mis à mort comme le mythe l'indiquait. C'est ce que la gradation dans la description de la gravité des peines exprime :

« (...) faute d'un enseignement et d'une pratique assidue de la vertu, la mort ou l'exil comme châtement (θάνατος (...) καὶ φυγαί), et outre la mort, la confiscation de leurs biens (καὶ πρὸς τῷ θανάτῳ χρημάτων τε δημεύσεις), et, pour le dire en un mot, la destruction de leur famille (τῶν οἴκων ἀνατροπαί) (...). »⁴¹

Dans cet extrait, le premier degré de châtement pénal est la mort ou l'exil, et le second, qui vient comme « en surplus » (καὶ πρὸς τῷ θανάτῳ), la confiscation des biens et la destruction des biens familiaux. On

³⁹ *Supra*, p. 66 sq.

⁴⁰ Il faut remarquer en anticipant sur la suite de la démonstration la similitude de l'expression employée par Protagoras et celle employée par Socrate dans la *République* en 441c2 à propos du θυμός justement : τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ, « ce qui est emporté irrationnellement par le cœur » alors même que venaient d'être mentionnés les bêtes sauvages en 441b2-3 : ἔτι δὲ ἐν τοῖς θηρίοις ἂν τις ἴδοι ὃ λέγεις, « et chez les bêtes aussi on peut remarquer ce que tu dis ».

⁴¹ *Protagoras*, 325b8-c3.

peut s'étonner de la désinvolture de Protagoras à l'endroit de la cupidité des membres de la cité, qui devient dès lors le moteur de l'efficacité du système pénal. En réalité, il semble que Protagoras joue très finement sur deux plans, l'un archaïque, qui fait de l'*αἰδώς* le fondement du respect des lois, et l'autre, anthropologique cette fois, qui reconnaît qu'à défaut de véritable « respect », il existe la crainte et la terreur, associée à un désir naturel de l'homme pour les richesses et le plaisir. Protagoras édifie donc un système pénal qui, tout en gardant l'aspect archaïque du partage commun des valeurs morales, fait fond sur une nature humaine qui est celle de la *πλεονεξία* ; le châtement suscite un certain nombre d'émotions où le sentiment de justice se mêle à une crainte « économique » du plaisir et de la peine.

Ainsi, le texte 324a3-324c3 cité plus haut n'est pas un argument qui consiste à démontrer le caractère « moral » de la peine, mais bien à justifier son emploi comme une stratégie de régulation des émotions vengeresses. Pour tous, le châtement est *lui-même* un enseignement (*αὐτό (...) διδάξει*). Certes, cet enseignement ne prétend pas éradiquer la « bestialité » et l'irrationalité de la vengeance, sentiment qui persiste dans toute forme de châtement, mais il consiste à *détourner* l'émotion d'une vengeance immédiate parce que toujours rivée à la faute commise, afin de l'utiliser stratégiquement comme garantie de la norme, dans un climat de surveillance réciproque. En d'autres termes, Protagoras espère avec sa pénologie produire par « homodoxie » (*ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν ὅσοιπερ τιμωροῦνται*) une forme de communauté d'affection (ou « homopathie ») face au juste et à l'injuste, qui à son tour garantit l'effectivité de la norme.

1.2.3 L'ardeur collective à diffuser la norme.

La théorie pénale de Protagoras s'assortit en effet d'une éducation qui exploite un autre versant de la sensibilité : ce n'est pas à la crainte que l'on recourt, mais à l'ardeur spontanée à diffuser la norme. Protagoras est explicite : l'éducation à la vertu, contrairement aux techniques artisanales n'est pas l'affaire de quelques uns, mais bien l'affaire de tous, chacun devenant à son insu un moyen pour la communauté de diffuser la norme majoritaire. Reprenons les textes précédemment cités :

« Dans ce domaine, chacun s'irrite contre chacun, lui adresse des remontrances (*πᾶς παντὶ*

θυμούται καὶ νουθετεῖ), dans l'idée bien évidemment qu[e l'excellence politique] s'acquiert par l'exercice et l'instruction »⁴².

À aucun moment de son discours Protagoras ne fait mention de l'organe qui crée la loi. Que la loi se réclame de l'antiquité de ses fondateurs suffit à effacer la question de ses auteurs contemporains. La loi, pour être efficace, doit devenir « norme », et pour ce faire doit transparaître dans les actes singuliers : l'exécution d'un tel, la remontrance d'un autre, les hauts faits d'un autre encore. L'ensemble des histoires et des actes singuliers qui exemplifient la loi tend ainsi à rendre la formulation prescriptive et universelle de la loi inutile. Il faut au contraire que chacun des citoyens devienne le centre temporaire de l'information qui circule de manière anonyme. La loi elle-même est véhiculée de manière immanente, comme dans le cas de la rumeur, sans que jamais elle n'ait besoin d'être énoncée de manière universelle. Le « tous » répété à l'envie dans le discours de Protagoras est donc autant la création « consensuelle » d'une communauté à partir d'un ensemble d'histoires singulières, que l'instrument essentiel du maintien de ce consensus. Syntaxiquement, c'est l'interaction entre le « πᾶς » et le « παντὶ » qui crée et maintient la communauté unifiée ; or, c'est bien la sensibilité (θυμός et νουθετήσις), et non une connaissance de la loi, qui crée cette interaction.

Protagoras décrit donc naturellement les mécanismes de la diffusion de la loi à travers la norme⁴³, en énumérant les éducateurs : nourrice, mère, précepteur, père, maître de grammaire, de musique, de gymnastique, les grands poètes, et enfin la Cité, à condition sans doute de comprendre que cette Cité n'est que l'abstraction unifiée de ce « tous » qui diffusent la norme. En effet, dans la conclusion du discours de Protagoras, lorsque c'est la Cité qui parachève l'éducation des citoyens, Protagoras dit bien que tous les citoyens doivent apprendre la législation. Cependant, l'apprentissage de la loi ne diffère pas du mode de diffusion de la norme⁴⁴. Protagoras compare ainsi l'éducation à l'apprentissage de la langue, véritable

⁴² *Protagoras*, 324a1-3.

⁴³ La loi n'est jamais formulée comme telle, mais toujours exemplifiée. L'éducation consiste donc au début en des procédés déictiques de nominations : « À chacune de ses paroles, à chacun de ses actes (καὶ ἔργον καὶ λόγον), ils lui apprennent et lui expliquent que ceci (τὸ μὲν) est juste, cela (τὸ δέ) est injuste, ceci (καὶ τόδε μὲν) est beau, (τόδε δέ) cela laid, ceci (καὶ τόδε μὲν) pieux, cela (τόδε δέ) impie, et fais ceci, ne fais pas cela (καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει) ! » (325d2-5).

⁴⁴ C'est le sens que l'on doit prêter à la phrase « ἡ πόλις αὐτοῦς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα » en 326c7-8 : « C'est la cité qui cette fois les contraint à apprendre ses lois, et à vivre en se conformant à leur modèle ». L'emploi du terme παράδειγμα est explicité ensuite par la métaphore de l'écriture sur les tablettes en cire : apprendre une loi est une procédure de conformation de ses attitudes singulières et non d'obéissance à une règle universelle.

paradigme en même temps que partie réelle de l'éducation⁴⁵.

La sensibilité est donc au cœur de la cité juste selon Protagoras : c'est de manière immanente que chacun devient l'éducateur de tous, que tous jouent le jeu du juge, que tous « mettent tout leur cœur » à professer les valeurs de la cité⁴⁶. Alors que Protagoras utilise l'exemple de l'apprentissage de l'*aulos* pour illustrer la variation des degrés d'excellence en matière de vertu, le sophiste explique comment, malgré l'inégalité de l'excellence, tous les citoyens professent la vertu avec la même ardeur du fait qu'ils sont citoyens, et il dit en incise :

« Car il me semble que nous avons tous avantage à pratiquer entre nous la justice et la vertu (ή ἀλλήλων δικαιοσύνη και ἀρετή), et c'est pour cette raison que tous mettent toute leur ardeur à dire et à enseigner à tous ce qui est juste et conforme aux usages (διὰ ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει και διδάσκει και τὰ δίκαια και τὰ νόμιμα). »⁴⁷

Il semble que cette *προθυμία* ne soit pas pour rien dans la création du lien social, puisqu'immédiatement après, le sophiste reprend pour le cas de l'*aulos* :

« Si de même nous mettions la plus vive ardeur et le moins d'envie (πᾶσαν προθυμίαν και ἀφθονίαν εἶχομεν) à nous enseigner les uns aux autres l'art de la flûte (...) »⁴⁸,

La jalousie (*φθόνος*) détruit la *φιλία* ; de même, la vengeance aveugle dissout les liens communautaires précisément parce qu'elle procède de l'envie⁴⁹. La *προθυμία* désigne au contraire l'effort commun de création et de maintien du lien social.

En résumé, les premières occurrences de *θυμός* dans les dialogues de Platon sont loin d'être

⁴⁵ *Ibid.*, 327e1-328a1 : « En fait tu es trop gâté, Socrate, parce que tout le monde ici est maître de vertu (διότι πάντες διδάσκαλοί εισιν ἀρετῆς), dans la mesure de ses possibilités ; et toi tu n'en vois aucun ! C'est comme si, par exemple, tu cherchais qui est maître de grec, et que tu n'en trouverais pas un seul ! ».

⁴⁶ Déjà à propos des membres de la famille, Protagoras employait une métaphore militaire (*διαμάχονται*) en 325d1 pour qualifier les efforts éducatifs.

⁴⁷ *Ibid.*, 327b1-4.

⁴⁸ *Ibid.*, 327b4-5.

⁴⁹ Aristote lie explicitement la *νέμεσις* à l'émotion d'envie jalouse : *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1108a35-b6. À propos de la notion de jalousie ou d'envie jalouse (*φθόνος*), voir L. Brisson, « La notion de *phthonos* chez Platon », in Monneyron, F., (ed.), *La Jalousie* (Colloque de Cerisy), Paris, L'Harmattan, 1996, p. 13-34, repris dans *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 219-234. Je reviendrai sur le sens de cette émotion plus loin, *infra* chap. IV, p. 260 sq.

anodines, et on peut s'étonner que personne ne les ait rapprochées de l'analyse de l'âme tripartite dans la *République*. Le θυμός est une émotion selon Protagoras, synonyme de « colère » ; mais c'est une émotion surdéterminée par une conception éthico-politique qui en fait un instrument de reconnaissance du juste et de l'injuste, d'intériorisation et de diffusion empathique de la norme. Θυμός est lié à αιδώς et à δική dans le mythe, de manière évidente, en ce que cette colère face à l'injustice renvoie à une sensibilité morale qui précède le droit et l'édiction d'une loi universelle dont l'efficacité repose toujours d'abord sur une communauté d'affects. Θυμός est enfin ce qui médiatise les sphères émotionnelle et rationnelle, puisque la colère est empreinte d'opinions qui, si elles sont parfois difficiles à formuler, sont le reflet d'une norme qui est éprouvée et exercée ; en ce sens, θυμός est également intermédiaire selon Protagoras entre la nature et l'éducation⁵⁰, puisqu'au don d'αιδώς et de δική dans le mythe répond dans le discours une éducation permanente de l'individu par les moyens du redressement et des exhortations : le θυμός est une émotion « naturelle » qui promeut spontanément une norme sociale et culturelle.

1.3. Qu'est-ce que la vertu selon Protagoras ?

1.3.1 Le problème de l'unité de la vertu selon Protagoras.

Dans son discours, Protagoras utilise un certain nombre de termes et d'expressions pour désigner des vertus, soit au sens d'une faculté, soit au sens d'un comportement : la capacité à bien délibérer (εὐβουλία, 318e5) ; la réserve et la justice (αιδώς et δική) ; la « vertu » (ἀρετῆς, 322d7) ; « la vertu politique » (πολιτικῆς ἀρετῆς, 323a1) ; la justice (δικαιοσύνης 323a1) ; la sagesse (σωφροσύνης 323a2) ; « la justice et l'ensemble de la vertu politique » (δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, 323a6-7 et ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, 323b2) ; « la justice, la sagesse et le fait d'être pieux » (ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον, 325a1) ; « en un mot cette même chose que j'appelle la vertu de l'homme » (καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετὴν, 325a2). La multiplicité des appellations utilisées par le sophiste contraste avec la régularité de la liste des cinq vertus énoncée par Socrate : la σωφροσύνη, la δικαιοσύνη, l'ἀνδρεία et la σοφία ou l'ἐπιστήμη, qui sont les vertus cardinales

⁵⁰ Sur cette distinction, voir l'exposé synthétique et très clair de G.B. Kerferd, *Le Mouvement sophistique*, op. cit., p. 209-211.

thématisées dans la *République*, et enfin l'ὁσιότης, la piété. Il n'est pas facile de défendre la cohérence de la conception protagorienne de l'unité de la vertu, à moins de ne pas interpréter ses discours relativement à ce qu'en dit Socrate à partir de 329c. On peut supposer que Protagoras exprime une conception qu'on pourrait nommer « holistique » et dynamique de la vertu, qui considère que l'hendiadyin αἰδώς τε καὶ δική correspond à la vertu prise au sens où elle est une disposition sensible et éduicable à la norme ; les autres vertus sont des appellations singulières et se rapprochent davantage de prédicats d'actions réputées vertueuses, et parmi lesquelles le langage doit faire un partage fin.

Il faut avant tout lever une objection contre cette tentative de défendre la cohérence de la thèse de Protagoras. Dans un article lumineux sur le problème de l'unité de la vertu dans le *Protagoras*, D. O'Brien commence par énoncer la thèse à laquelle souscrit Protagoras en 329d-329e, ainsi que deux thèses « rivales »⁵¹, que l'on peut rappeler sommairement. Selon la réponse de Protagoras à la question de Socrate, les vertus particulières sont des « parties » de la vertu ; chacune différant des autres et du tout à la manière des parties d'un visage, on peut posséder une vertu sans posséder conséquemment toutes les autres. À cette thèse s'oppose une première thèse, refusée par Protagoras, qui obéit au modèle alternatif proposé par Socrate : les vertus particulières sont des parties de la vertu, chacune différant des autres seulement en grandeur et en petitesse, à la manière de morceaux d'or ; on ne peut donc posséder une vertu sans posséder les autres. Enfin, une seconde thèse rivale, refusée aussi par Protagoras, avait été précédemment proposée par Socrate ; D. O'Brien la reconstruit de la manière suivante : les vertus particulières ne sont pas des parties de la vertu mais sont autant de noms d'une même chose ; par conséquent, on ne peut posséder une vertu sans posséder toutes les autres.

La question est de formulation simple, bien qu'il puisse ne pas exister de réponse : la formulation de ces trois thèses parmi lesquelles Protagoras doit choisir convient-elle aux discours que le sophiste a produits entre 317e et 328d, c'est-à-dire juste avant le début de l'examen du problème de l'unité de la vertu⁵² ? Tenter de défendre la thèse de Protagoras reviendrait à dire que le sophiste n'assume qu'en un

⁵¹ D. O'Brien, « Socrates and Protagoras on Virtue », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIV, 2003, p. 59-131.

⁵² La bibliographie sur cette question est plus qu'abondante. En plus de l'article de D. O'Brien cité, voir pour une discussion générale les articles classiques de G. Vlastos, « The unity of the virtues in the *Protagoras* », *Review of Metaphysics*, 25, 1971-2, p. 415-458, repris dans *Platonic Studies*, 2nd edition, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 221-269 ; T. Penner, « The unity of virtue », *Philosophical Review* 82, p. 35-68 ; M. Hartman, « How the inadequate models for virtue in the *Protagoras*

certain sens une thèse à l'exclusion des deux autres, mais qu'en réalité c'est une autre thèse qu'il défendrait s'il avait eu le pouvoir de la formuler.

Tout se joue en effet sur l'exposition par Socrate d'une alternative, à laquelle Protagoras répond en choisissant l'une à l'exclusion de l'autre. Socrate en effet demande :

« Tu as dit en effet que Zeus avait envoyé aux hommes la justice et le sens de l'honneur (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ) ; dans ton discours en revanche (καὶ αὖ), tu as parlé à plusieurs reprises de la justice, de la sagesse, de la piété et de toutes les qualités de ce genre, comme si elles étaient quelque chose d'unique, en un mot : la vertu (ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἓν τι εἶη, συλλήβδην ἀρετή) ; j'aimerais que tu me donnes une explication précise sur ce sujet : est-ce que la vertu est une chose unique (πότερον ἓν μὲν τί ἐστὶν ἢ ἀρετή), et est-ce que la justice, la sagesse et la piété sont ses parties (μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης), ou bien est-ce que toutes les qualités que je viens de citer sont des noms d'une même réalité unique (ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος) ? Voilà ce que je désire savoir encore. »⁵³

Une première difficulté d'interprétation apparaît dans la première phrase : Socrate substitue à l'hendiadyin αἰδῶς τε καὶ δική deux vertus : ἢ δικαιοσύνη et ἢ αἰδῶς. Il est probable que cette légère substitution modifie le sens des propos de Protagoras. Par ailleurs, il n'est pas facile de savoir si Socrate considère que le don de Zeus consiste en au moins deux vertus, justice et réserve, auxquelles s'ajoutent ensuite la sagesse et la piété, ou si au contraire il considère que δικαιοσύνη et αἰδῶς est ce que Protagoras tient pour la vertu (ὡς ἓν τι εἶη, συλλήβδην ἀρετή). Dans un cas, on irait du multiple à l'un ; dans l'autre au contraire, de l'un, le don de Zeus, au multiple, les instances particulières de la vertu.

Une seconde difficulté consiste à cerner sur quoi exactement porte l'alternative socratique. Tous les commentateurs l'ont souligné : ce qui est en jeu est une conception de la relation du nom à son référent⁵⁴.

illuminate Socrates'view of the unity of virtues», *Apeiron* 18, 1984, p. 110-117. R. Duncan, « Courage in Plato's *Protagoras*», *Phronesis* 23, 1978, p. 216-228, montre quant à lui que Protagoras défend une conception du « courage » populaire incohérente. On se reportera également à l'article d'ensemble de C.H. Kahn, « Plato on the Unity of the Virtues », in Werkmeister, W.H., (ed.), *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis*, suppl II, 1976, Assen, 1976, p. 21-39.

⁵³ *Protagoras*, 329c2-d2.

⁵⁴ Le débat porte sur la question de savoir si Platon jouait ici sur la distinction entre identité sémantique et identité référentielle qui conditionne donc l'interprétation du second membre de l'alternative : s'agit-il de synonymie stricte, c'est-à-dire l'interchangeabilité des noms de la vertu parce qu'ils ont tous la même signification, ou s'agit-il de « points de vue » descriptifs adéquats à la chose elle-même ? Voir surtout T. Penner, « The unity of virtue », *loc. cit.* qui formule le problème à l'aide des concepts fregéens de « sens » et de « référence ». La distinction est suivie par C.C.W. Taylor, *Plato, Protagoras, op.cit.*, p. 103-108.

En d'autres termes, en opposant directement *μόρια* à *ὀνόματα* Socrate a présenté une alternative qui somme Protagoras de choisir entre une interprétation qui fait de chacune des vertus particulières les éléments séparés qui composeraient *la* vert et une conception synonymique de la vertu où chacune des vertus particulières seraient différents noms d'une seule et unique réalité. Protagoras semble trancher pour la première à l'exclusion de la seconde.

« Il est facile de te répondre, Socrate, dit-il, les qualités sur lesquelles tu m'interroges sont les parties de cette chose unique qu'est la vertu (ὅτι ἐνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόρια ἔστιν ἃ ἐρωτᾷς). »⁵⁵

La facilité avec laquelle Protagoras répond ne doit pas masquer l'ambiguïté de l'alternative de Socrate, qui joue sur une indétermination de ce que signifie cette « chose une » (ἐνὸς ὄντος)⁵⁶. En effet, dans sa réponse, Protagoras mêle les expressions utilisées dans chacun des membres de l'alternative, en répondant d'une part que la vertu est « une réalité » (ἐν ὄν) (au lieu de répondre qu'elle est « ἐν τι »), et que les vertus sont ses parties. L'effet de brouillage est patent, et il faut donc distinguer deux possibilités d'interprétations de l'alternative proposée par Socrate.

La première, qui pourrait être la manière dont Socrate comprend sa propre question, consiste à présenter une véritable alternative : « ou bien les noms des vertus particulières sont synonymes, c'est-à-dire ont le même sens et aussi le même référent, ou non »⁵⁷. C'est précisément la reformulation que choisit Socrate en 349b, lors de la reprise de la discussion :

« Est-ce que savoir, sagesse, courage, justice et piété, qui sont cinq noms différents (πέντε ὄντα ὀνόματα), renvoient à une chose unique (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστιν), ou est-ce que, sous chacun de ces noms, existe une certaine réalité propre (ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία), une chose qui possède à chaque fois sa puissance spécifique et est absolument distincte des autres

⁵⁵ *Protagoras*, 329d3-4.

⁵⁶ La première alternative est construite en deux temps (μέν...δὲ), bien que pour Socrate il s'agisse de la même question : « est-ce que la vertu est une chose unique (πότερον ἐν μὲν τί ἔστιν ἢ ἀρετή), et est-ce que la justice, la sagesse et la piété sont ses parties (μόρια δὲ αὐτῆς ἔστιν ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης) » ; le complément de *μόρια* au génitif est *αὐτῆς* et renvoie donc à *ἢ ἀρετή*. La seconde alternative est beaucoup moins ambiguë : « est-ce que toutes les qualités que je viens de citer sont des noms d'une même réalité unique (ἢ ταῦτ' ἔστιν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος) » ; le complément de *πάντα ὀνόματα* est le génitif neutre *τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος*. On peut supposer qu'en l'absence d'identité entre le premier complément, *αὐτῆς*, qui peut tout aussi bien renvoyer au nom et à la chose, et le second complément, *τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος*, qui indique qu'il s'agit d'une essence, Protagoras aurait pu concevoir que la première alternative permettait une compréhension plus large des relations entre la vertu, ses instances dans l'actions, et les dénominations appliquées à chacune de ces instances.

⁵⁷ C'est la position que défend G. Vlastos, « The unity of the virtues in the *Protagoras* », *loc. cit.* que je suis sur ce point.

(καὶ πράγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὄν οἶον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον ;) ? »⁵⁸

La seconde interprétation, celle que Protagoras retient sans doute, ne repose pas en réalité sur une alternative aussi tranchée que celle que lui présente Socrate : il s'agit de choisir plus subtilement si les noms des vertus particulières ont le même « sens », ou bien si les vertus particulières sont des appellations qui relèvent d'une même disposition mais actualisée dans une situation particulière, qui oblige ainsi à employer de préférence tel ou tel terme pour désigner la vertu⁵⁹. Selon cette interprétation de l'alternative, Protagoras considérerait que les vertus particulières sont différentes « parties » d'une réalité que les noms déterminent dans le contexte de situations singulières⁶⁰. Or, c'est précisément ce qu'il sous-entend lorsqu'il déclare :

« La justice, la sagesse, le fait d'être pieux, en un mot, cette chose unique que j'appelle la vertu de l'homme (ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν) »⁶¹.

En résumé, l'objection qui consiste à ne pas pouvoir défendre la cohérence de la thèse de Protagoras sur la vertu repose sur une interprétation unilatérale de l'alternative socratique⁶². Il semble possible en effet de montrer que Protagoras ne refuse pas la thèse selon laquelle les noms des vertus particulières sont les noms d'une seule et même disposition, mais que la différence de leur signification peut être ou bien

⁵⁸ *Protagoras*, 349b1-6.

⁵⁹ On reconnaîtra ici l'interprétation de l'alternative que T. Penner, ainsi que C.C.W. Taylor attribuent, contre Vlastos, à Socrate, alors qu'on devrait l'attribuer davantage au sophiste. Taylor reformule très clairement après Penner la position qu'il attribue à Socrate, bien qu'elle demeure jusqu'à la fin du dialogue non explicitée : « If a *logos* says, not what a word means, but what the thing named by the word really is (as (...) *Prot.* 360c-d [argues] that courage, i.e. what makes a man act courageously, really is nothing other than knowledge), then Plato sees nothing objectionable in the thesis that the different virtues have the same *logos* (...) If, as I believe, Socrates' position in the *Protagoras* is that all the specific *aretai* are one and the same in that different ways of behaving well all arise from the knowledge of what is good and bad (...) then it is an imprecise one, since it takes no account of the ways in which these ways of behaving well are *different*, e.g. in that they presuppose different, though possibly overlapping areas of activity for their exercise » (p. 107). Taylor reconnaît ainsi avec une plus grande perspicacité que Penner, que la position socratique vise plus l'unité de la vertu à partir de la multiplicité des champs d'application du savoir, que la relation inverse, à savoir comment différencier ensuite chacune des vertus à partir de leur unité dans le savoir. Or, c'est précisément ce que fait Protagoras.

⁶⁰ Voir B. Cassin, *L'Effet sophistique*, *op. cit.* La comparaison entre le mythe de Protagoras de Platon et sa reprise par Ælius Aristide permet à l'auteur de déclarer très justement à propos de l'*αἰδώς* et de la *δική* : « la structure publique d'*aidós* et de *diké* a partie liée avec l'effet rhétorique, et non pas avec l'intention éthique. » (p. 223).

⁶¹ *Protagoras*, 325a1-2.

⁶² C'est pourquoi on pourrait reprocher à D. O'Brien de présenter sous la forme de trois thèses rivales ce qui en réalité est présenté à Protagoras comme deux alternatives successives, dont la première est amphibologique. La troisième thèse que décrit D. O'Brien contient donc des éléments qui ne sont pas rejetés par Protagoras.

suffisante au point qu'une vertu puisse être comprise à l'opposé d'une autre, ou bien infime au point qu'elles finissent parfois par se confondre.

Deux tentatives de démonstrations peuvent être dessinées : la première consiste à lire tout le passage de 317e à 328d de telle manière qu'on montre que « αἰδώς τε καὶ δική » constitue l'unité mythique de la vertu dont la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη et l'δσιότης sont seulement les facettes. Une seconde démonstration, qui met directement en jeu le θυμός, concerne le passage difficile 349e-351b, où Protagoras différencie d'une manière non dialectique le courage de l'audace.

1.3.2 Aἰδώς τε καὶ δική : l'unité des vertus.

Il convient d'abord de souligner que αἰδώς τε καὶ δική ne sont pas sur le même plan que les autres vertus. Alors que αἰδώς τε καὶ δική désignent des émotions dotées d'une fonction évaluative relative au καλόν et à l'αἰσχρόν, les vertus énumérées par Protagoras apparaissent davantage comme des dispositions dont la sphère d'action est relativement restreinte. La différence tient semble-t-il au passage du mythe à la démocratie athénienne, à la transposition de la philanthropie envoyée par Zeus à la nécessité de lois édictées pour maintenir les liens sociaux. Dans le mythe, l'autorité de la norme émane directement de Zeus, et du fait que le partage de αἰδώς τε καὶ δική est universel, la norme est saisie spontanément et sans médiation ; en revanche dans la cité démocratique, la loi est la formulation d'une norme à laquelle l'individu se réfère en l'adaptant à sa propre sensibilité.

Cette remarque vaut tout particulièrement pour les deux vertus qui semblent relayer l'αἰδώς et la δική dans le discours qui succède au mythe, respectivement la σωφροσύνη et la δικαιοσύνη. Tout porte dans le texte à les rapprocher, voire à les confondre⁶³ ; Socrate n'est pas étranger à cette confusion comme on l'a vu puisqu'il remplace δική par δικαιοσύνη lorsqu'il reprend les propos du sophiste (329c2). Σωφροσύνη et δικαιοσύνη apparaissent dans le contexte du conseil politique :

« Lorsqu'en revanche il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique (εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν), chose qui exige toujours sagesse et justice (ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης), il est tout à fait normal qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole,

⁶³ Comme M. Croiset, qui traduit littéralement αἰδώς par « modération » en 323a1-2 dans l'édition des Belles-Lettres.

puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence (ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς) – sinon, il n'y aurait pas de cité.»⁶⁴

Les deux vertus sont présentées comme deux espèces particulières de l'ἀρετή. Ainsi B. Cassin a raison de voir dans la δικαιοσύνη « la perception et la mise en application de la δική »⁶⁵ dans la mesure où la formulation d'un conseil politique relève non d'une sensibilité mais d'une capacité à formuler une règle qui vaut pour telle situation singulière. En revanche, le terme σωφροσύνη recouvre imparfaitement le concept d'αἰδώς. Dans le mythe, Protagoras lui attribue une fonction structurante et de consolidation des liens sociaux⁶⁶. La σωφροσύνη est aussi en un sens une perception et une application particulière de l'αἰδώς, entendue comme l'application sur soi d'une norme jugée bonne dans sa généralité, mais elle est clairement distinguée de la vertu de justice⁶⁷.

Deux autres vertus sont mentionnées par Protagoras, la piété et le courage.

L'ὀσιότης d'abord apparaît sous une forme négative, l'impiété (ἡ ἀσέβεια 323e3), dans la discussion sur la valeur du châtement, puis sous forme positive en 325a1 (τὸ ὄσιον εἶναι), aux côtés de la σωφροσύνη et de la δικαιοσύνη. Chez Homère, on a vu que l'αἰδώς est proche de la σεβάς, le respect divin, et l'interprétation communément reçue consiste à réserver l'αἰδώς aux relations interhumaines, et la σεβάς et l'ὀσιότης aux relations entre les hommes et les dieux⁶⁸. Or dans le mythe de Protagoras, la vie religieuse est évoquée en 322a-b, c'est-à-dire avant le don par Zeus de l'αἰδώς et de la δική ; elle se borne à la construction d'autels et à l'érection de statues, sans qu'aucune crainte révérencieuse ne soit évoquée. En s'appuyant sur une remarque de L. Brisson à ce propos⁶⁹, il est probable que Protagoras ironise sur l'ὀσιότης, qui serait bien

⁶⁴ Protagoras, 322e2-323a3.

⁶⁵ B. Cassin, *L'Effet sophistique*, op. cit. n.2. p. 301.

⁶⁶ Charmide utilise certes ce terme pour définir la σωφροσύνη au début du dialogue éponyme. Mais Socrate souligne l'incapacité de l'αἰδώς à constituer une bonne définition de la σωφροσύνη, car elle n'est ni à proprement parler une maîtrise de soi, ni non plus la forme de connaissance à laquelle Critias fait ensuite référence dans le dialogue. *Infra* p. 125 sq. pour une analyse de l'αἰδώς dans le *Charmide*.

⁶⁷ Protagoras déclare que celui qui ne fait pas au moins semblant d'être juste est un « fou ». La σωφροσύνη devient en 323b3-7 un simple sens de la bienséance, voire de la contrefaçon : « si quelqu'un est notoirement injuste, et s'il se met à dire publiquement la vérité sur son propre compte, ce qui passait tout à l'heure pour de la sagesse (ὁ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγούντο εἶναι) – dire la vérité – passe à présent pour de la folie (ἐνταῦθα μανίαν), et l'on affirme que tous les hommes doivent affirmer qu'ils sont justes, qu'ils le soient réellement ou non, et que celui qui ne fait pas au moins semblant d'être juste est un fou. »

⁶⁸ *Supra*, p. 46.

⁶⁹ L. Brisson, « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *loc. cit.* : « Actes religieux, langage, artisanat et agriculture, tout cela découle de l'art démiurgique, dont le feu permet, globalement, l'acquisition et l'usage. » (p. 19).

une application de l'αἰδώς dans la cité, alors que cette dernière dans le mythe ne fait que régir les rapports interhumains.

Enfin, la vertu de courage n'est qu'évoquée dans le discours de Protagoras en 326c1, sous la forme négative de la lâcheté (ἀποδειλία).

« Encore plus tard on les envoie chez le pédotribe, afin de mettre un corps plus sain au service de leur esprit désormais en éveil (ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὔσῃ), et afin d'éviter qu'ils ne se trouvent réduits à la lâcheté par leur faiblesse physique (διὰ τὴν πονηρίαν τῶν σωμάτων), dans les combats comme dans toute autre action (καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν)⁷⁰. »

Le courage apparaît ici comme une vertu de la *διάνοια*⁷¹, et la lâcheté comme une conséquence d'un esprit mal soutenu par un corps déficient. On remarquera dès à présent que Protagoras étend la vertu de courage non pas aux seules activités de guerre, mais « à toute forme d'action », soulignant combien le courage est le paradigme de la modération⁷². En ce sens, le courage est, comme les autres vertus, lié à l'αἰδώς du mythe. Comme chez Homère, le courage est une énergie guidée par la sensibilité à l'honneur et au regard d'autrui. Le mythe le soulignait déjà, dans la mesure où l'art de la guerre se révélait dépendant de l'art politique, c'est-à-dire de la participation à l'αἰδώς et à la δική.

Les quatre vertus, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὀσιότης et ἀνδρεία sont donc mentionnées dans le discours comme autant de dispositions qui consistent à reconnaître la justesse d'une norme dans des domaines de l'action déterminés ; les deux premières concernent le conseil politique, la troisième les rapports hommes-dieux, et la quatrième les entreprises guerrières, mais sans doute aussi toutes les actions qui exigent une forme de modération.

Protagoras livre une conception de la vertu achevée : l'αἰδώς et la δική constituent la condition affective et sociale *sine qua non* de dispositions vertueuses qu'il convient de développer dans l'éducation⁷³. Le partage

⁷⁰ Protagoras, 326b6-c3.

⁷¹ R. Duncan, « Courage in Plato's Protagoras », *loc. cit.*, a tort de comprendre que le courage est assimilé à la « forme physique » (*bodily fitness*) (p. 217-8), même s'il est vrai qu'on doit s'étonner du peu de cas que Protagoras fait du courage dans sa description.

⁷² D.T. Devereux, « The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches », *Philosophical Review* 101, 1992, p. 765-789.

⁷³ Pour reprendre une comparaison de F. Ildefonse, αἰδώς τε καὶ δική constituerait un « transcendantal affectif de la vie en société » (p. 234).

universel de αἰδώς τε καὶ δική n'est donc pas contradictoire avec le fait que l'on peut posséder une vertu sans nécessairement les posséder toutes. Chaque vertu particulière est une capacité d'exercer avec tact une norme dans une situation donnée. Protagoras est donc en un sens redevable à Homère de reconnaître en l'αἰδώς et la δική les fondements de toutes les actions vertueuses ; mais, comme l'a noté L. Brisson⁷⁴, alors que le poète remet à la μίμησις comme pouvoir psychologique de façonner les comportements la totalité de la tâche éducative, le sophiste insiste sur l'effet que le langage et la rhétorique produisent dans la faculté de reconnaissance de la valeur morale de l'action.

C'est ce que montre l'exercice de rectification de la définition du courage par Protagoras en 349e-351b.

1.3.3 La définition du courage par Protagoras en 349e-351b.

Se proposant de définir la spécificité du courage par rapport aux autres vertus, Protagoras avance un argument de fait, qu'il avait déjà énoncé en 329e :

« Tu trouveras beaucoup de gens qui sont très injustes, très impies, très intempérants, et très ignorants, tout en étant exceptionnellement courageux. »⁷⁵

Socrate engage alors une réfutation de l'affirmation de Protagoras en posant comme prémisse l'identité du courage et de l'audace, montrant ensuite que ce sont les plus savants qui sont les plus audacieux, pour aboutir à la conclusion selon laquelle le savoir est courage. Protagoras réagit vivement et rectifie l'argumentation de Socrate en exposant son caractère « fallacieux ». Le passage 349e-350c a été précisément examiné par les commentateurs⁷⁶. La formalisation de l'argument montre clairement que ce sur quoi porte la réfutation de Socrate est l'hypothèse selon laquelle le courage est identique à l'audace ; c'est cette hypothèse en effet qui permet à Protagoras de distinguer radicalement le courage des quatre autres vertus. Quelle que soit l'intention de Socrate dans cet argument difficile⁷⁷, l'enjeu m'apparaît être le

⁷⁴ L. Brisson, « Les listes de vertus dans le *Protagoras* et dans la *République* », in P. Demont, (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Faculté des Lettres, Amiens, 1993, p. 75-92, p. 84.

⁷⁵ *Protagoras*, 349d6-8.

⁷⁶ L'argument est analysé en détail dans le commentaire de C.C.W. Taylor, p. 156-161 ; on se reportera également à l'article de M.J. O'Brien, « The 'fallacy' in *Protagoras* 349d-350c », *Transactions of the American Philological Association*, 92, 1961, p. 408-417.

⁷⁷ C'est-à-dire de savoir s'il considère lui-même sa démonstration comme fallacieuse ou non.

suyant pour la suite du dialogue : vider de sa capacité évaluative toute forme d'émotion qui pourrait produire un comportement vertueux. À une théorie qui fait de l'audace une des sources possibles du comportement courageux se substitue une métrétique des plaisirs et des peines permettant d'associer toutes les vertus particulières au savoir.

La réfutation de Socrate en 349e-350c est suivie d'une défense de Protagoras, curieusement peu commentée dans le détail⁷⁸, et qui affirme subtilement que le nom d'une vertu particulière ne renvoie pas à une οὐσία déterminée comme le voudrait Socrate, mais plutôt à un prisme de forces relevant de la nature et de l'éducation⁷⁹. Tout est une question de point de vue. En d'autres termes, Protagoras défend une théorie selon laquelle l'extension de l'appellation « courageux » consiste en un croisement de forces et de capacités hétérogènes que le langage seul parvient à cerner dans leur différence⁸⁰.

La défense de Protagoras, qui reprend pas à pas l'argument de Socrate consiste en trois parties distinctes. Dans la première, Protagoras refuse l'identification du courage et de l'audace :

« Tu te rappelles mal, Socrate, dit-il, la réponse que je t'ai faite. Tu m'as demandé si ceux qui sont courageux étaient audacieux (εἰ οἱ ἀνδρείοι θαρραλέοι εἰσίν), et je te l'ai accordé ; mais tu ne m'as pas demandé si ceux qui sont audacieux aussi étaient courageux (εἰ δὲ καὶ οἱ θαρραλέοι ἀνδρείοι) ; car si tu me l'avais demandé, je t'aurais dit que tous ne le sont pas (οὐ πάντες). Que ceux qui sont courageux n'étaient pas audacieux (τοὺς δὲ ἀνδρείους ὡς οὐ θαρραλέοι εἰσίν), ce que j'ai accordé, tu n'as montré nulle part que j'avais eu tort de l'accorder.»⁸¹.

La biconditionnalité du courage et de l'audace est impossible : le courage n'est pas seulement un genre de comportement dont l'audace serait une partie ; il en diffère au sens où un acte courageux peut n'être pas

⁷⁸ C.C.W. Taylor, inclut cette défense dans son commentaire du passage précédent, p. 156-157, mais ne considère que 350c6-e6.

⁷⁹ Ainsi, à la question de Socrate en 349b1-6 : « Est-ce que savoir, sagesse, courage, justice et piété, qui sont cinq noms différents (πέντε ὄντα ὀνόματα), renvoient à une chose unique (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν), ou est-ce que, sous chacun de ces noms, existe une certaine réalité propre (ἢ ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία), une chose qui possède à chaque fois sa capacité spécifique et est absolument distincte des autres (καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὄν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον ;) ? » Protagoras refuse d'assimiler ἐν τι à οὐσία d'une part, et refuse de comprendre les ressemblances et les dissemblances comme des identités et des différences : « Je te dis, moi, Socrate, dit-il, que toutes sont des parties de la vertu, que quatre d'entre elles sont assez proches les unes des autres (καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν), et que le courage en revanche est très différent de toutes les autres (πάνυ πολὺ διαφέρει πάντων τούτων). » (349d2-5).

⁸⁰ Pour une schématisation de l'argument de Protagoras, voir A.-G. Wersinger, *L'usage des amphibologies dans les Dialogues de Platon, op. cit.*, p. 83-85.

⁸¹ *Protagoras*, 350c6-d2.

audacieux⁸².

Dans la seconde partie de sa défense, Protagoras attaque la conclusion à laquelle Socrate voulait arriver, à savoir que le savoir est le courage. Or, Protagoras a recours à une analogie complexe qui reproduit partiellement l'argument de Socrate en substituant la capacité à l'audace, la force au courage, le savoir gardant la même fonction⁸³.

« Ensuite, tu declares que ceux qui s'y connaissent deviennent plus audacieux qu'avant, et plus audacieux que ceux qui ne s'y connaissent pas, ce qui t'amène à penser que le courage et le savoir sont la même chose (καὶ ἐν τούτῳ οἶει τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν σοφίαν ταὐτὸν εἶναι) ; en procédant de la même manière, tu pourrais en venir à l'idée que la force est le savoir. En effet, en procédant ainsi tu me demanderais d'abord si les forts sont capables (εἰ οἱ ἰσχυροὶ δυνατοὶ εἰσιν), et je te dirais que oui ; tu me demanderais ensuite si ceux qui savent lutter sont plus capables que ceux qui ne savent pas le faire (εἰ οἱ ἐπιστάμενοι παλαίειν δυνατώτεροί εἰσιν τῶν μὴ ἐπισταμένων παλαίειν), et si cela vaut pour eux aussi, c'est-à-dire s'ils sont plus capables après avoir appris à lutter qu'avant, et je te dirais que oui ; une fois que je t'aurais accordé cela, il te serait possible, en utilisant exactement les mêmes preuves, de dire, en vertu de ce que j'aurais reconnu, que le savoir est la force (ἢ σοφία ἐστὶν ἰσχύς). »⁸⁴

Il est difficile de savoir ce qui gêne vraiment Protagoras dans la réfutation de Socrate, d'autant que son caractère fallacieux ne semble précisément pas porter sur la forme de l'argument, mais bien sur son contenu sémantique. Que le courage s'accroisse grâce à une forme de savoir, Protagoras pourrait bien le tolérer ; mais que la force physique s'identifie avec le savoir apparaît décidément inacceptable⁸⁵. Dans la démonstration formelle telle que la comprend Protagoras, la tromperie réside dans l'homogénéisation du sens du terme employé dans la mineure (l'audace, la capacité), avec le terme de la majeure (le courage, la force). Pour expliquer le caractère fallacieux de la démonstration de Socrate, Protagoras entrecroise les termes de l'analogie dans la dernière partie de son argument, de telle sorte que l'identification de la force à la capacité, et de l'audace au courage devient impossible. C'est dans ce contexte qu'apparaît deux fois le terme *θυμός*, qui a ici le sens général d'ardeur.

« Mais moi, si j'accorde que les forts sont capables, je n'accorde pas du tout que les gens capables

⁸² Comme Protagoras avait pris soin de le remarquer en 349e3 : « Καὶ ἴτας γε, ἔφη, ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι. » (« Ils se portent au devant de ce que craint la plupart »).

⁸³ Voir C.C.W. Taylor, p. 156 *sq.* qui propose différentes hypothèses explicatives sur la compréhension par Protagoras de l'argumentation de Socrate.

⁸⁴ *Protagoras*, 350d3-e6.

⁸⁵ D'autant plus que Protagoras avait précédemment défini le courage comme une vertu de la *διάνοια*, et non comme une disposition physique en 326b6-c3. *Supra*, p. 111 *sq.*

sont forts ; car je ne pense pas que la force et la capacité soient la même chose : je pense que l'une, la capacité, est issue de la science (ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης γίγνεσθαι), mais aussi de la folie et de l'ardeur (καὶ ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ)⁸⁶, et que l'autre, la force, procède de la nature et d'une bonne alimentation du corps (ἰσχὺν δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων). De la même manière je ne pense pas en l'occurrence, que le courage et l'audace soient la même chose (οὕτω δὲ κάκει οὐ ταῦτὸν εἶναι θάρσος τε καὶ ἀνδρείαν) ; ce qui fait qu'il arrive que les courageux sont audacieux (ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους εἶναι), mais que les audacieux ne sont pas tous courageux (μὴ μέντοι τοὺς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας) ; en effet, l'audace vient aux hommes par l'art, mais aussi par l'ardeur et la folie (θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας), comme la capacité, alors que le courage procède de la nature et d'une bonne alimentation de l'âme (ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται). »⁸⁷

La « capacité » est un prédicat de la « force » et ne peut donc s'identifier à elle. Mais Protagoras va ici plus loin que l'argument socratique : que la capacité diffère de la force signifie que les deux éléments peuvent ou bien s'entrecroiser, ou bien s'adjoindre, ou bien ne pas se rencontrer, sans nécessairement qu'une relation d'exclusion, d'identité ou de « participation » soit requise.

Aussi Protagoras prend-il soin de faire de la « capacité » un terme lui-même ambigu, puisqu'il ne désigne que le pouvoir de produire des effets sur une chose, sans présager de l'origine de sa puissance. C'est pourquoi on devra distinguer trois types de capacités : la capacité cognitive, issue de la science, se confondant en un sens avec « l'alimentation de l'âme », la capacité irrationnelle issue de la folie, qui croise quant à elle ce qui pourrait relever de la « nature », et la capacité dont l'origine échappe à l'alternative entre science et folie, une capacité proprement énergétique, le θυμός, qui constitue une zone intermédiaire entre éducation et nature. La force quant à elle résulte de la conjonction d'un « naturel » et de l'éducation reçue : un corps naturellement vigoureux ou non, et les dispositions prises ou non à son endroit pour le rendre plus vigoureux. Ainsi, ce qui est en jeu est une différence sémantique qui repose sur une différence de point de vue : la force, entendue comme la conjonction d'un naturel et d'une éducation du corps peut bien impliquer une forme de savoir reçu, comme la capacité ; inversement, la capacité croise le domaine sémantique de la force au sens où elle produit naturellement une énergie physique émanée de la science, de l'ardeur ou de la folie.

⁸⁶ Je retiens, comme Burnet, la leçon « ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ » plutôt que « ἀπὸ μανίας τε καὶ θυμοῦ ». Cette leçon a son importance : dans le premier cas il s'agit seulement de diversifier la source de la capacité ou de l'audace, et Protagoras en mentionnerait trois : ἐπιστήμη, μανία, θυμός ; dans le second cas, ce qui est visé est un partage plus strict entre « rationnel » et « irrationnel », et on aurait alors le doublet ἐπιστήμη d'une part et μανία - θυμός d'autre part. Mais Protagoras ne confond pas θυμός et μανία.

⁸⁷ Protagoras, 350e6-351b2.

Le courage est donc selon Protagoras une vertu aux multiples facettes. Le courage résulte de l'audace lorsqu'un savoir technique⁸⁸, l'ardeur ou même la folie procure à un corps auquel il manque de force physique la puissance d'effectuer une action ; en ce sens, les courageux sont audacieux. Il peut se confondre avec l'audace dans la mesure où la capacité procurée par le savoir ou l'ardeur produit l'absence de crainte dans l'âme de l'agent ; mais il en est le contraire si l'on juge l'action à travers un point de vue normatif qui fait de l'acte courageux un acte émané non de la folie, mais d'une disposition réfléchie (les courageux ne sont pas audacieux et les audacieux ne sont pas tous courageux).

Il est ainsi capital de remarquer que le *θυμός* joue un rôle doublement intermédiaire dans l'exercice de discrimination du courage : intermédiaire entre le corps et l'âme d'une part, il est comparable au savoir et à la folie relativement à la force qu'il procure au corps ; intermédiaire entre le rationnel et l'irrationnel d'autre part, il permet ainsi de tracer une zone commune à l'audace et au courage. La mention du *θυμός* permet donc à Protagoras de jouer sur une définition de l'acte courageux à partir d'une mosaïque de forces hétérogènes.

La mention du *θυμός* à cet endroit du dialogue est donc tout à fait cohérente avec l'usage qu'en fait Protagoras à la suite de son mythe, puisqu'il s'agissait de l'ardeur à diffuser une norme de manière spontanée. Le *θυμός* apparaissait alors comme l'instrument de médiation de la loi par excellence en éduquant la sensibilité des citoyens ; parce qu'il produit une énergie naturelle spontanée, parce qu'il évalue sans « savoir », le *θυμός* doit être la cible principale de l'éducation et le destinataire du discours politique.

1.4. Conclusion : le concept d'εὐβουλία.

Si la vertu n'est pas le savoir selon Protagoras, comme le montre le passage 350c-351b à propos du courage, le savoir est néanmoins une « capacité », qui est précisément l'objet de l'enseignement du sophiste.

La sophistique est présentée de manière ambiguë par Protagoras comme le parachèvement de l'éducation traditionnelle : la rhétorique sophistique est capable, comme la poésie, de faire circuler des normes sociales

⁸⁸ Protagoras utilise presque mot pour mot une expression qu'utilise Nicias au début du *Lachès* à propos de la technique en armes : son savoir rend l'individu plus audacieux, et donc aussi plus courageux, (182c5-d2). *Infra*, p. 159.

établies, mais aussi de permettre à celui qui reçoit l'enseignement de les connaître et de savoir les manipuler. Protagoras lui-même démontre dans sa profession de foi que la sophistique est le vrai visage qui se cache derrière les masques des poètes, des devins, mais aussi des musiciens, des gymnastes, etc. Critiquant la polymathie d'Hippias, Protagoras sait que c'est la connaissance des rouages du pouvoir qui constitue le fond de la sophistique. Devenir « meilleur » (βελτίονι γεγονότι 318a8, et ἐπὶ τὸ βέλτιον en 318a9), c'est donc faire montre de dispositions éthiques supérieures relativement à celles que reconnaît la communauté. Cette capacité prend le nom d'εὐβουλία :

« Protagoras : - Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer (τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία) dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux (ἄριστα) sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même (δυνατώτατος) de les traiter en actes comme en paroles. Socrate : - Est-ce que je te suis bien ? fis-je. Tu m'as l'air de parler de l'art politique (τὴν πολιτικὴν τέχνην) et de t'engager à faire des hommes de bons citoyens (ἀγαθοὺς πολίτας). Protagoras : - C'est tout à fait, Socrate, l'engagement que je prends. »⁸⁹

L'εὐβουλία est une capacité (δύναμις) ; mais en quoi est-elle une « vertu » (ἀρετή) ?

L'interprétation la plus répandue consiste à percevoir dans l'εὐβουλία une forme de « stratégie » permettant à son acquéreur d'obtenir le plus d'honneur (τιμή) au sein de la structure sociale⁹⁰. Cette interprétation est rendue possible si l'on se réfère à la τιμή que Protagoras lui-même prétend posséder, du fait de son savoir et de son exercice⁹¹. Si Protagoras réussit à prévenir contre lui les accusations qu'on lui porte, ou la honte qu'on éprouve à l'idée de devenir soi-même sophiste, c'est que la puissance de son savoir

⁸⁹ *Protagoras*, 318e5-319a7.

⁹⁰ A.W.H. Adkins, « ἀρετή, τέχνη, democracy and Sophists : *Protagoras* 316b-328d », *Journal of Hellenic Studies* 93, 1973, p. 3-12; interprétation suivie par C.C.W. Taylor dans son commentaire (p. 71). T. H. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit. p. 79-80, comprend le concept d'εὐβουλία à travers le problème du conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général : « For it is not clear how far the skills and abilities that promote an individual's success are connected with the virtues of justice and shame that are attributed to all the citizens alike. If my own success requires ruthlessness and deception rather than justice, will Protagoras teach me to be ruthless or to be just? ». Dans le prologue du *Protagoras* en effet, Socrate demande à Hippocrate ce qu'il espère recevoir de l'enseignement du sophiste. Contrairement aux τέχναι particulières dont l'apprentissage n'a pour fin que devenir soi-même artisan, l'enseignement du sophiste est « général » (312a7-b4). Cette généralité est immédiatement suspectée par Socrate d'être le masque d'un désir de gloire : devant Protagoras lui-même, Socrate n'hésite pas à dire que c'est un désir de bonne réputation qui pousse Hippocrate à recevoir son enseignement (316b10-316c1) : « ἐπιθυμῶν δέ μοι δοκεῖ ἄλλόγητος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ». On doit noter que Socrate prend soin d'utiliser le verbe ἐπιθυμῶν au lieu de faire référence à la τιμή. Le désir de gloire d'Hippocrate ne se comprend qu'à travers le contexte de la πλεονεξία annoncé un peu auparavant dans le prologue, lorsque Socrate définissait les sophistes comme des marchands (313c-314b).

⁹¹ Alors que ceux dont il « descend » ont été incapables de prévenir l'envie jalouse à leur endroit du fait de leur puissance, Protagoras réussit à convertir la jalousie en « respect » (316e-317a).

lui permet de transformer l'hostilité en respect, l'envie en estime. C'est pourquoi l'enseignement de Protagoras ne peut porter sur une vertu privée de son contexte social et politique : l'*εὐβουλία* désigne l'habileté à renverser l'ordre de la louange et du blâme. En ce sens, l'*εὐβουλία* serait la technique « amoral » que dénonce par exemple J.P. Maguire⁹².

Une telle interprétation est erronée. Dans la sphère privée, c'est la prospérité du domaine qui est visée, mais dans la sphère publique, c'est moins le pouvoir d'influence que la capacité à *bien* traiter les affaires communes. C'est pourquoi Socrate nomme correctement l'enseignement du sophiste : l'art politique (*πολιτικὴ τέχνη*, 319a4), puisqu'il s'agit de former chacun des membres de la cité à une gestion correcte de ses affaires propres ainsi qu'à la capacité de donner un avis réglé sur les affaires de l'Etat. Comme le remarque pertinemment O. Gigon, le concept d'*εὐβουλία* « embrasse la totalité de la sphère éthique », mais aussi l'économie et la politique, en un mot la totalité de la vie humaine ; c'est pour cette raison que la possession de la capacité d'*εὐβουλία* est comparable à la possession de l'*εὐθυμία* chez Démocrite, ou de l'*εὐδαιμονία* chez d'autres auteurs socratiques⁹³. À ce titre, l'*εὐβουλία* est une capacité qui articule entre elles toutes les vertus. Le concept d'*εὐβουλία* n'est pas la technique amoral que dénoncent certains commentateurs ; elle désigne au contraire une acuité du jugement et une habileté à discuter la validité de certaines conduites, de certaines normes, en sachant varier les points de vue⁹⁴. Certes,

⁹² J.P. Maguire, « Protagoras... or Plato ? II. The *Protagoras* », *loc. cit.* : « The upshot is that there are three levels of *arete* manifest in *Protagoras*. There is the managerial, amoral, level at the beginning (Protagoras' *euboulia*) ; next, there is the conventional morality represented by any teacher, including Protagoras, who has no standard beyond the *doxai* of the community; and third, there is the intimation at the end of a moral level related to knowledge of an absolute standard (cf 365b5). Most of the *Protagoras* (...) is concerned with the transition from the second to the third (from conventional moral virtue to the virtue which is knowledge) » (p. 122).

⁹³ O. Gigon, « Studien zu Plato Protagoras », in *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1972, p. 98-154. L'auteur résume ainsi le contenu délibérément holistique du concept d'*εὐβουλία* : « Ziel der Sophistik ist Erziehung zum guten Bürger. Sie umfasst eigentlich die ganze Ethik, wenn sie das Verhalten im Hauswesen wie in der Polis, Ökonomik und Politik in sich schließt. » (p. 121).

⁹⁴ M. Schofield, « *Euboulia* in the *Iliad* », *Classical Quarterly*, 36 n°1, 1986, p. 6-31 a montré de manière très convaincante que l'*εὐβουλία* dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* désigne la capacité à construire un discours à partir d'une multiplicité de points de vue, articulés de manière rationnelle ; l'*εὐβουλία* se rapproche de la perspicacité et du tact, son efficacité dans les sphères privée et publique n'est donc pas de prime abord « utilitaire ». Protagoras semble hériter encore une fois d'Homère la spécificité de cette capacité : « *Euboulia* is itself a many faceted virtue. A good counsellor must be able to work both on the reason and on the emotions, if only because all deliberative oratory must appeal directly or indirectly to passions and desires, but in all except the crudest cases by presenting considerations – that is, reasons – of one sort or another to the audience. He must have the gift of persuading his audience a lot more often than not, but at the same time he must usually be right. (...) Sometimes Homer holds up a Nestor for admiration because he succeeds in stirring men to bravery by appeal principally to their sense of honour (...) – that is what his *euboulia* here consists in. On other occasions, however, the considerations it urges upon the mind are more numerous and various than honour: prudence, pity, justice and a sense of propriety. » (p. 16).

l'enseignement de Protagoras n'a pas pour but d'éduquer le citoyen commun, mais le citoyen influent, par la connaissance qu'il tire des stratégies de diffusion de la loi à travers la norme.

Le concept d'εὐβουλία n'apparaît plus dans la suite du dialogue. Mais on peut supposer que c'est bien ce concept que Protagoras voudrait définir dans le mythe et dans le discours suivi. L'εὐβουλία est une capacité à manier les normes comme on connaît les règles d'un jeu. Protagoras répond à l'objection de Socrate, selon laquelle les citoyens éminents d'Athènes ont été incapables d'élever leur fils au même niveau d'excellence que le leur, en développant une comparaison, celle du maître d'aulos (327a-327c), puis du maître de grec (327e-328a). Protagoras distingue donc des degrés d'excellence en matière d'apprentissage de la flûte, dont le critère de variation est précisément le « naturel »⁹⁵. Ainsi, de même qu'on distingue ceux qui sont doués et ceux qui ne le sont pas, bien que tous sachent *suffisamment* (πάντες ἦσαν ἱκανοί en 327c3) l'art de la flûte, de même, on doit distinguer l'homme « qui nous est supérieur un tant soit peu pour nous faire progresser sur le chemin de la vertu » de celui qui agit seulement conformément et passivement à la norme.

La comparaison avec le maître de grec indique que l'objet de l'enseignement sophistique consiste aussi en un apprentissage de la rhétorique. De la même manière qu'on peut considérer la foule comme dépositaire de l'usage commun du grec, et que le maître en connaît la grammaire, de même le sophiste peut énoncer les mécanismes qui président à la cohésion de la cité. L'enseignement du sophiste consiste selon B. Cassin en un certain usage rhétorique du λόγος, comme un moyen de créer le « consensus » civil, cela-même que Protagoras désignait sous le nom de φιλίας συναγωγοί dans le mythe⁹⁶.

L'εὐβουλία est donc la connaissance des normes et la capacité de les employer à bon escient grâce à

⁹⁵ « C'est le fils le mieux doué pour la flûte (ὅτου ἔτυχεν ὁ υἱὸς εὐφυέστατος γενόμενος εἰς αὐλησιν) qui deviendrait illustre (οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ἠξήθη), tandis que, quel que soit son père, c'est le moins doué (ὅτου δὲ ἀφυής) qui resterait sans gloire (ἀκλεής) » (327b8-c1). Remarquons dans cette phrase a) que l'adjectif ἐλλόγιμος est celui qu'utilise Socrate en 316c1 pour qualifier le désir d'Hippocrate voulant « se faire un nom » en fréquentant Protagoras ; b) que le vocabulaire du « naturel » renvoie implicitement au partage de l'αἰδώς et de la δίκη par Zeus dans le mythe puisque tous les citoyens y participent.

⁹⁶ B. Cassin, *L'Effet sophistique*, op. cit., en particulier p. 215-236 et p. 295-308 pour la traduction du mythe 320b-328d. La φιλία trouve dans le concept de « consensus » une dimension institutionnelle essentielle, que manque la traduction par « amitié ». Ainsi, B. Cassin écrit : « La pratique de l'éloge et l'interprétation du mythe de Protagoras prouvent que la cité est d'abord et avant tout une performance. L'homonoia est obtenue au moyen du logos, ou encore l'homonoia, l'accord des esprits, est une homologia, un accord sur les mots. Le consensus sophistique est ainsi un consensus sous tension, vibratoire, où les différences, le différend aussi sans doute, sont emportés dans le mouvement et portés par le mouvement : dans tout Peri homonoias, ce qu'il faut séduire est, à vrai dire, la stasis elle-même ».

une sensibilité rationnelle et émotive.

2. L'αἰδώς chez les interlocuteurs de Socrate.

Dans quelle mesure le modèle protagorien de la vertu, qui fait de l'ἀρετή avant tout une disposition de la sensibilité, qu'elle soit ou non parachevée par un savoir, n'apparaît-il que dans le *Protagoras* ? Une des lectures les plus répandues des dialogues socratiques consiste à examiner la pertinence des réfutations à l'endroit de conceptions éthiques plus ou moins raffinées, plus ou moins élaborées, des interlocuteurs de Socrate, comme autant de témoins de la « morale populaire » de l'époque. Ainsi, certains interlocuteurs reçoivent une attention plus soutenue de la part des commentateurs, lorsque leur théorie présente davantage de consistance, comme Protagoras évidemment, mais aussi comme Calliclès, Thrasymaque, et dans une moindre mesure Euthyphron. Les autres interlocuteurs sont souvent réduits à n'être que les porte-paroles d'une morale traditionnelle ou d'opinions populaires aisément réfutables. Une attention plus soutenue à l'égard d'interlocuteurs moins « importants », et à des passages peu commentés du fait de leur caractère apparemment anodin ou ordinaire, montre au contraire qu'ils véhiculent une théorie homogène du rôle des émotions dans l'action. La présente section suppose donc que malgré le partage des voix des interlocuteurs, le modèle de vertu questionné dans les réfutations socratiques possède un fond commun et n'est pas simplement le reflet historique d'une morale populaire : la vertu est une disposition émotionnelle, qui consiste en une capacité non rationnelle à cerner la justesse d'une norme, dont l'effectivité est garantie par la présence du regard d'autrui. Ce modèle s'enracine certes dans des conceptions populaires et archaïques de la morale mais il demeure une construction platonicienne absolument indissociable du modèle socratique de la vertu comme connaissance.

Un des moyens d'unifier les conceptions morales des interlocuteurs de Socrate consiste en une analyse de la notion clef d'αἰδώς. Une place considérable est accordée dans les premiers dialogues au sens de la honte et de la réserve ; ce sentiment est relayé par l'αἰσχύνη, qui évoque l'αἰδώς en mauvaise part (la honte purement et simplement).

L'émotion de honte apparaît selon deux grandes catégories d'emploi dans les dialogues : ou bien, c'est la majorité des cas, la honte apparaît comme un élément dramatique dans le dialogue entre Socrate et un

interlocuteur, ou bien elle est l'occasion d'un examen à part entière, comme élément de définition d'une vertu comme dans le *Charmide*. Mais la différence de ces catégories ne préjuge pas d'une différence d'importance théorique sur la notion.

Quel sens donner à l'insistance discrète de l'*αἰδώς* dans les dialogues ? L'*αἰδώς* est une émotion qui entraîne une conception globale de la vertu, où la principale motivation à l'action est une prise en compte de l'autre, non pas seulement en termes de « regard » mais en termes aussi de « souci », de même que Socrate thématise l'idée de souci de soi⁹⁷. L'*αἰδώς* pourrait bien, par sa présence discrète, constituer un pendant de l'injonction socratique à prendre soin de son âme, au sens où cette émotion propose un autre modèle de l'intériorité, non pas tourné vers une plus grande appartenance à soi, mais au contraire vers une plus grande désappropriation de soi⁹⁸.

On montrera dans cette section comment l'*αἰδώς*, ou l'*αἰσχύνη*, est souvent prise à témoin par les interlocuteurs de Socrate pour promouvoir d'une part une certaine conception du « soi » à l'égard de l'autre, et d'autre part une vision du lien social proche de celle qu'on a décrite dans le *Protagoras*.

2.1. *Αἰδώς*, regard de l'autre et souci de l'autre.

2.1.1 *Le plaidoyer de Criton.*

Il faut se garder de réduire le sens de la honte à un simple souci du regard d'autrui et du « qu'en-dira-t-on ? ». Un des effets de cette réduction consiste à lire le *Criton* à travers l'opposition tranchée entre l'appel proprement socratique à un « souci de soi » et le rappel de la rumeur publique et de l'opinion du grand nombre par la voix de Criton. Or, si la fonction apologétique du *Criton* est bien la clef d'interprétation du dialogue, les arguments que Socrate oppose à son ami gagnent peut-être à être

⁹⁷ Pour l'importance de cette notion, voir A. Larivée, *L'Asclepios politique : Étude sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, Thèse de Doctorat, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 2003.

⁹⁸ A.-G. Wersinger, A.-G., *Platon et la dysharmonie*, op. cit. L'auteur a proposé l'hypothèse selon laquelle la persistance de cette notion archaïque dans les dialogues implique l'existence d'un modèle des relations humaines concurrent de celui de Socrate, qui ne se comprend pas à travers la notion de désir, mais de la grâce et de l'effacement de soi.

interprétés à la lumière de sa relation avec son ami intime⁹⁹.

À l'aube, Criton se rend à la prison où Socrate doit attendre le retour du navire de Délos qui scellera la date de son exécution, afin de lui proposer une dernière fois de fuir, ou plutôt afin de le persuader du bien-fondé de l'entreprise¹⁰⁰. On peut distinguer deux ordres de raisons dans le plaidoyer de Criton. Le premier consiste en un rappel de l'opinion du grand nombre ; le second, introduit par l'intermédiaire de l'opinion commune, est le rappel des obligations de *φιλία*¹⁰¹.

Le premier ordre de raisons consiste donc à rappeler le déshonneur qu'il y aurait pour lui et ses proches à avoir laissé Socrate ne pas prendre la fuite. Ce déshonneur est exclusivement décrit en termes de jugements et d'opinions du grand nombre, comme une rumeur. C'est cette opinion qui semble statuer sur ce que sont les normes de conduite juste et d'obligation entre amis.

« Y aurait-il pourtant plus déshonorante réputation que celle-là (*καίτοι τίς ἂν αἰσχίων εἶη ταύτης δόξα*) ! que la réputation (*δοκεῖν*) d'être un homme qui fait plus de cas de son argent que de ses amis (*χρήματα περὶ πλείονος ποιεῖσθαι ἢ φίλους*) ! Car la plupart (*οἱ πολλοὶ*) ne se persuaderont pas que c'est toi, toi seul, qui as refusé de t'en aller d'ici, alors que nous y mettions, nous, tout notre zèle (*προθυμουμένων*) ! »¹⁰²

Criton formule ainsi très simplement la priorité de la norme qui commande au *φίλος* assistance, mettant au défi sa générosité sur celle, secondaire, du jugement rendu par le tribunal. La honte alléguée par Criton révèle bien un souci conformiste, lorsqu'il reconnaît à l'opinion de la foule le pouvoir de juger de l'in vraisemblance de la décision de Socrate : rester en prison. La honte pour Criton consisterait donc à paraître avare, tout simplement parce qu'il est « laid » (*αἰσχρόν*) de le paraître. Tel est le sens qu'il faudrait donner à cette « réputation déshonorante » (*αἰσχρὰ δόξα*) qui fonctionne comme un premier argument. C'est du moins en termes de « souci » de l'opinion du grand nombre que Socrate comprend la crainte de Criton :

⁹⁹ Les relations entre Criton et Socrate sont évoquées à plusieurs reprises dans l'*Apologie* (38b) et de le *Phédon* (63d-e), ainsi que dans l'*Euthydème* où il apparaît soucieux de l'avenir de son fils Critobule (306d-e).

¹⁰⁰ Criton emploie le verbe *πειθω* : *νῦν ἐμοὶ πιθεῖ 44b6*.

¹⁰¹ Voir à ce propos, L.E. Rose, « Obligation and friendship in Plato's *Crito* », *Political Theory* 1, 1973, p. 307-316. L'auteur considère que Socrate ne répond absolument pas aux objections de Criton qui font appel au sens de la *φιλία* (p. 310).

¹⁰² *Criton*, 44c2-5.

« Mais vraiment, mon cher Criton, doit-on tant se soucier de l'opinion du grand nombre (οὕτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει) » ?¹⁰³

Mais Criton, on le sait, se soucie moins de la valeur de vérité de l'opinion que de sa puissance¹⁰⁴. Se « soucier » de l'opinion, ce n'est pas la mesurer à l'aune de la connaissance d'un expert, mais seulement craindre sa puissance en termes de bien et de mal :

« Mais tu vois bien, Socrate, qu'on est contraint de se soucier de l'opinion du grand nombre (τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλειν). Ces événements montrent assez clairement que ce grand nombre est capable de faire bien du mal, et même presque le pire, lorsqu'on lui fait croire aux calomnies. »¹⁰⁵

Le second ordre de raisons invoquées par Criton convoque plus directement l'intimité de la relation qui le lie à Socrate. Criton croit d'abord deviner que Socrate se « soucie » (προμηθεῖ) des conséquences de la fuite sur la fortune de son ami, et qu'il « craint » (φοβῆ) pour Criton une mauvaise affaire de sycophante. À cette crainte, Criton répond qu'il est « juste » (δίκαιοι ἐσμην) de courir le risque de la fuite, qui au demeurant est modéré. Criton tente d'écarter les craintes de Socrate en arguant un devoir d'amitié qui contraindrait Socrate à accepter son offre. Il n'est donc pas étonnant que ce soit à l'occasion de ce témoignage d'amitié que Criton semble justement en appeler à un sentiment d'αἰδώς, gouvernant l'acceptation d'une offre et la relation entre φίλοι. Ce « retour » à une morale traditionnelle n'est pas caricatural et est au contraire, comme beaucoup de commentateurs l'ont souligné, étayé par une seconde série d'arguments dont la φιλία est le soutien conceptuel et affectif.

Criton soulève en effet devant Socrate les contradictions de son attitude avec ce qu'il comprend comme des devoirs qui découlent des propres convictions morales de Socrate : ne pas prendre la fuite, c'est se trahir soi-même (σαυτὸν προδοῦναι), c'est œuvrer pour le compte de ses ennemis, trahir ses enfants (τοὺς υἱεῖς τοὺς σαυτοῦ προδιδόναι), en d'autres termes, c'est « abandonner son poste » (καταλιπών).

La conclusion du plaidoyer de Criton est donc plus complexe qu'il n'y paraît :

¹⁰³ *Ibid.*, 44c6-7.

¹⁰⁴ Comme le montre V. J. Rosivach, « *Hoi Polloi in the Crito* (44b5-d10) », *The Classical Journal*, 76, 4, 1981, p. 289-297.

¹⁰⁵ *Criton*, 44d1-5.

« Quelle honte (ὡς αἰσχύνομαι), pour ma part, je ressens, aussi bien en ce qui te concerne qu'en ce qui nous concerne, nous, tes fidèles (καὶ ὑπὲρ σοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τῶν σῶν ἐπιτηδείων), à la pensée qu'on puisse, eu égard à toi, imputer à un manque de courage (ἀνανδρία) de notre part, la conduite de l'affaire en toutes ses parties. »¹⁰⁶

L'*αἰσχύνη* de Criton n'est pas « conformiste », mais consciente d'une valeur qui n'est pas socratique ; en ce sens, elle est plus liée à l'*αἰδώς* qu'à une mauvaise honte qui craint uniquement le regard d'autrui. La vertu de courage est, on le voit, intimement lié à la *φιλία* par le biais du sens de la honte. Criton explique que le déshonneur serait d'autant plus grand qu'une autre conduite eût été possible. La foule comprendrait comme étant un manquement à la *φιλία* de demeurer inactif.

Criton définit-il son amitié pour Socrate à l'aune de l'opinion ? Cela ne paraît pas vraisemblable. Il y a au contraire toutes les raisons de penser que cette forme d'amitié renvoie à ces liens interhumains dont Protagoras dit qu'ils constituent les liens de la cité. Le *Criton* présente donc bien, contre Socrate, un modèle de la vertu qui n'opère pas de partage entre l'éthique et le politique, qui privilégie la relation interhumaine plutôt que la prescription normative, et qui fait de l'*αἰδώς* son fondement.

À la fin du plaidoyer de Criton est annoncé tout ce à quoi Platon est confronté lorsqu'il envisage la validité morale d'un tel système de valeur :

« Criton, mon ami, ton ardeur aurait une grande valeur, si elle s'accompagnait de justesse (ἢ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἶη) ; sinon, plus elle est intense, plus elle est fâcheuse. »¹⁰⁷

Il ne s'agit pas de persuader Criton de la fausseté de l'opinion de la foule, ni même de son ignorance de la justesse ou non des normes traditionnelles – Criton le sait déjà – mais de le persuader du fait que son souci amical est contradictoire avec le souci de soi auquel Socrate appelle tous les Athéniens dans l'*Apologie*. La *φιλία* de Criton, si c'est assurément une belle chose, est néanmoins capable de produire selon Socrate une *προθυμία* aveugle et sans rectitude. Que Platon prête attention aux concepts évoqués par Criton, ceux d'*αἰσχύνη*, de *φόβος* et de *τιμή* n'est pas douteux. En témoigne en effet la reprise systématique de ces termes

¹⁰⁶ *Ibid.*, 45e1-2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 46b1-3.

par Socrate dans son examen¹⁰⁸. En tant qu'elle est une manifestation de la *φιλία*, la *προθυμία* de Criton est donc d'une grande valeur, mais en tant qu'elle est une énergie guidée par autre chose que le souci de la vérité, elle est d'autant plus dangereuse qu'elle se substitue précisément à l'objet de la *φιλία* : non pas autrui, mais soi à travers autrui. L'argument de Socrate dans le *Criton* ne consiste pas en une interrogation sur le mécanisme de la *προθυμία* directement, mais plutôt sur son contenu. La question, programmatique dès le *Criton*, sera de savoir si l'on peut concevoir les émotions « morales » en y distinguant le fond et la forme, le contenu cognitif de la force émotive elle-même.

2.1.2 La σωφροσύνη et l'αἰδώς selon Charmide.

Le sens de la honte est tout d'abord apparu comme le signe de l'implication des individus dans un système éthique de normes immanentes à la société. Or, comme le montrait à sa façon Criton, un système de normes n'est pas nécessairement rigide et l'interprétation de la règle d'usage est parfois délicate. Chez Homère, les situations de crise ne manquent pas où la validité d'une norme ou d'une conduite est remise en question. Il existe donc des conflits normatifs réels, soit que la conduite requise ne fasse pas l'unanimité, soit que tel comportement habituellement vertueux apparaisse contradictoire avec tel autre. Le sens de la honte ne signale pas seulement l'immersion inconsciente de l'individu dans la norme majoritaire et ne conditionne pas nécessairement une réaction spontanée au laid ou au honteux : le sens de la honte possède une fonction réflexive indéniable sur ces normes mêmes, appelant à la réserve afin de donner plus de poids à chacune des conduites envisagées. En d'autres termes, le sens de la honte s'apparente au tact : le comportement idoine nécessite une certaine finesse, un sens des règles du jeu afin d'y exceller.

Dans le *Charmide*, Socrate interroge le personnage éponyme sur la définition de la *σωφροσύνη* ; cette interrogation est formulée comme une véritable épreuve, au sens où la définition fournie sera l'écho de la consistance de la sagesse de Charmide.

Charmide livre successivement trois définitions, dont deux sont de son cru. Prises pour elles-mêmes, les

¹⁰⁸ La question récurrente de Socrate est de savoir quels jugements chez les hommes sont dignes de considération (47a3). Socrate quant à lui déclare vénérer et honorer (*πρεσνεύω και τιμῶ*) ses maximes (46c1). Par la suite, les termes construits sur *τιμή* et *φόβος*, ainsi que sur *αἰσχύννη* sont très fréquents dans l'argument de Socrate : sur *τιμή* 47a7, 47c1, 47c2, 48a3, 51a9, 52c4 ; sur *φόβος* : 47b5, 47d1-2 ; et sur *αἰσχύννη* : 47d2, 52c8, 53c5, 54c2.

attitudes et les définitions de Charmide signalent assez l'importance du sens de la honte dans la morale traditionnelle. Socrate entreprend de découvrir si Charmide possède effectivement la vertu de σωφροσύνη nécessaire pour être digne de recevoir son incantation. Or, avant même qu'il la définit, Charmide semble produire la preuve qu'il la possède lorsqu'on lui demande s'il est effectivement « sage » :

« Là-dessus Charmide commença par rougir (ἀνερυθρίασας) et sa beauté en apparut plus grande encore (ἔτι καλλίων ἐφάνηκαί), car la modestie est ce qui sied à son âge (τὸ αἰσχυντηλὸν αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεψεν). Ensuite, et non sans vaillance (οὐκ ἀγεννώς), il me fit cette réponse : « Dans les conditions présentes, me dit-il en effet, il ne me serait facile, ni d'être d'accord avec Critias, ni de répondre négativement à ta question. Car, ajouta-t-il, si je nie être sage, à la fois ce serait extravagant que je dise une pareille chose sur mon propre compte (ἄτοπον αὐτὸν καθ' ἑαυτοῦ τοιαῦτα λέγειν) ; et à la fois je donnerai ouvertement le démenti, et à Critias, et à nombre d'autres qui, c'est lui qui l'a dit, me jugent sage. Si, inversement, j'affirme être sage et qu'ainsi je me loue moi-même (καὶ ἑμαυτὸν ἐπαινῶ), mon attitude apparaîtra également insupportable ! »¹⁰⁹

La σωφροσύνη est donc d'emblée incarnée par Charmide comme une forme de réserve (τὸ αἰσχυντηλὸν) relativement à différentes normes sociales contradictoires. Certes Platon précise immédiatement qu'il s'agit d'une posture plus que d'une vertu, et d'autant plus ambiguë qu'elle augmente l'attrait du jeune homme, forçant par ailleurs Socrate à faire preuve de maîtrise de soi à son endroit¹¹⁰. Mais le fait que Platon mentionne l'αἰσχύνη avant même que Charmide produise sa seconde définition de la σωφροσύνη en recourant au concept d'αἰδώς mérite une attention particulière.

L'émotion qui colore les joues de Charmide signale une sensibilité à un ordre social à l'intérieur duquel il convient de se mouvoir avec grâce ; et Charmide y excelle. Par son attitude, Charmide respecte un ordre social établi qui commande aux jeunes adolescents une attitude réservée, et une autre norme sociale qui magnifie une forme d'excellence aristocratique. L'érubescence de Charmide est donc ambivalente, puisqu'elle signale un retrait pudique qui augmente encore sa présence et conséquemment son excellence. La σωφροσύνη est comme la τιμή : on ne peut se l'attribuer sous la forme d'un éloge qui passerait pour de la vantardise, mais on ne peut démentir sans orgueil ou impudence (ce qu'on peut supposer être de l'ἀναιδεία) le jugement de toute une communauté qui, par la bouche de Critias, consacre la vertu du jeune homme. La réponse de Charmide signale ainsi un élément capital dans la définition de la vertu. On remarque en effet

¹⁰⁹ *Charmide*, 158c5-d6.

¹¹⁰ Et c'est le seul indice dans le dialogue de la signification possible de σωφροσύνη comme « modération », entendue comme un pouvoir régulateur des plaisirs et des désirs. Sur la signification de σωφροσύνη, voir l'étude classique de H. North, *Sôphrosunê: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, New-York, Cornell University Press, 1968.

que l'alternative que présente Charmide (ἐὰν μὲν...ἐὰν δὲ) n'aboutit pas à deux excès contradictoires (timidité, vantardise par exemple), mais bien au même excès : l'orgueil, d'une part de celui qui dément le jugement notoire de la communauté, sachant mieux que tous ce qu'il en est de sa propre vertu, et d'autre part de celui qui prend la responsabilité de produire sur lui un éloge sans la médiation d'un public. L'attitude de Charmide annonce ainsi un des problèmes sur lequel le dialogue fait fond : la possibilité d'un savoir de soi, qui n'est pas de l'ordre de la conscience que les autres ont de soi, ni non plus d'un savoir réfléchi qui semble d'emblée étrange (ἄτοπον) à Charmide. En d'autres termes, Charmide expérimente et formule l'étrangeté qu'il y a à se regarder soi-même comme un autre à travers le regard d'autrui. Or, il est probable que cette étrangeté vienne du fait qu'il faille donner une définition de ce qui relève, du moins pour lui, d'une sensibilité non-formulable à la norme. Charmide comprend donc très bien le mécanisme de l'émotion vertueuse telle que Protagoras a pu la décrire dans son mythe : il ne peut être appelé vertueux que par une communauté qui lui impose des règles tout en requérant qu'on s'y plie de la plus belle des manières.

On considère souvent que les deux définitions que Charmide donne à Socrate reflètent dans un premier temps une politesse conformiste¹¹¹. Lorsqu'il définit tout d'abord la σωφροσύνη par la « tranquillité » (ἡσυχία), Charmide n'a évidemment pas la signification cinétique que lui prête Socrate lors de sa réfutation. La première expression qu'il utilise (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν) rappelle le lien social évoqué par Protagoras dans son mythe au sujet de l'αἰδώς : ainsi, agir « posément », c'est respecter une norme sociale immanente qui contraint Charmide à faire de la vertu une forme de « politesse ». De la même manière, lorsque Charmide répond que la sagesse est l'αἰδώς, on comprend souvent que Charmide fait référence à un sentiment de « pudeur », proche du sens commun de la σωφροσύνη qu'on ne trouve jamais dans le dialogue, à savoir celui de « modération », de maîtrise des affects, des désirs et des plaisirs¹¹². On peut toutefois supposer que ce concept a la même signification que dans le mythe de Protagoras : le sentiment de honte, de réserve, de modestie constitue une émotion qui signale la capacité d'un individu à comprendre les normes sociales, à s'y conformer.

¹¹¹ Pour cette thèse, voir en particulier M.-F. Hazebroucq, *La Folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la modération*, Paris, Vrin, 1997, ch. II.

¹¹² L.-A. Dorion dans sa traduction du *Charmide* propose de rapporter l'αἰδώς à la σωφροσύνη entendue en un sens « populaire », c'est-à-dire celui de l'ἐγκρατεία, par le biais du témoignage de Xénophon, où cette disposition psychique signifie apparemment la crainte du regard d'autrui (voir également note ci-dessous pour un autre témoignage), (p. 42-3).

« Après avoir gardé le silence et s'être examiné à fond comme un homme, il dit : « Il me semble que la sagesse produit la honte (*αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη*), qu'elle rend l'homme sensible à la honte (*καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον*), et que la réserve est précisément ce en quoi elle consiste (*καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη*) » ». ¹¹³

Cette définition est issue d'une analyse de Charmide sur l'alternative réservée qu'il avait précédemment formulée. L'*αἰδῶς* est donc pour Charmide une forme de rapport à soi, mais nécessairement médiatisée par le regard d'autrui ; elle est la capacité précisément de voir et de juger « par autrui »¹¹⁴. Charmide ne peut formuler la vertu d'une manière unitaire, sans immédiatement faire preuve d'une forme d'*ἀναιδεία* qui est un signe contradictoire de vertu. En d'autres termes, Charmide se heurte à la difficulté suivante : il est impossible d'édicter positivement une norme sociale sans briser la grâce du comportement vertueux spontané.

La réfutation de cette définition est lapidaire puisqu'elle consiste à montrer, sur la base d'une prémisse qui fait de la possession de la sagesse nécessairement un bien utile et beau, que le sens de la honte parfois est mauvais, et par conséquent ne peut pas être une vertu. Socrate en appelle ironiquement à Homère, en citant *Od.* XVII, 347, où Télémaque s'adresse au mendiant qui est en réalité son père déguisé :

« La réserve ne sied pas à l'homme qui est dans le besoin »

Le recours à cette citation est très ambigu¹¹⁵. D'une part, ce passage de l'*Odyssée* signifie exactement le contraire de ce que veut lui faire dire Socrate : ce n'est pas que l'*αἰδῶς* soit à proscrire absolument, car c'est parfois le signe d'une vertu, mais l'*αἰδῶς* est déplacée dans la cour des prétendants qui se signalent précisément par leur *ἀναιδεία*. Télémaque alerte donc le mendiant que les rôles sont ici renversés : loin de faire preuve d'*αἰδῶς* envers les étrangers et les mendiants, les prétendants humilient, ne donnent pas « de bonne grâce », et font de toute forme de réserve ou de gratitude de la part du receveur une attitude non justifiée. Socrate irait donc dans un premier temps à contre-courant d'Homère en faisant de la précision

¹¹³ *Charmide*, 160e3-5.

¹¹⁴ Le témoignage de Xénophon (*Mémoires*, III, 7, 9.) indique justement que Charmide est sensible à l'*αἰδῶς* et craint par conséquent de s'exprimer devant un petit auditoire plutôt que devant la foule. Et Charmide d'expliquer que la foule ne constitue précisément pas un « autre », mais une masse.

¹¹⁵ Pour l'interprétation de cette citation chez Platon, voir A.-G. Wersinger, *op. cit.*, ch. VII-IX, et en particulier p. 242.

« pour un homme dans le besoin » la preuve qu'il ne s'agit pas d'une vertu, mais qu'il s'agit d'une attitude tantôt bonne, tantôt mauvaise. La sagesse ne *produit* donc pas la honte en l'homme, puisque cette vertu est nécessairement bonne, alors que la honte est mauvaise. Mais ce que Socrate attaque surtout dans cette définition de Charmide, sous la forme d'une réfutation expédiée, c'est moins l'absence de critère d'applicabilité du sens de la honte que sa nécessaire transitivité avec autrui.

En effet, reprenant la syntaxe qu'avait utilisée Charmide pour définir la *σωφροσύνη*, Socrate joue des substitutions possibles entre *αἰσχυντηλόν* et *ἀγαθόν*. Ce qui est nécessairement médiatisé est alors rapporté à l'homme seul, prouvant que Socrate recherche bien à définir la *σωφροσύνη* comme un rapport à soi, où autrui certes intervient, mais seulement dans le cadre de la réfutation pour amener à une meilleure connaissance de soi-même.

2.2. La fonction sociale de l'αἰδώς.

2.2.1 *Αἰδώς comme ciment social dans l'Euthyphron.*

Dans le *Protagoras*, la piété (*δσιότης*) apparaît au nombre des vertus particulières qui constituent la *πολιτικὴ ἀρετή* ; elle désigne dans le discours du sophiste une application de l'αἰδώς dans le domaine des relations des dieux aux hommes, tout en ayant bien entendu une fonction sociale interhumaine. Dans l'*Euthyphron*, jamais la question de la dimension politique et juridique de l'δσιότης n'aura été posée de manière plus brûlante : Euthyphron, se prévalant de son statut de devin et d'une connaissance sans faille des questions religieuses au tribunal d'Athènes, intente un procès à son propre père, pendant que Socrate avertit le devin qu'il est lui-même victime de la poursuite de Mélètos pour impiété et corruption de la jeunesse. Réfléchir sur la piété implique nécessairement de réfléchir aussi sur la justice, de droit et de fait, puisque la piété est normée par la communauté civile et sanctionnée par un tribunal.

La définition du pieux est donc d'emblée insérée dans le contexte du débat public et du différend, où se manifestent des émotions d'hostilité, de jalousie et de colère, ou de bienveillance¹¹⁶. Ces émotions, sans

¹¹⁶ Comme en témoigne l'identité de position d'Euthyphron et de Socrate à l'égard des Athéniens : Euthyphron déclare subir la jalousie des Athéniens à l'égard de son savoir, de même que Socrate sait qu'il subira une colère irraisonnée au tribunal (3c2-d2).

définir une axiologie précise comme le déplore Socrate, témoignent au moins de la manière dont la norme au sujet du pieux comme du juste est garantie et diffusée par la communauté athénienne. Comme dans le *Protagoras*, la vertu est en effet véhiculée par l'exemplification des normes, et confortée par l'édification rhétorique, faisant appel aux passions de la foule et des jurés.

La première définition de la piété que livre Euthyphron consiste en effet à asserter la valeur de sa propre action.

« Eh bien j'affirme que le pieux consiste précisément en ce que je suis en train de faire (ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ), c'est-à-dire poursuivre celui qui est coupable d'un crime, qu'il s'agisse d'un meurtre, d'un vol perpétré dans un temple ou de tout autre méfait de ce genre (ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων) et peu importe qu'il s'agisse de mon père, ou de ma mère ou de qui que soit d'autre (ἐάντε ἄλλος ὅστισούν). Et l'impie, c'est de ne pas le poursuivre »¹¹⁷.

La définition d'Euthyphron est d'autant plus remarquable que la rhétorique utilisée témoigne du mécanisme de la diffusion de la norme qu'on a pu observer dans le *Protagoras* : toute action normative est aussi en un sens discursive, et réciproquement : le pieux est ce que l'on fait (ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ), la loi sur la piété est d'abord une action ; Euthyphron étend ensuite la définition du pieux à deux autres actions paradigmatiques : la dénonciation du meurtre et du pillage du temple, impliquant tous deux la souillure du criminel, puis aux cas qui s'y rapportent ; enfin la norme est à la fois rapportée à son énonciateur par l'occurrence du père et de la mère et étendue à toute la communauté politique, afin d'éviter le cantonnement de la norme dans le cercle privé¹¹⁸. La norme est enfin confortée par ce qui lui est contraire : le crime sanctionné en l'occurrence par la loi.

Comme le rappelle Socrate à la fin du dialogue, la puissance du prétendu savoir d'Euthyphron ne repose en fait que sur l'efficacité rhétorique d'un discours normatif déjà avalisé par l'auditoire à qui il l'adresse.

Euthyphron donne une seconde définition de la piété en 6e10-7a1 : « la piété est ce qui est cher aux dieux ; ce qui est impie est ce qui ne leur est pas cher ». Si cette formule répond à l'exigence logique de la

¹¹⁷ *Ibid.*, 5d8-5e2.

¹¹⁸ La structure binaire τὸ μὲν ὁσιὸν (...) τὸ δὲ ...ἀνόσιον de l'énonciation de la norme est développée par deux propositions ternaires symétriques ἢ...ἢ...ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων / ἐάντε... ἐάντε... ἐάντε ἄλλος ὅστισούν. Cette structure montre assez clairement comment l'énonciation de la norme procède de la description d'une situation singulière à l'extension de sa validité à d'autres cas qui demeurent eux aussi singuliers.

définition, elle n'est en réalité que l'énonciation de la norme fondamentale de la première. La réfutation de Socrate, qui révèle le caractère arbitraire du pieux s'il n'est le fruit que de la préférence particulière d'un dieu, opère simplement un parallèle entre le désaccord public au sujet de la validité d'une norme et le désaccord des dieux à qui l'on prête des émotions de haine et d'amour.

C'est dans ce contexte qui associe intimement la question de la piété au problème de la sanction de la norme sociale que l'on doit comprendre la mention que Socrate fait de l'αἰδώς à l'occasion d'une nouvelle définition de la piété. En effet, après avoir demandé à Euthyphron si « tout ce qui est juste est aussi pieux » (11e-12a), Socrate recourt à un exemple pour clarifier le type de relation qu'entretiennent piété et justice : l'αἰδώς entretient avec la crainte une relation d'inclusion ; un exemple supplémentaire, arithmétique, vient à son tour expliciter l'exemple et fait de cette relation d'inclusion une relation de la partie à son tout, d'une espèce à un genre.

« SOCRATE : En ce cas, tout ce qui est juste est-il aussi pieux ? (Ἄρ' οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον) Ou bien le pieux est-il tout entier juste (ἢ τὸ μὲν ὅσιον πᾶν δίκαιον), alors que le juste n'est pas tout entier pieux, étant en partie pieux, et en partie autre chose (τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὅσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὅσιον, τὸ δὲ τι καὶ ἄλλο) ? EUTHYPHRON : Je ne suis pas ce que tu viens de dire, SOCRATE : . - Et pourtant tu as sur moi l'avantage aussi bien de la jeunesse que du savoir. Mais je le répète, la richesse de ton savoir t'amollit. Allons, bienheureux, concentre-toi, car il n'est même pas difficile de comprendre ce que je veux dire. J'affirme en effet le contraire de ce que le poète a écrit dans un poème : 'il ne veut pas insulter Zeus le créateur, lui qui a engendré toutes choses ; car 'là où il y a crainte, là il y a aussi respect' (Ζῆνα δὲ τὸν [θ'] ἔρξαντα καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευσεν οὐκ ἐθέλει νεικεῖν· ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς). Pour ma part, je suis sur ce point d'un avis différent. EUTHYPHRON : -Bien sûr. SOCRATE : - Je n'ai pas l'impression que 'là où il y a crainte, là il y a aussi respect'. En effet, les nombreuses personnes qui craignent la maladie, la pauvreté et plusieurs autres maux de ce genre me semblent bien craindre, mais non respecter, ces choses qu'elles craignent. N'est-ce pas aussi ton avis ? EUTHYPHRON : - Tout à fait. SOCRATE : - Il me semble plutôt que là où il y a respect, là il y a aussi crainte. Car celui qui a honte et qui rougit de quelque action ne redoute-t-il pas et ne craint-il pas tout à la fois la réputation de perversité ? (ἐπεὶ ἔστιν ὅστις αἰδούμενός τι πρᾶγμα καὶ αἰσχυνόμενος οὐ πεφόβηται τε καὶ δέδοικεν ἅμα δόξαν πονηρίας ;) EUTHYPHRON : - Si, il la craint. SOCRATE : - Il n'est donc pas juste de dire : 'là où il y a crainte, là il y a aussi respect', mais plutôt : 'là où il y a respect, là il y a aussi crainte ; toutefois, ce n'est pas partout où il y a crainte qu'il y a aussi respect. Je crois en effet que la crainte est plus étendue que le respect (ἐπὶ πλέον γὰρ οἶμαι δέος αἰδούς). De fait, le respect est une partie de la crainte (μῦριον γὰρ αἰδώς δέους), comme l'impair est une partie du nombre, si bien que là où il y a un nombre, il n'y a pas nécessairement aussi impair, mais là où il y a un impair, là il y a aussi nombre. Tu suis sans doute, du moins maintenant ? C'est quelque chose de ce genre que je voulais dire dans le cas précédent, quand je t'ai posé la question : est-ce que là où il y a piété, là il y a aussi justice ? La piété est en effet une partie de la justice. Parlerons-nous ainsi ou as-tu l'impression qu'il en va autrement ? »¹¹⁹.

¹¹⁹ Euthyphron, 11e7-12d8.

On doit distinguer deux fonctions de ce passage. La première est clairement méthodologique : il s'agit de préciser la question posée au sujet du pieux et du juste. Le vers « il ne veut pas insulter Zeus, lui qui a engendré toutes choses ; car là où il y a crainte, là il y a aussi le respect » ne reflète pas, selon Socrate, un ordre épistémologique correct, puisque l'*αἰδώς* est une espèce de la crainte. Socrate dénonce ici le type de raisonnement qu'il a produit devant Protagoras au sujet du courage et de l'audace : la congruence de deux qualités ne présage pas de leur identité et de leur biconditionnalité : on ne peut inverser la relation d'inclusion de l'espèce dans le genre, de la partie dans le tout. De la même manière, la piété est une espèce de la justice, comprise comme une de ses parties.

Mais cet exemple a une autre fonction et l'*αἰδώς* n'est pas mentionné à titre seulement illustratif : contrairement à Socrate qui refuse de subordonner la crainte à l'*αἰδώς*, le poète semble quant à lui faire de la crainte l'émotion qui reconnaît la présence divine dans « toutes choses », si bien que la crainte n'est plus le genre dont l'*αἰδώς* est une partie, mais une émotion dont la signification est à interpréter en fonction d'une norme religieuse donnée. À une affection naturelle doit répondre systématiquement une affection « sociale ». Investir une émotion, la crainte, d'une opinion sur ce qui est craint et la manière dont on doit le craindre, afin que chaque occasion de crainte soit l'occasion de respecter un ordre divin, c'est exactement ce à quoi tend l'éducation à la piété. En d'autres termes, Socrate recourt à la description d'un mécanisme psychologique pour maintenir une différence de genre et espèce entre crainte et *αἰδώς*, alors que le mécanisme auquel le poète fait référence est essentiellement prescriptif et inverse la relation entre genre et espèce.

On le voit, Socrate semble dénoncer dans la conception populaire de la piété, qui est aussi celle qu'il attribue à Euthyphron, son nivellement : la piété ne serait qu'une vertu purement conventionnelle et conformiste, qui consiste à réaliser correctement un certain nombre de rituels, de sacrifices, selon un certain code imposé par la communauté¹²⁰. En ce sens, il devient littéralement impossible de savoir quel est ce « bien » que les dieux retirent des soins humains, quelle « œuvre » ils produisent à partir de leur « assistance ».

S'il n'y a pas de sens à vouloir défendre Euthyphron contre Socrate, on doit cependant noter que la

¹²⁰ Cette hypothèse implique d'ailleurs l'idée selon laquelle Euthyphron est bien un « orthodoxe » en matière de religion. Voir D. Furley, « The figure of Euthyphro in Plato's dialogue », *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 41-46.

vertu de piété participe indubitablement à l'établissement de liens sociaux indispensables à la cohésion de la cité¹²¹.

Euthyphron, et ce en dépit de son apparente « excentricité », avance dans sa quatrième définition de la piété, l'hypothèse implicite que le pieux est le pilier de la cohésion sociale, revenant ainsi sur la première et seconde définition de la piété qui l'identifiaient presque au juste.

« Je te dirai néanmoins, sans entrer dans les détails (ἀπλῶς λέγω)¹²², que si quelqu'un sait dire et faire ce qui est agréable aux dieux, à l'occasion des prières et des sacrifices, c'est cela qui est pieux, et ce sont les paroles et les gestes de ce genre qui préservent les demeures privées et le bien commun des cités (καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων). Le contraire de ce qui est agréable aux dieux est sacrilège et c'est aussi ce qui renverse et détruit toutes choses (ἅ δὲ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν). »¹²³

Les termes utilisés sont éloquentes : la piété « sauve » les liens sociaux, l'impiété est ce qui menace l'unité de la cité. En ce sens, la piété est moins une « partie » de la justice que sa condition : la stabilité des relations humaines est garantie par la pérennité d'un ordre divin, non pas au sens où il existe, mais au sens où il est respecté.

Si Euthyphron coupe court à l'examen bien engagé de la troisième définition de la piété, c'est parce que l'important selon lui ne réside pas dans le profit tiré du bien reçu des dieux par les hommes, ou donné par les dieux aux hommes, mais au contraire dans la gratuité du don offert aux dieux, qui est la marque de la reconnaissance de leur supériorité. Car savoir honorer un dieu, c'est aussi savoir faire preuve d'humanité et de sociabilité, bref, de justice.

Contre Socrate, Euthyphron ne considère pas le « troc » opéré entre les dieux et les hommes comme un échange commercial dont le manque est le moteur ; ce que l'homme offre aux dieux, c'est l'estime, la marque d'honneur, et la reconnaissance :

« Crois-tu que ce soit autre chose que l'estime (τιμὴ), les marques d'honneur (γέρα), et comme je le disais tout à l'heure, l'intention de leur plaire (χάρις) ? »¹²⁴

¹²¹ Ce point est analysé en détail par M.J. Edwards, « In defense of Euthyphro », *The American Journal of Philology* 121 n°2, 2000, p. 213-224, qui procède à une comparaison de l'*Euthyphron* avec le code pénal du livre IX des *Lois*.

¹²² L'adjectif ἀπλῶς s'oppose à ἀκριβῶς, « en détail », employé juste avant par Euthyphron ; manière de dire que la fonction de devin n'est pas d'entrer dans les détails sur les mécanismes de normes, mais simplement de les faire respecter.

¹²³ *Euthyphron*, 14b2-7.

¹²⁴ *Ibid.*, 15a9-10.

Ces trois « dons » sont réciproquement compensés par la préservation du lien social, la prospérité de la cité.

L'*Euthyphron* questionne les liens traditionnels entre justice et piété ; Euthyphron, qui manque au début du dialogue de les confondre, fait en réalité de la piété la condition de la justice humaine, tout en reconnaissant que la piété n'est pas autre chose qu'un juste comportement envers les dieux, procédant des mêmes intentions éthiques qu'envers les hommes. L'*αἰδώς* apparaît discrètement dans le dialogue comme l'émotion morale par excellence, produisant la cohésion sociale parce qu'elle est aussi reconnaissance de la hiérarchie divine. Socrate au contraire tend à réduire la fonction de l'*αἰδώς* à un souci conformiste de la norme majoritaire, comme il le rappelle à la fin du dialogue, prenant à témoin le sens de la honte d'Euthyphron comme garant de son prétendu savoir, qui n'est finalement que l'expression de l'opinion publique :

« Si en effet tu n'avais pas une connaissance claire (*ἤδησθα σαφῶς*) du pieux et de l'impie, tu n'aurais pas pu entreprendre, pour le compte d'un thète, de poursuivre pour meurtre ton vieux père ; tu aurais plutôt craint de t'exposer à la colère des dieux si tu n'avais pas agi correctement (*ἀλλὰ καὶ τοὺς θεοὺς ἂν ἔδεισας παρακινδυνεύειν μὴ οὐκ ὀρθῶς αὐτὸ ποιήσεις*) et tu aurais eu honte à la face des hommes (*καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἤσχύνθης*). »¹²⁵

Socrate ironise donc sur la prétendue excentricité d'Euthyphron en reprenant le couple *αἰδώς/αἰσχύνη - δέος*¹²⁶ : loin de respecter le dieu, il les craint seulement à cause de l'opinion publique qui, par colère, peut lui nuire. Socrate l'avait déjà dit au tout début du dialogue : mettre en danger la norme en révélant la circularité et donc l'arbitraire de son mécanisme revient à attirer la colère des Athéniens :

« Mais, mon cher Euthyphron, le fait d'être tourné en ridicule n'est sans doute pas bien grave. Car les Athéniens, à mon avis, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'ils le soupçonnent de rendre aussi les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère (*θυμῶνται*), soit par jalousie (*εἴτ' οὖν φθόνῳ*), comme tu dis, soit pour une autre raison (*εἴτε δι' ἄλλο τι*). »

Qu'il s'agisse de jalousie d'un savoir de la norme, ou d'une réaction agressive envers un comportement

¹²⁵ *Ibid.*, 15d4-8.

¹²⁶ Une remarque équivalente se trouve dans le *Lachès*, où Socrate déduit de la libéralité de parole de Nicias et de Lachès leur « savoir » en matière de courage. L'adjectif utilisé est *ἀδεῶς* en 186d2.

déviant, la colère a le même effet : pérenniser et garantir sans discussion une loi, dont le sens demeure et doit demeurer caché.

2.2.2 Les vrais liens de la cité : αἰδώς et ἔρωσ dans le discours de Phèdre dans le Banquet.

Le modèle de caractère vertueux présenté jusqu'ici implique on l'a vu une conception du « soi » qui ne relève pas de notre concept d' « intériorité », mais s'en écarte au contraire : la vertu ne consiste pas en une « connaissance de soi », mais bien en un effacement de soi à travers autrui. Éthiquement et politiquement, l'αἰδώς a donc pour fonction de créer, comme Protagoras le mentionnait dans son mythe, les liens de φιλία qui forcent chacun à un ensemble d'obligations réciproques.

Un des coups de force de Platon à propos du concept d'αἰδώς est de l'interpréter dans un contexte qui n'est pas seulement politique et éthique, mais aussi dans le cadre d'une psychologie érotique. Or, si l'αἰδώς est liée à la φιλία dans la tradition homérique, Platon refuse pourtant que la φιλία soit interprétée indépendamment des mécanismes qui la produisent et lui donnent le cas échéant une valeur éthique ; ces mécanismes relèvent d'une analyse de l'ἐπιθυμία, mais beaucoup plus précisément d'une force psychologique unique, ἔρωσ. C'est pourquoi, par l'intermédiaire de la notion de φιλία qui reçoit chez Platon une signification qui dépend de celle donnée à ἔρωσ, deux modèles de comportements vertueux s'affrontent, l'un laissant à l'αἰδώς toute la latitude éthique, sociale et politique que Protagoras lui prête dans son mythe, et l'autre qui, en passant la φιλία au même crible que les comportements inspirés par ἔρωσ, soupçonne l'αἰδώς de n'être lié qu'à un désir d'honneur (φιλοτιμία).

Dans son discours inaugural dans le *Banquet*, Phèdre produit conformément à la règle fixée lors de la réunion un éloge d'Ἔρωσ. Cet éloge n'a malheureusement pas attiré l'attention des commentateurs sous prétexte qu'il s'agit d'une forme de pastiche au style ampoulé, et dont le contenu n'est pas digne d'intérêt¹²⁷. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle Phèdre ne fait que refléter dans son éloge des éléments de la morale populaire, ce discours offre au contraire une série d'affirmations qu'on pourrait

¹²⁷ À l'exception de l'analyse d'A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 243-248, qui montre que le discours de Phèdre constitue un défi au modèle érotique socratique.

appeler « méta-éthiques » à propos de la fonction morale du sens de la honte. La fin du discours de Phèdre donne le ton :

« Ainsi, je prétends donc, quant à moi, qu'Amour est, des Dieux, le plus ancien, le plus vénérable, le plus puissant pour conduire les hommes à l'acquisition de la vertu et du bonheur, aussi bien pendant leur vie qu'après leur mort. »¹²⁸

Peut-être Platon se moque-t-il de la prétention du jeune homme, dont la sensibilité se laisse facilement séduire par le discours de Lysias dans le *Phèdre* ; mais il est pourtant essentiel de noter que c'est Phèdre qui lie la question d'Ἔρως à celle de ἀρετή et de εὐδαιμονία. Cet élément, si anodin soit-il, doit conduire le lecteur à examiner de plus près la teneur de ce discours, d'autant que, de tous les éloges du *Banquet*, c'est celui de Phèdre qui s'oppose sans doute le plus frontalement au dialogue rapporté de Socrate avec Diotime.

Le discours de Phèdre est construit en trois temps ; le premier dresse la généalogie d'Ἔρως et en fait un dieu primordial dans la théogonie ; le second temps examine les effets d'Ἔρως sur la conduite de l'homme, envers son amant ; le troisième temps relate une série d'exemples où Ἔρως a été le mobile des actions des héros. On n'examinera que les deux dernières parties du discours¹²⁹.

Phèdre fait en effet d'Ἔρως la cause exclusive des plus grands biens (μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός ἐστιν, 178c2-3) et du mode de vie le plus beau (καλῶς βιώσεσθαι) :

« Pour ma part, en effet, je suis incapable de nommer un bien qui surpasse celui d'avoir dès sa jeunesse un amant de valeur (χρηστὸς), et pour un amant, d'avoir un aimé de valeur. Car le principe qui doit inspirer pendant toute leur vie les hommes qui cherchent à vivre comme il faut (ὁ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι), cela ne peut être ni les relations de famille (οὔτε συγγένεια), ni les honneurs (οὔτε τιμαί), ni la richesse (οὔτε πλοῦτος), ni rien d'autre qui les produise, mais cela doit être au plus haut point l'amour. »¹³⁰

Le genre de vie « belle » est donc à chercher dans l'amour avant toute autre relation. Ἔρως n'est rien moins qu'au fondement de l'éthique. Phèdre s'applique donc à comparer Ἔρως à trois types de relations sociales,

¹²⁸ *Banquet*, 180b6-8.

¹²⁹ Il suffit en effet de rappeler que la généalogie d'Ἔρως permet à Phèdre de dire qu'il est à la fois premier dans le temps et le plus éminent des principes de vie.

¹³⁰ *Banquet*, 178c3-d1.

famille, honneurs et richesses, pour lesquelles un individu peut se déterminer à agir. Selon Phèdre, ces trois dernières relations ne sont pas des liens suffisants pour obliger l'individu à l'action morale. En effet, on peut estimer que les motifs d'agir en vertu de certaines valeurs familiales ne recourent pas nécessairement un désir d'appartenance à une communauté politique ; de même, agir en vue d'obtenir une τιμή constitue pour Phèdre une mésinterprétation de l'honneur, puisque la τιμή serait conçue simplement ici comme une exaltation de l'individualité au détriment d'une communauté ; enfin, le motif de la cupidité est un thème traditionnel de la description de la πλεονεξία. Phèdre montre donc qu'Ἔρως constitue un triple dépassement : dépassement de la structure sociale clanique, dépassement de la structure hiérarchique politique qui fait de la τιμή une pure et simple acquisition mobilière, et dépassement de la définition purement économique des liens de la cité.

Immédiatement on est frappé dans cet éloge par le caractère apparemment arbitraire du choix d'Ἔρως, plutôt que celui de la φιλία dont on aurait pu attendre qu'elle soit en concurrence avec l'amour pour inspirer un tel mode de vie. Il y a, c'est certain, une substitution d'Ἔρως à la φιλία, mais pour quelles raisons ? La φιλία est, on le sait, liée à la famille : les membres d'une même famille sont appelés chez Homère des φίλοι, et cette appellation est étendue aux proches amis ou aux individus liés par un sentiment d'entraide. La volonté de Phèdre de discréditer la parentèle dans la diffusion des normes morales est claire : la communauté amoureuse précède axiologiquement la communauté familiale qui en émane. La relation de priorité s'assortit évidemment de l'idée selon laquelle la communauté politique ne doit pas s'appuyer sur une structure clanique, mais sur des relations inspirées par Ἔρως. Ainsi, discréditer la famille revient à renvoyer la φιλία au second rang par rapport à Ἔρως. De la même manière, c'est une dégradation de la φιλία que Phèdre dénonce dans la recherche des richesses, pour autant que les membres liés par un pacte économique sont eux aussi appelés φίλοι. Aussi, on comprend bien que ce que reproche Phèdre aux philotimes, c'est de méconnaître la signification profonde de la τιμή : en aucun cas elle ne constitue un acquêt comparable à la richesse, car elle résulte d'un acte bilatéral de reconnaissance. C'est pourquoi la τιμή est pour Phèdre un défi de générosité et de magnanimité. Il ne s'agit pas de se dépouiller de son or, mais les richesses ne peuvent avoir de valeur morale que si elles sont employées sur la base du don et d'un mépris du calcul. En un mot, la φιλία est désormais dépendante en valeur d'une relation inspirée par Ἔρως. Ce constat peut paraître étonnant, dans la mesure où la notion de τιμή que Phèdre vient de critiquer réapparaît comme un fondement de l'éthique :

« Eh bien, ce principe directeur quel est-il, je le demande ? La honte liée à l'action laide (τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην), et la recherche de l'honneur liée à l'action belle (ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν). Sans cela en effet, ni cité ni individu ne peuvent réaliser de grandes et belles choses (οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλά ἔργα ἐξεργάζεσθαι). Cela admis, je déclare pour ma part que tout homme qui est amoureux, s'il est surpris à commettre une action honteuse ou s'il subit un traitement honteux sans, par lâcheté (δι' ἀνανδρίαν), réagir (μὴ ἀμυνόμενος), souffrira moins d'avoir été vu par son père, par ses amis ou par quelqu'un d'autre que par son amant. Et il en va de même pour l'aimé : c'est devant ses amants qu'il éprouve le plus de honte (διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται), quand il est surpris à faire quelque chose de honteux. »¹³¹

Après avoir discrédité la quête des honneurs comme motif de l'action vertueuse, Phèdre fait de l'αἰσχύνη et de la φιλοτιμία les deux sentiments fondamentaux de l'éthique. Ces deux émotions, comme on a eu l'occasion de le montrer sont deux émanations corrélatives de l'αἰδώς. Le sens de la honte est le miroir de la recherche de l'honneur : la φιλοτιμία ne peut en aucun cas suffire à rendre vertueux un comportement, si elle n'est pas empreinte du sens de la honte. Le motif de l'action et son jugement sont ainsi médiatisés par le regard d'autrui. On serait alors tenté de déclarer que le discours de Phèdre n'est ni plus ni moins une émanation de la morale populaire, au sens où chaque action dépend pour son jugement du regard subjectif du témoin d'une part, lui-même garant d'une norme prétendument objective, mais qui n'est autre que l'ensemble des règles d'usages d'une société donnée. Finalement, il n'y aurait qu'une différence d'intensité de la honte liée à l'action laide devant l'amant plutôt que devant quiconque.

Il n'en est rien. Il y a selon Phèdre une différence majeure lorsque l'on commet une action honteuse devant un parent, un proche, l'homme de la rue, et lorsque c'est l'amant qui est témoin. Cette différence n'est pas seulement de degré, elle est de nature : dans le premier cas, le sentiment de honte peut tout aussi bien renvoyer au qu'en-dira-t-on sans qu'on se soucie de la nature du bien, dans le second au contraire, l'émotion de honte révèle directement l'effort d'élaboration de l'image d'un bien qu'il convient de partager avec son amant. On comprend ainsi pourquoi le philotime qui n'est pas empreint d'αἰδώς ne peut prétendre être profondément « bon » : il peut exceller dans la réalisation de la norme sociale, comme Charmide, comme Alcibiade, mais peut ne pas s'impliquer dans la réflexion de la norme qu'il élabore. Au contraire, c'est le fait de posséder l'αἰδώς qui rend l'amant « bon », en ce qu'il s'efforce de partager avec son aimé un bien qu'il véhicule à travers l'image de ses hauts faits. On peut se soumettre à des valeurs données,

¹³¹ *Ibid.*, 178d1-e3.

mais on peut également « œuvrer » à un bien qu'on façonne en forçant le regard d'autrui à l'estime. Donc, en un sens, il est vrai de dire qu'entre l'action laide et la honte, il y a la médiation du regard d'autrui, symbolisés dans le discours de Phèdre par trois figures : le père ou la mère, l'ami, et l'homme de la rue. Il est donc vrai de dire que le bon est déterminé par un jeu de perspectives. Mais le discours de Phèdre montre que les regards n'ont pas la même valeur, ni pour la détermination du bien, ni pour la nature de la honte suscitée chez l'agent. Le « moi » est bien le fruit de projections du regard d'autrui, mais réciproquement, c'est cette altérité qui force l'individu à imposer la meilleure image de lui-même ; c'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre le terme « lâcheté » (*ἀνανδρία*) dans ce passage. Phèdre élabore avant l'heure le concept d'« amour de soi », à condition de comprendre que ce « soi » est tout entier tourné vers l'autre, sans lequel il n'a aucune valeur. La relation amoureuse est donc selon Phèdre la seule qui puisse disposer l'individu à exposer entièrement et sans feinte sa nature.

Ainsi, alors que Protagoras faisait de l'*αἰδώς* et de la *δική* les principes des liens de *φιλία* dans la cité, Phèdre fait d'*Ἔρως* la cause même de ce sens de la honte. Phèdre attribue donc à un principe psychologique ce qui dans le mythe de Protagoras ressortissait au don de Zeus. *Ἔρως* a beau être un principe d'action individuel, il est au fondement aussi, pour Phèdre, des liens sociaux. L'image du bataillon sacré de Thèbes est évoquée à cet usage :

« S'il pouvait y avoir un moyen de constituer une cité (*πόλιν*) ou de former une armée (*στρατόπεδον*) avec des amants et leurs aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleure organisation (*οἰκήσειαν*), que le rejet de tout ce qui est laid (*ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχρῶν*), et l'émulation dans la recherche de l'honneur (*καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους*). Et si des hommes comme ceux-là combattaient coude à coude, si peu nombreux fussent-ils, ils pourraient vaincre l'humanité entière pour ainsi dire. Car, pour un amant, il serait plus intolérable d'être vu par son aimé en train de quitter son rang ou de jeter les armes que de l'être par le reste de la troupe, et il préférerait mourir plusieurs fois plutôt que de faire cela. Et quant à abandonner son aimé sur le champ de bataille ou à ne pas lui porter secours quand il est en danger, nul n'est lâche au point qu'*Ἔρος*, lui-même, ne parvienne à lui inspirer une divine vaillance (*αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετήν*) au point de le rendre aussi vaillant que celui qui l'est par nature (*ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει*). Il ne fait aucun doute que ce que Homère a évoqué en parlant de la « fougue qu'insuffle à certains héros la divinité » (*μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν*), c'est ce qu'*Eros* accorde aux amants, ce qui vient de lui. »¹³²

Il s'agit tout simplement pour Phèdre d'énoncer le principe organisateur idéal d'une communauté

¹³² *Ibid.*, 178e3-179b3.

politique, dont le bataillon sacré est l'image. Exactement comme dans le mythe de Protagoras, Phèdre examine la condition de possibilité de la meilleure « organisation » des liens sociaux, et attribue à un couple d'émotions, la honte et la recherche de l'honneur, la fonction de garantir leur solidité. L'attitude de l'amant au combat est le paradigme de l'attitude vertueuse. En l'absence d'Ἔρωσ, il ne peut exister de liens durables ou véritables parmi les membres d'une même communauté, puisque seul Ἔρωσ impose un sentiment d'obligation mutuelle, d'entraide, d'abnégation même, ce dont est incapable la φιλοτιμία qui n'est soutenue que par un désir égoïste et orgueilleux d'honneurs. La véritable cité est celle qui fait de chacun l'obligé de l'autre.

La dimension « tragique » de ce discours, peut-être présentée avec emphase, culmine ainsi dans les résonances homériques d'appel à la vaillance dans l'*Iliade*. En effet, alors qu'Ajax en appelle à l'αἰδώς chez ses guerriers devant le souvenir de leurs parents et de leurs femmes, que Nestor préconise l'entraide, Patrocle se rend simplement digne d'Achille en revêtant ses armes, et réciproquement le combat d'Achille n'est plus que la vengeance de Patrocle. La référence au μένος homérique rappelle immanquablement le θυμός en tant qu'il en est le siège. Le θυμός chez Homère est intimement lié au contexte de la mort au combat. En tant que principe vital, il est ce que l'on perd à la mort ; la mort constitue l'obstacle contre lequel le θυμός lutte, mais méconnaître cet obstacle en étant prêt à offrir sa vie par un sacrifice de soi, c'est repousser la mort dans un acte éthique d'excellence, c'est la générosité même. La sincérité du don de soi, motivé par le sens de la honte, s'oppose ainsi définitivement à la honte sociale et conformiste. C'est le sens de la dernière partie du discours de Phèdre, qui énumère en une gradation tragique trois figures du sacrifice : Alceste, Orphée et Achille.

La fin du discours de Phèdre (179b4-180b8) surenchérit dans le pathétique et le tragique : le courage d'Alceste, contrebalancé par la féminité d'Orphée, prépare le triomphe tragique de la mort d'Achille pour la vengeance de Patrocle. Ces trois exemples ont une fonction déterminante : assurer définitivement la précellence d'Ἔρωσ dans la production d'actions vertueuses et excellentes, et cela par le biais de l'αἰδώς qui commande une éthique du don de soi. Phèdre réinterprète donc la morale homérique en remplaçant la φιλία par Ἔρωσ, tout en conservant le fondement émotif de l'action vertueuse.

Le premier exemple est celui d'Alceste (179b6-d2), qui, bien que femme, fait preuve d'ἀνδρεία.

Alceste est une figure du dépassement, comme le montre l'omniprésence dans le texte de la préposition *ὑπέρ* : elle l'emporte en courage sur son propre sexe, sur les parents de son mari, Admète, relativement au sens du devoir. Son sacrifice rend ainsi Alceste « exceptionnelle », la singularité de son acte philanthropique allant au-delà de l'amour filial. Le lien de *φιλία* est littéralement détruit ; ne subsiste qu'une liaison nominale entre Admète et ses parents¹³³. L'abnégation d'Alceste est à la mesure de la *τιμή* que son acte provoque chez les hommes et chez les dieux : son action, excessive¹³⁴, devient alors le critère de la valeur des autres actions.

La figure d'Orphée (179d2-179e1) confirme négativement la valeur du sacrifice d'Alceste. Le blâme d'Orphée est construit en contrepoint de l'éloge d'Alceste : l'homme ne fait pas preuve d'*ἀνδρεία* mais de couardise et apparaît dès lors comme un efféminé. À l'audace qu'il ne possède pas, Orphée tente de substituer une ruse pour contourner la mort.

Enfin, Phèdre recourt à Achille (179e1-180b5) comme dernière figure du sacrifice. Contrairement à Orphée, Achille fait bien œuvre d'*ἀνδρεία* ; et comme Alceste, Achille offre sa mort comme acte de reconnaissance. Mais Achille est encore en excès par rapport au sacrifice d'Alceste : au lieu de servir de substitut ou de protection, Achille « meurt à la suite » de Patrocle, ou bien « sur le corps » de Patrocle, comme en excès (*οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι*, 180a1-2). Si Admète se satisfait du sacrifice de sa femme, Achille, par gratitude et grâce, choisit de suivre Patrocle dans la mort malgré la possibilité qui lui est offerte de rentrer sauf de la guerre de Troie. La différence avec Alceste devient incommensurable. Phèdre choisit de clore son éloge d'Ἔρωσ par un argument complexe : Achille, contrairement à Alceste qui éprouvait de l'amour pour Admète, est considéré par Phèdre comme l'aimé de Patrocle. Cette distinction entre éraste et éromène aboutit à la valorisation du comportement de l'éromène sur celui de l'éraste. On pourrait croire pourtant que la préférence des dieux aille à ce qui leur ressemble le plus, et, parce que Phèdre déclare que l'amant est « chose plus divine que l'aimé », que l'amant soit ainsi récompensé davantage. C'est pourtant l'inverse qui est vrai : parce que la fureur érotique de l'amant est divine, elle est moins louable que le sacrifice de l'aimé qui suscite, même chez les dieux, l'admiration. La grâce du comportement d'Achille, précisément parce qu'elle n'est pas assignable à une cause divine, est

¹³³ L'amour d'Alceste rend les parents d'Admète littéralement « étrangers » à leurs fils et il ne subsiste plus que la filiation par le nom (*καὶ ὀνόματι μόνον προσήκοντας*), 179c3.

¹³⁴ Le terme *ἔργον* est utilisé en polyptote en 179c3-5 : *καὶ τοῦτ' ἐργασασμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς*.

donc reconnue comme supérieure par les dieux¹³⁵.

Le discours de Phèdre est étonnant à plus d'un titre : il est tout d'abord un reflet de la morale homérique conçue sur un mode tragique ; il est ensuite une interprétation de cette morale à travers le motif lyrique de l'amour et du sacrifice, substituant à la *φιλία* intercommunautaire un *Ἔρως* qui devient le principe même de la valeur des actions ; enfin, il consacre deux principes émotifs, l'*αἰδώς* et la grâce, comme principes de l'action vertueuse.

Si le discours de Phèdre annonce en un sens une véritable nouveauté platonicienne, à savoir la réduction de la *φιλία* à une modalité d'*ἔρως*, il l'annonce ironiquement. En effet, Phèdre transfère une éthique de l'honneur et de la grâce à un comportement qui relève, dans les autres dialogues de Platon, de la *φιλία* ; l'éloge d'*Ἔρως* par Phèdre n'est donc qu'une interprétation possible d'un modèle éthique de la réciprocité gracieuse qu'on trouve dans le discours de Lysias au début du *Phèdre*¹³⁶.

2.3. *Θυμός* et *αἰδώς* dans le livre I de la *République*.

La *République* s'ouvre par un long préambule. À l'occasion des fêtes de Bendis, Socrate est contraint de répondre à l'invitation violente de Polémarque pour le mener chez son père, Céphale, puisque ce dernier prétend accorder davantage d'importance aux « désirs et plaisirs qui ont trait aux entretiens »¹³⁷ ; c'est de bonne grâce que Socrate accorde à Céphale la faveur d'un dialogue. La composition du livre I semble répondre à une triple nécessité de se défaire des conceptions insuffisantes de la justice, celles de Céphale (327a-331d), de Polémarque (331e-336a) et de Thrasymaque (336b-354c). L'échec qui scelle ce prologue fait de lui une unité aporétique apparemment indépendante des livres suivants. Pourtant, l'autonomie relative du livre I est celle d'un prologue, dont les échos retentissent tout

¹³⁵ *Banquet*, 180b1-3.

¹³⁶ Tout oppose apparemment le discours de Lysias et celui de Phèdre dans le *Banquet* ; cependant, comme l'a montré A.-G. Wersinger, les deux personnages présentent une conception des relations humaines fondée sur la grâce et l'effacement de soi (*Platon et la dysharmonie*, op. cit. p. 248-257). Voir également l'interprétation de A.W.H. Adkins, « The « Speech of Lysias » in Plato's *Phaedrus* », in B. Loudon et P. Schollmeier, (ed.), *The Greeks and us : essays in honor of Arthur W.H. Adkins*, 1996, p. 224-240.

¹³⁷ *République*, 328d3-4.

au long du dialogue¹³⁸.

Chacun des trois interlocuteurs présente une conception de la vertu en général, ou de la justice en particulier, qui mettent en jeu les notions d'αἰδώς et de τιμή dont on a vu qu'elles étaient les piliers de l'éthique homérique qui continuait de transparaître chez les interlocuteurs des dialogues « socratiques ». De plus, et ce en dépit de la présence du terme dans le prologue, on peut supposer que les émotions d'αἰδώς et de φιλοτιμία trouvent leur siège dans le θυμός de ces interlocuteurs, nécessitant ainsi la tripartition de l'âme au livre IV afin de révéler l'origine de leurs désirs.

2.3.1 La modération selon Céphale.

Les définitions de la justice au livre I sont symptomatiques chez chacun des interlocuteurs de leur adhésion à des valeurs traditionnelles de l'exercice de la vertu, ou plus généralement de ce qui est bon (ἀγαθός). Mais cette tradition est d'emblée décalée dans sa présentation. L'entretien se déroule au Pirée, dans un port marchand, et non à Athènes ; de même Céphale est un riche fabricant d'armes syracusain, ayant le statut de métèque, père de Lysias et de Polémarque. La figure de Céphale constitue le paradigme de l'homme d'affaires dont la faiblesse dans l'argumentaire signale celle de son statut dans la cité¹³⁹.

Selon Céphale, l'homme juste est celui dont l'âge a mesuré, tempéré, voire métamorphosé les désirs. À la première question de Socrate, « que penses-tu de ce que les poètes appellent « le seuil de la vieillesse » ? » Céphale répond : la vieillesse est le temps où il est possible de s'affranchir de nombreux tyrans¹⁴⁰, que sont les désirs. Les ἐπιθυμῖαι cessent de se tendre et se relâchent¹⁴¹. L'action des désirs sur le

¹³⁸ C'est ce qu'entend montrer C.H. Kahn, dans son article « Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I was never a Separate Dialogue », *Classical Quarterly*, 43, 1993, p. 131-142. Après un bref aperçu des arguments stylométriques pour la plupart en faveur de l'autonomie du livre I, Kahn propose une série d'arguments montrant que toutes les questions du livre I trouvent une réponse dans les livres suivants, et en outre répondent comme en écho aux dispositions des interlocuteurs. À sa suite, J.R.S. Wilson, montre que la question du θυμός est un élément qui structure la totalité de l'entretien avec Thrasymaque, dont les réponses sont également livrées tout au long de la *République*. « Thrasymachus and the *Thumos* : a Further Case of Prolepsis in *Republic I* », *Classical Quarterly*, 45, 1995, 58-67. Pour la fonction des prologues dans les dialogues de Platon, voir également M.-L. Desclos, « La fonction des prologues dans les *Dialogues* de Platon. Faire l'histoire de Socrate. », in *Recherches sur la Philosophie et le langage*, 14, 1992, 15-29.

¹³⁹ Voir le commentaire détaillé sur Céphale par S. Campese, in *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Napoli, Bibliopolis, Vol. 1, Libro I, 1994, p. 133-157.

¹⁴⁰ L'analogie entre les tyrans et les désirs est évidemment riche de sens pour l'analyse d'Eros au livre IX

corps, puisqu'il s'agit exclusivement des désirs charnels ou sexuels selon Céphale, est comparée à celle d'une tyrannie sur l'âme. La tradition à laquelle se réfère Céphale (329b-d) est immédiatement déplacée dans un contexte « réel » par Socrate : la définition de la justice de Céphale serait dans son fond marchande, et reposerait tout simplement sur des valeurs non morales, mais économiques. Socrate fait donc glisser l'entretien vers la question de la richesse, à travers celle de l'héritage. En effet, en 330a7-330c8, l'héritage matériel de Céphale (la fabrique d'armes héritée de son père) permet à Socrate de le comparer à ces commerçants qui discutent sans intelligence, comme si leurs discours étaient de la petite monnaie (330c-d). « Le plus grand bien » que Céphale a retiré de sa richesse serait un savoir de gérant :

« CEPHALE : (...) je soutiens que la possession de richesses représente la valeur la plus élevée, pas pour n'importe quel homme, mais seulement pour celui qui a le sens des convenances et de l'ordre. Ne pas tromper ni mentir, même involontairement, n'avoir aucune dette, qu'il s'agisse de l'offrande d'un sacrifice à un dieu ou d'une créance à quelqu'un, quand le moment est venu de partir là-bas sereinement, à tout cela la possession de richesses peut contribuer pour une large part. »¹⁴²

L'homme de bien, c'est-à-dire « celui qui a le sens des convenances et de l'ordre » (ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ), monnaie en dons, en services, de quelque nature que soit le contrat effectué (avec les hommes ou les dieux), l'exercice de sa vertu. Ce sont donc deux vertus qui sont évoquées en filigrane par Céphale : l'αἰδώς et la piété (σέβας). La conduite juste à laquelle aspire Céphale implique une conception de la justice comme νέμεσις, puisqu'il s'agit en réalité de « rendre à chacun son dû »¹⁴³. La justice comme νέμεσις est ressentie en conscience (συνειδότη en 331a2)¹⁴⁴. Car Céphale ne désire pas la richesse ; aussi le « décompte » auquel procède l'âme lorsqu'elle examine ses propres injustices n'est pas forcément un examen « comptable ». C'est une justice qui fait peur, et s'adresse à ce qu'on peut supposer être le θυμός. En témoigne la citation de Pindare qui fait mention de la καρδία :

¹⁴¹ *République* 329c7-8. Les termes employés par Céphale pour décrire le mécanisme des désirs est de manière significative emprunté au vocabulaire musical des cordes, lexique que l'on retrouve précisément au livre III à propos de l'influence musicale sur le θυμός.

¹⁴² *Ibid.* 331a10-331b5.

¹⁴³ Pour preuve ce passage d'Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v.714 : «σέ δέ μή τι νόος κατελεγγέτω εἶδος » « Que ton esprit ne démente pas ton visage », cette injonction faisant suite à l'obligation d'équité, notamment en payant toutes ses dettes et en rendant aux dieux et aux hommes tous les honneurs qui leur sont dus.

¹⁴⁴ Les termes employés sont : δέος, φροντίς, στρεφείν, ὑποψιά, δέημα, autant de sentiments renvoyant à une perception émotive de ce que c'est que la justice. Il est intéressant de montrer que l'usage du verbe « συνοίδα » a un sens qui n'est pas réflexif, mais plutôt émotif. Voir R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, op. cit., p. 31.

« Douce, lui caressant le cœur (καρδίαν)¹⁴⁵ / nourrice de la vieillesse, l'espérance l'accompagne / elle qui gouverne souverainement l'opinion ballottée en tous sens des mortels ». ¹⁴⁶

La référence à la καρδία, au « cœur », oblige à rendre justice à Céphale, d'une conception de l'âme qui est entièrement centrée sur cet « esprit », cette âme qui ressent l'effroi ou l'espérance ; le calcul n'est qu'un moyen dont elle se sert pour se rassurer¹⁴⁷. L'usage de la richesse est alors suspendu à ce θυμός qui « adhère » à des valeurs communes.

Céphale se présente comme un homme qui « a de l'esprit » (ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, 331b7), et pourtant ce νοῦς n'est pour Socrate qu'une faculté de calcul. La richesse paraît donc bien se substituer aux convenances elles-mêmes, puisque ce sont les riches qui peuvent procéder à une redistribution à leur propre avantage¹⁴⁸. La réfutation de Socrate consiste donc à faire dépendre ce « sens de l'ordre et de la mesure » de la richesse acquise par héritage ou par le commerce. La conception de Céphale de la justice ne tend en réalité qu'à appauvrir le sens des actions justes en faisant de la richesse un palliatif à l'injustice¹⁴⁹.

2.3.2 La justice selon Polémarque.

Polémarque « hérite » de la parole de son père. La disparition de Céphale fait de lui un héritier de la morale traditionnelle dont il doit défendre la valeur¹⁵⁰. Alors que Socrate fait dépendre « injustement » la

¹⁴⁵ Le terme καρδία est synonyme de θυμός chez Pindare selon Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say, op. cit.* Platon, c'est évident, ne les considère pas comme synonymes, mais lorsqu'il évoque la καρδία d'Ulysse (en 390d4 et surtout au livre IV en 441b6), c'est pour faire référence au θυμός comme fonction psychique. C'est pourquoi on peut supposer ici que la mention de la καρδία n'est pas anodine.

¹⁴⁶ *République*, 331a6-9.

¹⁴⁷ E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice, op.cit.*, p. 310, signale l'affinité du sens de la justice selon Céphale avec la Justice telle qu'elle est définie dans l'*Iliade*.

¹⁴⁸ Par exemple en 390e2, Socrate interdit un vers d'origine inconnue sur la possibilité d'acheter les dieux et les hommes par la dispensation de dons. « Les cadeaux font fléchir les dieux, les cadeaux font fléchir les rois vénérables ». Un vers de *Médée* d'Euripide s'en rapproche, lorsque Médée offre ses présents à la princesse : v. 964-5.

¹⁴⁹ Aussi je souscris aux analyses de P. Javet, lorsqu'il affirme que la conception de Céphale est « pauvre » par rapport aux définitions de la justice du livre IV, comme πράξις (433d), tout en signalant qu'elle est rendue pauvre par Socrate qui refuse d'emblée que l'angoisse soit un moteur suffisant de discernement de la justice, puisque toute angoisse est rapportée selon lui, en dernière instance, à un calcul d'intérêt. « Céphale et Platon sur le seuil de la vieillesse. Réflexions sur le prologue de la *République* », in *Revue Philosophique*, 107, p. 241-247.

¹⁵⁰ Comme le remarque bien D.J. Blyth, « Polemarchus in Plato's Republic », *Prudentia* 26, 53-82, Polémarque se montre dans ses définitions aussi violent qu'à sa première apparition lorsqu'il menace Socrate de l'emmener de force.

justice de la richesse de Céphale, Polémarque ne fait que reformuler la même définition de la justice¹⁵¹, mais sur un autre « ton ». La justice consiste à « rendre aux amis et aux ennemis respectivement des biens et des maux » (332a9-10), et plus loin à « rendre à chacun ce qui lui est dû »¹⁵².

La justice n'est donc plus seulement liée à la piété et à la crainte de la mort, mais aussi à la reconnaissance des amis, et à celle des ennemis¹⁵³. Loin de n'être que l'organe de l'angoisse infantine et/ou marchande de Céphale, le θυμός est aussi le lieu de l'ardeur au double sens où il faut être doux envers ses amis et dur envers ses ennemis. Mais cette ardeur est d'abord reconnaissance, la justice étant un principe de rétribution de cette reconnaissance qui ne prend pas forcément une forme monétaire, puisqu'il s'agit de faire du bien aux amis, et aux ennemis de rendre du mal. Faire du bien à ses amis correspond en réalité à entrer dans une forme d'économie d'échanges de biens, mais de façon désintéressée, tout comme rendre du mal à ses ennemis correspond à une application de la *lex talionis*. La νέμεσις n'est pas ici une justice qui consiste à un équilibrage des biens et des maux, mais elle consiste au contraire à exagérer la rétribution afin d'assurer sa visibilité¹⁵⁴.

La réfutation de Socrate ne semble pas cette fois-ci s'opérer par glissement, mais bien par dichotomie subtile. Alors que la définition de Polémarque rend parfaitement compte de l'ambivalence du θυμός à être à la fois reconnaissant envers ses amis et dur envers ses ennemis, Socrate attaque cette définition en menant Polémarque tour à tour sur le champ de bataille et chez les marchands de canons.

« SOCRATE : Et qu'en est-il du juste ? Dans quelle action et en fonction de quelle tâche est-il le plus en mesure d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis ? POLEMARQUE : – À la guerre, en combattant contre les uns et en s'alliant avec les autres, me semble-t-il. »¹⁵⁵

« SOCRATE : Mais alors, la justice, en vue de quel usage ou de quelle possession dirais-tu qu'elle est utile en temps de paix ? POLEMARQUE : – Pour les contrats, Socrate. »¹⁵⁶

¹⁵¹ C'est le sens le plus plausible que l'on peut donner à cet « héritage » (παράδιδωμι ὑμῖν τὸν λόγος en 331d5, et κληρονόμος en 331e1). Sur cette question, on consultera les analyses intéressantes de R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 175-180.

¹⁵² Aussi les références littéraires changent, d'Hésiode, de Sophocle et Pindare pour Céphale, on passe à Simonide, ce faux σοφός. Puis c'est Homère qui est impliqué en 334a11.

¹⁵³ Ce qui est une définition commune de la justice chez les tragiques. Voir à ce propos M.W. Blundell, *Helping Friends and harming Enemies : A Study in Sophocles and greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹⁵⁴ La vengeance d'Achille tend justement à l'exagération, *Il.* XVIII, 334-337. Socrate le condamne d'ailleurs en 391b-d.

¹⁵⁵ *République*, 332e3-5.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 333a10-12.

En temps de guerre, le *θυμός* peut bien apparaître simplement comme un principe de justice du fait de son ardeur, à condition de reconnaître, de *savoir*, distinguer les amis et les ennemis. Mais en temps de paix, le *θυμός* ne s'attache qu'à des réalités inutiles, rendant la justice elle-même inutile (333e1). Tout au plus le *θυμός* fait-il d'une communauté en temps de paix un marché menant à la guerre. Aussi, une des conclusions à laquelle Socrate parvient avec Polémarque est d'assimiler la vertu de justice telle qu'elle est vécue par un *θυμός* à une vertu essentiellement guerrière, dépourvue de signification politique. La cité ne peut pas se fonder sur un « sentiment » de justice aussi glissant.

On peut à partir de ces deux confrontations, entre Céphale, Polémarque et Socrate, avancer deux conclusions.

La première est que Céphale et Polémarque sont les porte-paroles d'une tradition qui considère le « bon » en fonction de la reconnaissance sociale qu'il suscite, la *τιμή*. La seconde, c'est le glissement qu'opère Socrate en faisant coïncider le sentiment de justice de Céphale avec un souci marchand et dépourvu de philosophie et celui de Polémarque avec une aveugle reconnaissance. Leurs intuitions plus émotives que rationnelles ne peuvent ainsi constituer une base solide pour une définition de la justice. Ces opinions sur la justice ne sont que des représentations communes dont on voit qu'elles recèlent en elles-mêmes leur démesure : le marchandage et la guerre. C'est par un usage subtil de l'*ἔλεγχος*, visant justement à défigurer les arguments de ses interlocuteurs, à leur faire honte, que Socrate bouleverse les conceptions traditionnelles du « bon » et du « juste »¹⁵⁷. Or, il faut bien noter que la réfutation socratique est dirigée à travers et contre Homère, et c'est en provoquant chez ses interlocuteurs le sentiment même qu'il réfute, l'*αἰδώς*, que l'idéologie homérique est évincée.

¹⁵⁷ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, *op. cit.*, p. 269 *sq.* « The infiltration of the quiet moral values has transformed a moderately homogeneous collection of traditional *aretai* into a heterogeneous mess of conflicting claims, desiderating apparently two different kinds of men, commended by the same group of terms. » C'est pourquoi Adkins parle d'un *elenchus* qui est à la fois compris comme une défiguration, et comme une nouvelle logique à laquelle devront se conformer les anciennes valeurs. Il n'en demeure pas moins que l'*elenchus* est ici un instrument de dissociation, de « coupure », qui tranche l'unité morale traditionnelle. C'est le reproche que lui lance Thrasymaque en 338d3-4 : « Tu es vraiment méprisable, Socrate, tu t'empares de mon argument de manière à le dénaturer complètement ».

2.3.3 Le θυμός de Thrasymaque.

La « morale » traditionnelle n'est pas réfutée de bon gré : Céphale rit avant de quitter l'entretien (331d9), et Polémarque accuse le raisonnement de Socrate de n'être précisément pas celui d'un honnête homme (334d7-8). Il en va de même lors de l'entretien avec Thrasymaque. En 336b1-8, l'entretien est suspendu et laisse place à une description : l'entrée en scène de Thrasymaque.

« Thrasymaque s'était élancé à plusieurs reprises, au milieu même de notre discussion, pour capter la parole (ῶρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου), mais il en avait été empêché par ceux qui avaient pris place près de lui et qui étaient désireux de suivre l'argument jusqu'au bout. Comme nous faisons une pause, à l'instant où je disais ces paroles, il ne fut plus capable de rester tranquille (οὐκέτι ἡσυχίαν ἤγειν), mais, se ramassant sur lui-même comme un animal sauvage (ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον), il bondit sur nous comme pour nous mettre en pièces.»¹⁵⁸

La manière dont est décrite la prise de parole de Thrasymaque est tout à fait comparable au style de l'épopée¹⁵⁹. Le vocabulaire, les métaphores et jusqu'à la prise de parole elle-même montrent que c'est à partir de son θυμός que Thrasymaque parle. En effet, Thrasymaque est affecté physiologiquement : Thrasymaque s'enroule sur lui-même (συστρέψας ἑαυτὸν)¹⁶⁰, provoquant une impulsion (ῶρμα), et enfin une explosion (ἤκειν). Mais c'est bien du λόγος qu'il s'agit, décrit comme un objet qu'on peut saisir (ἀντιλαμβάνεσθαι), défendre ou mettre en pièce : la discussion devient avec Thrasymaque un champ de bataille. Il faut pourtant se garder de faire de la discussion entre Thrasymaque et Socrate le symbole d'une opposition entre l'ἐπιθυμία d'une part, et du τὸ λογιστικόν d'autre part ; car ce qui est en jeu est davantage une opposition entre deux θυμοί, l'un plein de colère, apparentant Thrasymaque à une bête sauvage (ὥσπερ θηρίον)¹⁶¹, l'autre doux et calme, de Socrate.

¹⁵⁸ *République*, 336b1-8.

¹⁵⁹ Par exemple au tout début de l'*Illiade*, I, 101-105, « Lors se leva le héros fils d'Atrée, Agamemnon le tout-puissant. Son cœur exaspéré débordait d'une fureur noire et terrible, et ses yeux avaient le vif éclat du feu. Foudroyant Calchas du regard, il dit pour commencer ». Le parallèle est frappant mais ne doit pas pour autant conduire à faire de Thrasymaque un Agamemnon, à l'instar d'A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, *op. cit.* p. 238 : « Scratch Thrasymachus and you find King Agamemnon ».

¹⁶⁰ Il est difficile de traduire cette expression puisqu'elle évoque à la fois le mouvement tourbillonnaire qui s'oppose à une circulation aérée et calme du sang, et aussi le resserrement des troupes qui partent au combat, ce qui est le cas puisque Thrasymaque « s'élance dans le cercle ».

¹⁶¹ On note la même expression au livre III en 411e1. À partir de ces expressions, on peut penser, à l'instar de J.R.S. Wilson, « Thrasymachus and the *thumos* », *loc. cit.*, que Thrasymaque renvoie davantage à la figure du philotime que du tyran.

Socrate a accusé Thrasymaque d'un « désir de parler en vue de se faire bien voir » (ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν'εὐδοκιμήσειν) (338a6) renversant ainsi la fin, le λόγος, en simple moyen pour satisfaire un autre désir, celui de la τιμή ; d'autre part, Thrasymaque est décrit comme un φιλόνικος, amoureux de la victoire, parce qu'elle permet justement l'obtention de cette τιμή¹⁶². Le comportement de Thrasymaque explique dans une certaine mesure la nature de la thèse sur la justice qu'il défend devant Socrate, et qui consiste en une forme ambivalente de positivisme juridique, qu'il soutient et critique à la fois. Dire en effet que la justice n'est rien que « l'avantage du plus fort » (338c1) signifie que l'on considère la norme du juste comme une convention, dont la loi est la formulation dernière. Est juste ce qui est à l'avantage de celui qui promulgue cette valeur. Pourtant, Thrasymaque critique cette thèse positiviste, en s'indignant presque de la manière donc les membres d'une communauté se servent de la norme établie au profit du plus fort pour leurs propres intérêts. La position défendue par Thrasymaque est très proche de celle de Calliclès dans le *Gorgias* : de même que Calliclès qui prétend ne pas être sensible à la « honte », pourtant liée au sens de l'honneur, s'avère en réalité très soucieux de sa propre τιμή, de même, Thrasymaque dénonce dans l'état de fait qu'il décrit une déshérence des valeurs. Thrasymaque est bien une figure du philotime blessé dans son orgueil.

Thrasymaque reproche à Socrate et Polémarque la lâcheté et la mollesse avec laquelle la discussion est engagée, ne parvenant pas à se dénouer, et c'est le sentiment de honte¹⁶³ qui est ici allégué. La réaction de Socrate est en tout point ironique. Socrate se dit bouleversé, frappé de stupeur, et surtout effrayé par une mauvaise crainte, celle-là même qui cause la lâcheté au combat (336d5-e1). Aussi ce qui permet à Socrate, pour reprendre ses termes, de ne pas perdre la voix, c'est d'instaurer un jeu ironique sur les modalités de la discussion. Socrate demande pitié et indulgence¹⁶⁴, comme un suppliant, puis il affecte la position du mendiant, tournant ainsi en dérision la sensibilité à l'honneur auquel Thrasymaque est manifestement

¹⁶² Ce désir produit en lui une réaction plus violente encore, comparable étrangement à celle de l'éraсте dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* : Thrasymaque rougit (ἐρυθριῶτα), il est en nage (350d1-4).

¹⁶³ Sentiment qu'on localise dans l'expression « πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς » puisque s'agenouiller, « se faire des courbettes » signale ici un manque d'ardeur au « combat » (c'est Socrate qui l'appelle ainsi voulant enrôler Polémarque) qu'est l'entretien lui-même. Aussi il est normal qu'un tel combat suscite chez Thrasymaque une ardeur qui devrait lui être propre, mais qui se révèle être en décalage par rapport à la dialectique.

¹⁶⁴ Socrate feint donc la position du suppliant, position qui implique dans l'épopée une immédiate réaction de respect, sentiment qui émane du θυμός, voir par exemple *Od.*, IV, 315-350, VI, 168-9, XVII, 345-7.

attaché¹⁶⁵. Socrate évacue lors de son entretien avec Thrasymaque toute dimension dramatique dans la pratique du dialogue. En effet, toutes les questions et réponses sont comparées à des offrandes ou à des supplications, et les deux interlocuteurs feignent de provoquer une éthique de la discussion fondée exclusivement sur l'*αἰδώς*, et dont la *προθυμία* est le signe¹⁶⁶.

« SOCRATE : - Quand tu dis, répondis-je, que je m'instruis auprès des autres, tu dis vrai, Thrasymaque, mais quand tu affirmes que je ne suis pas reconnaissant, tu ne dis pas la vérité. Je paie dans la mesure de mes moyens, et cela je ne peux le faire qu'en formulant des éloges. Car des biens matériels, je n'en ai pas. Mais avec quelle ardeur je m'applique à le faire (Ὡς δὲ προθύμως τοῦτο δρῶ), quand quelqu'un me semble bien parler, tu vas le constater à l'instant, dès que tu auras répondu.»¹⁶⁷

« Προθύμως » caractérise ici l'empressement, l'ardeur de Socrate lorsqu'il s'agit d'être reconnaissant envers ceux qui lui semblent avoir bien parlé. La reconnaissance socratique n'est donc pas monnayable en argent, comme pour les sophistes, mais en discours, ou plutôt en éloges (*ἐπαινεῖν μόνον*). Une seconde occurrence de la *προθυμία* se trouve en 344e7, et c'est Socrate qui encore une fois feint d'implorer Thrasymaque de rester après un discours torrentiel :

« Mais, mon bon, mets tout ton cœur à nous le montrer à nous aussi (*προθυμοῦ καὶ ἡμῖν ἐνδείξασθαι*), tu ne t'en trouveras pas plus mal de nous aider, autant que nous sommes. »¹⁶⁸

La sensibilité à laquelle ce verbe, *προθυμέομαι*, renvoie sonne de toute évidence comme une contradiction avec le discours immoraliste de Thrasymaque. Le *θυμός* des interlocuteurs, on le voit clairement, est ce qui doit être éduqué avant qu'il ne soit définitivement hostile à la discussion, et à la rationalisation des mobiles de l'action.

3. Conclusion.

Dans ce chapitre, le *Protagoras* a servi de base pour établir une théorie de la sensibilité morale, que l'on retrouve exprimée avec une certaine constance dans les autres dialogues socratiques. Si le terme

¹⁶⁵ Voir J.R.S. Wilson, « Thrasymachus and the *thumos* », *loc. cit.*, et A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 164-170.

¹⁶⁶ *République*, 338a2, 338b5, puis de 351c6et c7, 352b3, et b5-6.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 338b4-9.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 344e7.

« θυμός » n'apparaît que dans le *Protagoras* parmi les dialogues socratiques, il n'en apparaît pas moins central pour comprendre l'insistance avec laquelle les émotions morales, et en particulier l'αἰδώς, sont questionnées dans les dialogues.

Tout d'abord, l'analyse du terme « θυμός » dans le *Protagoras* montre qu'il désigne le siège de la colère, ou par métonymie la colère elle-même. En tant qu'émotion, « θυμός » est une réaction spontanée face au spectacle de l'injustice et peut ainsi être appelé « émotion morale », au même titre que l'αἰδώς et la δική dans le mythe du sophiste. Certes, peu d'éléments textuels permettent de théoriser la fonction de l'émotion dans l'éthique et la politique. Malgré tout, Protagoras questionne le statut de l'émotion relativement au savoir et à d'autres pulsions : l'émotion constitue pour le sophiste une « intelligence » fine de la norme, sur le mode du tact et de l'à-propos. À ce titre, on peut dire que le sophiste est un porte-parole de l'idée d'une sensibilité attentive à la singularité de l'action et aux points de vue qui justifient telle ou telle qualification. De même Criton, dans son plaidoyer, montre bien comment l'αἰσχύνη qu'il ressent est corrélative d'une interprétation singulière d'une situation qu'il juge absurde. Enfin Phèdre dans le *Banquet* rapporte les émotions morales au mécanisme psychologique d'ἔρωσ, associant ainsi l'émotion morale à la singularité d'un point de vue éminent, celui de l'amant ou de l'aimé.

Il faut donc comprendre que l'émotion possède des capacités évaluatives et cognitives pour Protagoras, et que ce sont ces capacités qui conditionnent la vie en société, prêtant ainsi à tous une sensibilité minimale à la justice. C'est sans doute le trait le plus important du θυμός dans les dialogues socratiques : il est essentiel à la vie de la communauté, du fait qu'il est ce par quoi les normes et les valeurs de la cité sont intériorisées et diffusées. Par ailleurs, pour certains interlocuteurs de Socrate, l'αἰδώς continue d'avoir une fonction de cohésion sociale importante : le sens de la honte est le soutien du droit, un ciment social, dont on réclame obligatoirement la présence chez les citoyens. C'est en un sens le partage spontané à des valeurs communes qui fonde la légitimité du droit et son effectivité, quitte à ce que cette sensibilité commune heurte les décisions du droit. Charmide et Phèdre disent tous deux que l'attention à la τιμή est une condition du bien-vivre en société, tandis que Criton et Euthyphron expérimentent en un sens un conflit normatif entre les règles du droit positif et celles que dicte spontanément l'émotion de honte. Platon décrit donc, à travers ces interlocuteurs, la manière dont certaines émotions spontanées constituent les fondements de la vie collective.

Or, si l'on fait fi, comme Protagoras, de la distinction entre savoir et opinion pour définir la vertu, alors, les émotions du θυμός semblent prendre une importance considérable dans la production de l'acte vertueux. Protagoras présente le θυμός comme une force de motivation en-deçà de la distinction entre savoir et pulsion. En mentionnant ce terme, c'est une définition de la vertu comme disposition du caractère qu'il compose, vertu elle-même sujette à l'appréciation des autres individus, par empathie. De même, si Charmide excelle dans la posture du jeune éphèbe, ce n'est pas parce qu'il réfléchit à ce que signifie la σωφροσύνη en elle-même, mais simplement à sa signification contextuelle dans une société donnée, et qu'il présente le naturel requis pour s'y mouvoir aisément. En ce sens, il faudrait distinguer clairement, comme le fait Protagoras à l'aide du concept d'εὐβουλία un savoir technicien permettant à l'individu d'aiguiser sa conscience des normes en vigueur, et la vertu qui consiste à exceller à l'intérieur même de ces normes. Or, contre l'objection de charlatanisme de la vertu, qui consiste à dénoncer un comportement manipulateur et intéressé, comme le fait Thrasymaque au livre I de la *République*, l'émotion morale présente incontestablement une solution : parce qu'elle signale l'implication de l'individu dans ces mêmes normes, qu'il peut par ailleurs utiliser, elle devient un critère de l'évaluation morale.

Un tel modèle de société et de vertu, qui suppose que l'émotion morale est un critère déterminant la valeur d'une action et d'un comportement, est précisément ce contre quoi l'intellectualisme socratique se bat, en dénonçant la fragilité de ses fondements.

Chapitre III : Puissance du savoir et vertu de l'émotion dans l'intellectualisme socratique.

Au chapitre précédent, on a montré qu'il existait dans les dialogues un modèle de vertu fondé sur l'*αἰδώς*. La présence de cette théorie marque l'acuité avec laquelle Platon reconnaît à des forces non-rationnelles la possibilité d'intervenir dans l'exercice de la vertu. L'intellectualisme socratique gagne à être interprété relativement à cette théorie.

Il faut d'abord rappeler que ce que l'on nomme intellectualisme socratique est une construction herméneutique qui consiste à déceler à travers un certain nombre d'indices dans les dialogues, et en s'appuyant largement sur le témoignage aristotélicien, les linéaments d'une théorie sur la vertu qui est le fait du Socrate historique, dont Platon se serait fait le porte-parole dans les premiers dialogues. Cette théorie consiste en deux affirmations positives¹ : d'une part la vertu est un savoir ; d'autre part, tout homme désire naturellement le bien. L'intellectualisme socratique formule donc à l'encontre du modèle précédemment décrit deux séries d'objections.

La première série touche directement le projet d'une éthique fondée sur les émotions. Selon Socrate, toute forme de motivation à l'action se laisse formuler en un discours, quand bien même la majorité de nos actions paraît guidée par des impulsions spontanées. Chaque motivation est, sinon justifiable, du moins formulable en une proposition qui assigne à l'action une fin, le bien. S'agit-il pour autant d'affirmer que tout désir est réductible à une attitude propositionnelle ? En ce sens, toute mauvaise action serait causée par une « erreur » dans la formulation du *λόγος* de son action². Le projet de l'intellectualisme socratique me semble plus modéré : Socrate se contente de proposer sous la forme de paradoxes un idéal de rationalisation des mobiles de l'action, tout en sachant que la majeure partie de nos actions prend sa source dans des forces non-rationnelles³. L'enjeu de la réponse est important puisqu'elle détermine la validité ou non de l'hypothèse selon laquelle la *République* corrige l'intellectualisme socratique.

La seconde série d'objections concerne les moyens mis en œuvre pour éduquer l'individu à la vertu. Socrate

¹ G. Vlastos, « Socrate », in M. Canto-Sperber, M., *Philosophie grecque*, (2e ed.) Paris, P.U.F., 1998, p. 117-134.

² C'est la ligne défendue par T. Penner, « The Unity of Virtue », in *Essays on the Philosophy of Socrates*, 1992, p. 162-184.

³ Cette position plus prudente peut être tirée des analyses de C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues*, *op. cit.*, en particulier p. 224-233 et 243-257 et c'est celle que je défendrai dans ce chapitre.

dénonce une théorie de la vertu qui impose aux membres d'une communauté d'exercer un ensemble de normes sans avoir conscience de leur valeur éthique. Si la vertu est l'obéissance à une norme non questionnée, alors elle n'est en rien une vertu, mais simplement et au mieux un conformisme social ; par conséquent, les dépositaires de la norme c'est-à-dire les dirigeants politiques et tous ceux qui prétendent enseigner la vertu, ne possèdent en réalité que la conscience d'un mécanisme politique et social sans jamais pouvoir justifier la valeur morale de la norme.

Quelle valeur théorique doit-on prêter à l'intellectualisme socratique ? Si comme certains commentateurs le soutiennent, les réfutations de Socrate ont pour fonction de promouvoir une théorie intellectualiste de la vertu, au sens où le savoir seul constitue une forme de salut, c'est tout le modèle de vertu que l'on a décrit précédemment qui perd de son intérêt philosophique, renvoyant simplement à des souvenirs archaïsant d'une morale d'un autre siècle. Si en revanche, on estime que c'est l'opposition entre deux modèles de vertu qui importe, l'un intellectualiste et paradoxal, et l'autre plus attentif au rôle des émotions dans l'action, alors il faut en conclure que le but de Platon est de poser les conditions de possibilités d'éducation des émotions pour l'exercice de la vertu, et ce dès les dialogues « socratiques ». C'est cette hypothèse modérée qui servira de point de départ pour analyser deux séries de difficultés concernant l'intellectualisme socratique.

Tout d'abord, en quel sens le savoir est-il nécessaire pour la possession et l'exercice de la vertu, et surtout dans quelle mesure est-il une condition suffisante ? Posée brutalement, la question se formulerait ainsi : dans quelle mesure peut-il exister une vertu sans savoir ? La question a été soulevée récemment à partir de l'analyse croisée du *Phédon*, de la *République* et des *Lois*⁴, mais n'a pas été examinée suffisamment dans les dialogues socratiques, puisqu'on considère communément que la condamnation sans appel des vertus « populaires » par Socrate dans le *Phédon* règle définitivement la question⁵. En partant d'une analyse du *Lachès*, on envisagera la manière dont Platon fait état d'une tension entre une conception de la vertu où le savoir est certes une condition nécessaire mais non suffisante de la vertu, et la conception socratique de la vertu où le savoir parvient à *produire* la vertu, ou, ce qui revient au même *est* la vertu. L'analyse du *Lachès* permet ainsi de mesurer le rôle que Platon reconnaît aux émotions dans l'exercice de la vertu de courage,

⁴ C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, op. cit.

⁵ *Phédon*, 82a10-b3.

dont la *République* dit qu'elle est une des fonctions du θυμός.

La seconde série de difficultés vient précisément du problème de l'éducation des émotions potentiellement morales. Les outils de l'éducation traditionnelle, et notamment le recours à une typologie de modèles héroïques, sont-ils réellement dénoncés comme un mécanisme de reproduction aveugle d'une norme dont on n'a pas conscience ? La confrontation entre le modèle héroïque dans *Hippias mineur* et la manière dont Platon construit le mythe de Socrate répondra à cette question. Enfin, on étudiera un autre « paradoxe », celui de l'effet éducatif de l'ἐλεγχος socratique dans le *Gorgias*. Si Socrate semble prêter à la réfutation une fonction pédagogique, il se heurte pourtant à l'ambivalence constitutive du sentiment de honte qu'il suscite chez ses interlocuteurs. En cherchant à détourner le sens de l'αἰδώς homérique, en faisant converger l'attention sur soi-même, et non plus sur la norme, Socrate questionne ainsi la valeur potentiellement morale de ce sentiment.

1. L'intellectualisation du courage dans le *Lachès*.

Parmi les quatre vertus cardinales, le courage tient une place à part dans les dialogues de Platon. Dans les *Lois*, en 631c, l'Athénien place le courage au quatrième et dernier rang des vertus, dans la mesure où l'intelligence qui doit l'accompagner risque toujours de lui faire défaut ; le courage laisse place alors à une forme de bestialité incontrôlée. Des quatre vertus, le courage est sans doute celle dont l'intellectualisation – entendons par là sa réductibilité à une attitude qui dépend d'une capacité rationnelle d'évaluation et d'une connaissance de la valeur réelle de ce qui est bien et mal – est la plus difficile. Protagoras l'affirme déjà : l'origine de l'action courageuse est à situer au croisement de forces physiques et psychologiques, ces mêmes forces psychologiques pouvant être radicalement opposées, selon qu'elles proviennent d'un savoir, d'une folie inconsciente, ou du θυμός. En d'autres termes, la vertu de courage semble procéder d'une disposition non-cognitive et même non-rationnelle. L'intellectualisation du courage constitue un véritable défi pour Socrate. Pourtant, dans le *Lachès*, Socrate exige également de ses interlocuteurs de trouver un critère définitionnel grâce auquel on pourra savoir ce qu'est le courage, le reconnaître et le différencier d'autres dispositions, avant de pouvoir s'enquérir d'un maître capable d'enseigner cette vertu.

Le *Lachès* peut se lire comme un dialogue de tensions⁶ entre l'intellectualisme socratique et la persistance de conceptions non-cognitives de la vertu. Trois tensions structurent la totalité du dialogue. La première consiste en une divergence profonde entre les préoccupations de Lysimaque et Mélètos, à savoir s'enquérir de conseils sur l'éducation de leurs fils en matière d'ἀρετή, et où le courage apparaît comme l'achèvement de la vertu, et celles de Socrate qui choisit de faire du courage un prétexte à l'entretien. La seconde tension consiste en la divergence entre Lachès et Socrate sur la nature de la puissance du savoir à l'endroit de cette disposition non-cognitive néanmoins nécessaire au courage : la fermeté de l'âme. La troisième enfin réside dans l'interprétation même de l'intellectualisme socratique, et qui oppose Nicias et Socrate à la fin du dialogue sur le caractère suffisant du savoir pour constituer le courage.

1.1. Comment reconnaître le courage ?

L'objet du *Lachès* est double : comme l'*Euthyphron* sur la piété ou le *Charmide* sur la σωφροσύνη, le *Lachès* s'apparente aux dialogues socratiques qui font d'une vertu l'objet de l'enquête, en l'occurrence, le courage. Mais, comme l'ont souligné plusieurs commentateurs, l'examen du courage est surtout un prétexte pour poser la question de l'enseignement de la vertu et plus généralement celle de l'éducation, comme le *Protagoras* ou le *Ménon*. Il est difficile de donner la préséance à un des deux thèmes sur l'autre. Une des thèses prépondérante consiste à faire du problème de l'éducation le thème réel du dialogue, auquel l'enquête sur le courage est subordonnée⁷. On peut souscrire à cette thèse, même s'il faut rejeter l'hypothèse selon laquelle l'examen du courage est circonstanciel et que toute autre vertu aurait finalement très bien pu faire l'affaire⁸. Car cette hypothèse n'est pas tout à fait exacte du point de vue des interlocuteurs de Socrate.

⁶ Le *Lachès* pose effectivement un redoutable problème d'unité. Pour une présentation parfaitement claire des interprétations, et une bibliographie sélective, voir L.-A. Dorion, Platon, *Lachès – Euthyphron*, Paris, Gallimard, 1997, « Introduction », p. 65-74. Voir également M.J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, op. cit., p. 110-118.

⁷ T.O. Buford, « Plato on the educational consultant. An interpretation of the *Laches* », *Idealistic Studies* 7, 1977, p. 151-172 ; L.-A. Dorion, Platon, *Lachès*, op. cit., p. 71-74.

⁸ C'est l'interprétation que choisit de défendre L.-A. Dorion, *Ibid.*, p. 41-42, p. 71-72, et n.112 p. 154-155 ; l'argument est le suivant : en 190b7-c7, mettant un terme à la première partie du dialogue consacré à la question de l'éducation en général (178a-190c), Socrate affirme qu'il convient de connaître la vertu, c'est-à-dire être capable de dire ce que c'est, pour donner des conseils à son sujet ; et en 190b8-d7, pour faciliter l'enquête, Socrate lui-même propose de restreindre le champ d'investigation à une « partie de la vertu » (μέρους τινός, 190c9) ; enfin, en 190d3-5, Socrate choisit « évidemment » (δῆλον) le courage, amorçant la seconde partie du dialogue (190c-200a). Or, affirme L.-A. Dorion, n'importe quelle vertu ferait l'affaire pour la démonstration

En effet, le courage apparaît dès le prologue, et également dans les deux premiers discours des généraux Nicias et Lachès, comme l'achèvement du comportement héroïque, et donc en un sens comme la forme la plus aboutie de l'excellence. Le courage n'est pas ici, comme dans le *Protagoras*, une vertu minorée et mise à part des autres vertus, c'est au contraire ce en quoi l'ἀρετή trouve presque un synonyme.

Deux pères de famille, Lysimaque et Mélèsias, s'enquièreent auprès de Lachès et Nicias, deux généraux, de l'utilité ou non de l'apprentissage de l'hoplomachie, dont un certain Stésilas vient de faire une démonstration. Le prologue du *Lachès*, le plus long de tous les dialogues, débute par un long discours de Lysimaque qui relate les raisons de leur demande d'expertise :

« D'où nous vient ce projet, Nicias et Lachès, il faut que vous en écoutiez le récit, même s'il est un peu long. Mélèsias et moi prenons nos repas ensemble et nos fils mangent à notre table. Comme je l'ai dit en commençant mon exposé, nous nous adresserons à vous en toute franchise : chacun de nous a au sujet de son père plusieurs belles actions à raconter aux jeunes (ἡμῶν γὰρ ἐκάτερος περὶ τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα ἔχει λέγειν), actions qu'ils ont accomplies tant à la guerre qu'en période de paix (καὶ ὅσα ἐν πολέμῳ ἠργάσαντο καὶ ὅσα ἐν εἰρήνῃ), alors qu'ils administraient les affaires des alliés et celles de la cité ; mais nous n'avons ni l'un ni l'autre d'exploits personnels à raconter. Nous en rougissons (ταῦτα δὴ ὑπαισχυνόμεθα) devant nos enfants et nous en accusons nos pères, parce que, à l'époque où nous entrions dans l'adolescence, ils nous ont laissés vivre une vie désordonnée, alors qu'eux s'occupaient des affaires des autres. C'est cela même que nous expliquons à ces jeunes : nous leur disons que s'ils se négligent (ἀμελήσουσιν ἑαυτῶν) et ne nous obéissent pas, ils vivront sans gloire (ἀκλειεῖς γενήσονται), tandis que s'ils ont souci d'eux-mêmes (εἰ δ' ἐπιμελήσονται ἑαυτῶν), ils se montreront peut-être dignes des noms qu'ils portent (τάχ' ἂν τῶν ὀνομάτων ἄξιοι γένοιντο ἃ ἔχουσιν). »⁹

Lysimaque mentionne la honte qu'il partage avec Mélèsias de ne pouvoir relater les hauts faits qu'ils n'ont jamais commis à leurs enfants. Lysimaque en incombe la responsabilité à leurs pères, Thucydide et Aristide, dont le nom illustre ne doit pas selon lui masquer leur faute de n'avoir pas fait plus de cas de l'éducation de leurs enfants. Tout le prologue, et la majeure partie du discours de Lysimaque, fait donc de l'éducation un remède pour pallier le hiatus entre la renommée des grands-pères et l'oubli certain de leurs noms si les

de Socrate, et l'argument qui pousse Socrate à ce choix est purement circonstanciel : il s'agit de la vertu visée par l'apprentissage de l'hoplomachie (190d4-5), corroboré par la présence, elle aussi circonstancielle, de deux stratèges, Nicias et Lachès. L'argument est tout à fait convaincant, *d'un point de vue socratique* ; il l'est beaucoup moins, comme le montre le prologue, lorsque l'ἀρετή trouve dans l'ἀνδρεία une forme d'achèvement, comme le fait justement remarquer A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 76-79. Voir également les remarques liminaires de W. T. Schmid, *On manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.

⁹ *Lachès*, 179b6-d5.

petits-enfants ne s'illustrent pas à leur tour. Mais l'expression utilisée par Lysimaque, « prendre soin de soi-même », n'a pas ici de valeur socratique. La fin de l'éducation est le κλέος, la renommée, qui garantit la réussite à la fois de l'individu qui parvient à s'illustrer et celle de sa lignée dont il doit soutenir ou réhabiliter le nom. Le fait que Lysimaque emploie le terme κλέος n'est pas anodin. Il s'agit bien d'une affaire de mémoire, à la fois familiale et collective, qui n'est pas sans rappeler le κλέος héroïque¹⁰. Ainsi, la « honte » de Lysimaque n'est pas difficile à interpréter : il s'agit bien d'un souci de la pérennité de la mémoire familiale au regard de la société, d'un souci à la fois conservateur des valeurs aristocratiques et conformiste au sens où la société démocratique demeure celle qui confère la τιμή¹¹.

Or, comment s'acquiert le κλέος sinon par ce que Lysimaque nomme des « hauts faits » (καλὰ ἔργα) ? Lysimaque prend soin de ne pas restreindre les hauts faits des aïeux à la seule activité militaire (ἐν πολέμῳ ἡργάσαντο) ; mais c'est malgré tout le courage qui permet de les produire, à la guerre comme en temps de paix. Comme on l'a vu chez Homère et d'autres auteurs, l'acte de bravoure guerrier, réputé personnel, est indissociable de la valeur de bénéfice social et politique pour la communauté¹². Lysimaque semble ainsi faire l'écho d'une conception de la vertu qui place le courage au premier plan¹³.

La conception traditionnelle, et même archaïsante, du courage que Lysimaque véhicule trouve auprès de Nicias et de Lachès l'écho qu'on attendait de la part de deux stratèges. De 181e à 184d, Nicias et Lachès se prononcent successivement, sous forme d'un débat contradictoire, sur les mérites et l'utilité de l'hoplomachie. Nicias est favorable à l'apprentissage de cette technique, parce qu'elle façonne le corps, parce qu'elle est utile en temps de guerre, aussi bien pour la bataille rangée que pour le corps à corps, parce

¹⁰ L'archaïsme de la conception de Lysimaque n'est pourtant pas contradictoire avec le fait que le « nom » possède également une fonction politique et sociale dans le cadre d'une démocratie ; car à la fin du prologue, alors que Lysimaque se borne à ne reconnaître en Socrate que le « fils de Sophronisque » alors qu'il est du même dème que lui, Lachès ajoute que Socrate a acquis un certain renom relativement à la patrie 181a7-b4 : « En tout cas, Lysimaque, ne laisse pas aller notre homme, car moi je l'ai vu ailleurs soutenir la réputation (ὀρθοῦντα) non seulement de son père, mais aussi de sa patrie ».

¹¹ W.T. Schmid, *On manly courage, op. cit.*, fait une remarque éclairante sur la déshérence de l'héritage : « Why the fall from civic virtue ? Part of Plato's answer would seem to be that democracy itself undermines civic courage and does not replace it with anything that can long withstand adversity. » (p. 6).

¹² *Supra*, p. 50 sq. pour Homère, et p. 60 sq. à propos des fragments 10 et 12 de Tyrtée. On ne doit donc pas confondre la manière dont Lysimaque semble introduire le courage à l'intérieur même de la sphère politique et la manière analogique dont Socrate comprend la vertu de courage, sur le champ de bataille comme en politique en 191c8-e2.

¹³ C. Emlyn-Jones, « Dramatic structure and cultural context in Plato's *Laches* », *Classical Quarterly* 49, 1999, 123-138. Sans minorer les aspects « comiques » ou ridicules de certaines prises de parole des interlocuteurs, dont A. Tessitore, « Courage and comedy in Plato's *Laches* », *Journal of Politics*, 56, 1994, 115-133 fait un principe de lecture, l'auteur conclut très pertinemment que le *Lachès* a bien pour but de questionner des conceptions politiquement déterminées du courage.

qu'elle est le point de départ de l'étude de la stratégie, et enfin, parce qu'elle « rend plus courageux ». Lachès en revanche dénonce la futilité de cet exercice, principalement parce qu'il donne une apparence de courage à celui qui est naturellement lâche, et qu'il encombre inutilement le « naturel » courageux¹⁴.

Le débat entre Nicias et Lachès ne peut, en dépit de la proposition de Lysimaque, être arbitré, tout simplement parce que chacun des deux discours présente le courage comme une posture qui s'expose au regard d'autrui. En un sens donc, Nicias et Lachès ne s'opposent que de manière accidentelle sur l'utilité de l'hoplomachie dans l'action courageuse. Car pour les deux généraux, le critère essentiel n'est pas la possession d'un savoir pour évaluer le courage d'un individu ou d'un adversaire, mais la manière dont l'individu fait la démonstration de son courage ; la connaissance de l'hoplomachie n'entre dans ce débat que comme un accessoire de spectacle suscitant selon Nicias la crainte chez l'adversaire, et selon Lachès, le rire ou l'envie jalouse (φθόνος).

En effet, pour Nicias :

« À la guerre, ce savoir rendra tout homme beaucoup plus audacieux et courageux qu'il ne l'était lui-même (καὶ θαρραλέωτερον καὶ ἀνδρείωτερον ἢν ποιήσειεν αὐτὸν αὐτοῦ). Et ne dédaignons pas de dire, même si d'aucuns ont l'impression que c'est très peu de chose, qu'on aura plus fière allure (καὶ εὐσχημονέστερον) dans les cas où il est impérieux que l'homme paraisse avoir plus fière allure (ἐνταῦθα οὐ χρὴ τὸν ἄνδρα εὐσχημονέστερον φαίνεσθαι), et où, en même temps, une fière allure fait que l'on paraît plus redoutable à ses ennemis (οὐ ἅμα καὶ δεινότερος τοῖς ἐχθροῖς φανέεται διὰ τὴν εὐσχημοσύνην) »¹⁵.

La première occurrence du terme *ἀνδρεία* se produit donc ici, spécifiant la valeur de l'*ἀρετή* à la guerre¹⁶. Tout d'abord, Nicias ne distingue pas audace et courage, comme Socrate le fera plus tard à l'occasion de la réfutation de la seconde définition de Lachès. Le fait que le courage puisse procéder d'une forme d'audace, comme Protagoras le soulignait¹⁷, signifie que le général se soucie moins de la valeur du savoir et de son efficacité *réelle* pour rendre un homme courageux, que de l'effet psychologique et apparent de sa

¹⁴ Ce débat contradictoire est la première manifestation de l'opposition entre *λόγος* et *ἔργον* qui selon M.J. O'Brien, « The Unity of the *Laches* » *Yale Classical Studies* 18, 1963, p. 133-147, structure la totalité du dialogue. Nicias milite en faveur de l'*ἐπιστήμη*, quand Lachès se présente de manière univoque comme un homme qui ne fait confiance qu'aux actes.

¹⁵ *Lachès*, 182c5-d2.

¹⁶ T. O. Buford, « Plato on the educational consultant », *loc. cit.*, minore complètement dans son analyse du prologue les discours de Lachès et de Nicias, qui font bien mention de l'*ἀνδρεία*. Cette vertu apparaît donc bien avant que Socrate décide qu'elle sera l'objet de l'entretien.

¹⁷ *Protagoras*, 350a-b.

possession. C'est ce que montre l'usage du réfléchi « αὐτοῦ » construit avec les deux comparatifs « plus audacieux et plus courageux » (θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρείότερον). D'où vient en effet ce surplus de courage et d'audace, sinon de l'opinion que l'individu se fait de l'effet que sa possession produit sur l'adversaire, et donc aussi sur lui-même ? C'est ce que Nicias affirme en recourant à l'adjectif « εὐσχημῶν » : le courage est une affaire de posture et de mise en scène. Devenir « plus audacieux et plus courageux que soi-même » signifie donc que le courage est l'effet conjugué d'un naturel, d'une technique, et de la conscience du regard d'autrui. Contrairement à ce que Nicias affirmera plus tard dans le dialogue, ce n'est pas le savoir pour lui-même qui rend courageux, mais bien une manière de l'exposer au regard¹⁸.

Contrairement à Nicias, Lachès refuse que l'apprentissage de l'hoplomachie soit d'une quelconque utilité. Après avoir pris à témoin les Lacédémoniens qui ne recourent pas à cette technique, et après avoir relaté l'exploit comique de Stésilas à la guerre, Lachès contredit Nicias en affirmant que la possession d'un savoir technique militaire ne saurait réellement influencer sur la nature de l'individu :

« Et à mon avis, si un lâche s'imaginait connaître cet objet d'étude (δειλός τις ὢν οἶοιτο αὐτὸ ἐπίσασθαι), il deviendrait plus téméraire par ce moyen (θρασύτερος ἂν δι' αὐτὸ γένοιτο οἷος ἦν), alors qu'un homme courageux (εἰ δὲ ἀνδρείος), comme il est épié de tous (φυλαττόμενος ἂν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων), encourrait de grands reproches (μεγάλας ἂν διαβολὰς ἴσχειν) s'il commettait la moindre petite faute. De fait, la prétention de maîtriser un savoir de ce genre suscite la jalousie (ἐπίφθορος γὰρ ἢ προσποίησις τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης), de sorte que si un homme ne se distingue pas étonnamment des autres sous le rapport de l'excellence (θαυμαστὸν ὅσον διαφέρει τῇ ἀρετῇ τῶν ἄλλων), il ne lui sera pas possible d'échapper au ridicule (τὸ καταγέλαστος) s'il affirme qu'il possède ce savoir. »¹⁹

Lachès fait du courage une qualité parcimonieusement accordée par les témoins réels d'actes courageux. Le lâche fera toujours preuve de sa lâcheté malgré des postures courageuses (ἐπιφανέστερος οἷος ἦν) et le courageux ne l'est que grâce à un effort constant pour soutenir sa réputation devant la sentinelle des regards d'autrui (φυλαττόμενος ἂν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων). L'excellence se révèle à l'occasion d'un « θαῦμα », d'un spectacle merveilleux et extraordinaire, emportant alors la conviction d'autrui. L'acte courageux se définit pour Lachès, de lui-même, sans qu'un discours ne soit nécessaire. Et la différence entre le courageux

¹⁸ M. Maiatsky, *Platon, Penseur du visuel*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 63-80, rend raison de la longueur du Prologue du *Lachès* en interrogeant le thème du « voir » et de l'« être vu » dans la constitution de la gloire et de la vertu.

¹⁹ *Lachès*, 184b3-c4.

et l'audacieux est pour Lachès plus grande que celle entre le maître d'armes et un poltron qui masque sa lâcheté par une apparence de savoir.

La vertu dont Nicias et Lachès tentent de trouver les maîtres pour les proposer à Lysimaque et Mélètos, est donc d'emblée associée au courage, et non à une autre vertu. Le prologue, ainsi que les deux discours des généraux, exposent ainsi une conception du courage intimement liée à un idéal héroïque, quand bien même cet idéal est réinvesti dans un contexte social et politique très différent.

Toute autre est la perspective de Socrate qui choisit de ne pas trancher dans le débat qui oppose Lachès à Nicias. Le fait que la vertu se reconnaisse par l'assentiment du plus grand nombre ou grâce à des émotions que suscitent les tragédiens et les auteurs de comédies ne préjuge pas de sa valeur morale réelle, en l'absence d'un expert. Or, Socrate propose à Lysimaque de procéder à un test de compétence des deux généraux, puisque ou bien ils sont eux-mêmes des experts dans le soin des âmes, ou bien ils connaissent des maîtres de vertu. Les deux généraux acceptent volontiers la procédure de mise à l'épreuve. Cependant, Socrate abandonne la question de l'expert et prétend poser une question plus originaire sur la vertu :

« Nicias et Lachès, nous devons accéder aux demandes de Lysimaque et de Mélèsias. Sans doute n'était-il pas mauvais que nous nous penchions sur des questions du genre de celles que nous avons entrepris d'examiner à l'instant, à savoir quels ont été nos maîtres pour une formation de ce genre et quels sont ceux que nous avons rendus meilleurs. Je crois toutefois qu'un autre type d'examen conduit au même but (εις τὸ αὐτὸν φέρει), tout en étant, sans doute, plus fondamental (σχεδὸν δέ τι καὶ μᾶλλον ἐξ ἀρχῆς εἶη ἄν). S'il se trouve que nous savons, à propos de quoi que ce soit, que la présence d'une chose en une autre rend meilleure celle où la première est présente, et si, en outre, nous sommes en mesure de rendre l'une présente en l'autre, il est évident que nous connaissons la chose même à propos de laquelle nous donnerions des conseils, notamment sur la manière de l'acquérir facilement et parfaitement. »²⁰

Socrate impose le recours à une définition de la vertu (190b7-c2), puis d'une « partie » de la vertu pour en faciliter l'examen (190c8-d1) ; enfin, Socrate choisit le « courage » comme champ d'investigation, puisque la démonstration d'hoplomachie, prétendant rendre plus courageux, l'y invite.

Socrate choisit donc de satisfaire les préoccupations des deux parents et des deux généraux en proposant d'examiner l'ἀρετή à travers une de ses « parties ». Mais pour Lysimaque, Mélètos, Lachès et Nicias, le courage constitue l'achèvement de la vertu pour un homme, et on pourrait presque reconnaître que cette

²⁰ *Lachès*, 189d4-e7.

vertu fait office de paradigme des autres vertus ; Socrate au contraire, lorsqu'il fait mention d'une « partie de la vertu », engage la discussion dans une brèche dans laquelle les deux généraux s'engouffrent, car les définitions de Lachès seront tantôt trop restrictive tantôt trop extensive, et celle de Nicias aboutira à faire d'une « partie » de la vertu, le courage, la vertu tout entière, si elle se définit comme un savoir²¹.

Il n'est pas nécessaire ici d'approfondir la signification de la priorité de la définition comme l'élément fondateur de l'intellectualisme socratique²². Il suffit de noter que Platon prend soin de présenter ce projet d'une définition de la vertu d'abord comme une manière de rompre avec l'inconscience de la valeur d'une norme exercée de manière immanente. En proposant d'abord l'arbitrage d'un expert, Socrate prévient contre la rapidité avec laquelle on confond une vertu et son apparence, en s'en remettant à une rhétorique édifiante ou à la démonstration illusoire d'une compétence en réalité inutile, l'hoplomachie ; c'est en cela que la définition de la vertu « revient au même » que le recours à l'arbitrage d'un expert. Mais la recherche d'une définition est aussi « plus fondamentale » : chercher une définition, c'est chercher à obtenir ce grâce à quoi l'expert est nommé expert, car l'expert l'est en vertu d'une connaissance de l'objet. Parvenir à définir, c'est donc devenir soi-même expert, et la fin du *Lachès* le rappelle sans ironie, lorsque Socrate appelle de ses vœux Lysimaque à poursuivre l'enquête dès l'aube. Mais suffit-il vraiment de savoir définir la nature de ce sur quoi on prétend être expert pour être un expert ? Ne faut-il pas « en outre » savoir produire ce que l'on connaît ? Être expert, c'est être en mesure de « rendre présent une chose en une autre pour qu'elle devienne meilleure ». La définition que cherche Socrate n'est assurément pas nominale, mais permet de *produire* la chose, le bien, ou la vertu. De même que le médecin est capable de rétablir, dans la mesure du possible, la vue chez autrui en sachant qu'elle est l'excellence de l'œil, de même, celui qui sait ce qu'est la vertu doit être capable, dans la mesure du possible, de la faire advenir chez autrui.

Le réquisit socratique d'une définition de la vertu pose néanmoins un problème, et l'analogie avec le

²¹ C'est le pari interprétatif de T. Penner, « What Laches and Nicias miss and whether Socrates thinks courage merely a part of virtue », *Ancient Philosophy* 12, 1992, p. 1-27. Pour l'auteur, on doit déduire des apories du *Lachès*, que Socrate rejette en fait la thèse selon laquelle le courage est une « partie » de la vertu, et défend la thèse, déjà discutée, dans le *Protagoras*, d'une unité de la vertu, dont les noms particuliers n'ont pourtant pas le même sens.

²² Sur la priorité de la définition, voir R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition, Oxford, Oxford University Press, 1953 ; T. H. Irwin, *Plato's Ethics, op.cit.*, p. 20-29 ; G. Vlastos, « What did Socrates understand by his « What is F » question », in Vlastos, G., *Platonic Studies, op. cit.*, ch. 19.

médecin (190a-b) laisse indéterminée une question importante concernant la spécificité d'un savoir « éthique ». Le patient que le médecin soigne n'a pas besoin de connaître la nature de la vue pour la recouvrer sous l'effet d'un traitement ; en est-il de même pour l'élève du maître de vertu ? Par ailleurs, le médecin n'a (en théorie) pas besoin de voir pour rétablir la vue chez un patient ; en va-t-il de même pour le maître de vertu ? En reformulant ces deux paradoxes, il semble que Socrate laisse ouverte à ce stade du dialogue la question suivante : un savoir est-il réellement une condition nécessaire pour être soi-même vertueux, et d'autre part le savoir est-il une condition suffisante pour être vertueux ?

Ce sont à ces deux paradoxes que répondent successivement l'entretien avec Lachès et celui avec Nicias.

1.2. Le courage comme fermeté de l'âme : Lachès et Socrate.

Dans quelle mesure le savoir est-il nécessaire pour être vertueux ?

Lorsque Lachès propose à Socrate une seconde définition du courage, le général choisit de mettre l'accent sur une dimension psychologique non-cognitive de cette vertu : c'est « une certaine fermeté de l'âme » (καρτερία τις τῆς ψυχῆς) (192b9).

Pour comprendre cette définition et son enjeu dans le dialogue, il faut rappeler tout d'abord que Lachès est un homme d'action²³ ; donner une définition du courage selon lui est une affaire purement nominale, qui doit refléter au plus près le caractère héroïque et singulier de l'action courageuse. La première définition qu'il propose en témoigne : loin d'avoir défini la δύναμις que Socrate attend, Lachès n'a fait que décrire une action singulière de manière édifiante. La seconde, pense-t-il, répond à ce qu'est le courage « dans tous les cas » (διὰ πάντων)²⁴, mais il avoue par la suite qu'il ne parvient pas à formuler le λόγος du courage et à dire ce qu'il est (μὴ συλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν)²⁵. La seconde définition en effet ne répond pas au réquisit socratique d'une définition capable d'exhiber les mécanismes de la production de ce qui est défini, et la raison en est qu'il considère le courage comme une disposition naturelle de l'âme, irréductible à une attitude propositionnelle. Lachès demeure semble-t-il arrêté à cette position, et l'exprime avec force

²³ M.J. O'Brien, « The Unity of the *Laches* », *loc. cit.*

²⁴ *Lachès*, 192c1.

²⁵ *Ibid.*, 194b3-4.

devant Nicias : « le savoir n'a rien à voir avec le courage » (χωρίς δήπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας)²⁶.

Que peut bien entendre Lachès par « καρτερία »²⁷ ? Le courage est pour Lachès la capacité qu'a une âme de résister à ce qui voudrait la détourner de son action et modifier son mouvement initial. Ainsi, la fermeté est « inertie » au sens où elle est une faculté passive d'endurance et une faculté active qui permet de surmonter l'obstacle pour achever le mouvement escompté. La καρτερία est une faculté non-cognitive proche de la force de la volonté²⁸, quelle que soit la décision prise ou la position adoptée. Elle est donc indépendante de tout calcul ou évaluation stratégique, et renvoie donc à la disposition d'une nature.

La définition n'est pas développée par Lachès, mais immédiatement modifiée par Socrate qui éprouve le besoin de qualifier cette énergie ambivalente en « réfléchie » et « irréfléchie ». Or, il est utile de considérer ce que Lachès déclare juste avant que l'examen sur le courage ne débute, au sujet des actes et des discours :

« En effet, lorsque j'entends discuter, au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier (περὶ ἀρετῆς διαλεγόμενου ἢ περὶ τινος σοφίας), un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient (ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει), je me réjouis sans mesure (χαίρω ὑπερφυῶς) de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie (πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι) qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli (μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι), celui qui produit le plus bel accord (ἁρμονίαν καλίστην ἡρμωσμένος), non pas sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans les faits sur sa propre vie (ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὐ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον), en faisant accorder ses paroles avec ses actes (σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα), selon le mode authentiquement dorien ; ce n'est pas le mode ionien, et pas non plus, je crois, le phrygien ou le lydien, mais c'est le seul qui soit vraiment grec. Le discours d'un tel homme me réjouit le cœur et fait croire à chacun que je suis un homme épris de discours, tant j'accueille avec enthousiasme les paroles qui viennent de lui ; mais l'homme dont le comportement est contraire à celui du

²⁶ *Ibid.*, 195a4.

²⁷ Contrairement à ce que la traduction par « fermeté » laisse entendre, l'adjectif « καρτερός » désigne toujours une qualité psychologique, proche de l'endurance. Le terme est fréquemment utilisé chez Homère pour qualifier la fermeté d'une résolution ou d'une position au combat : il s'agit de « tenir bon » devant un danger extérieur. C'est pourquoi la καρτερία est intimement associée au θυμός dans la tradition pré-platonicienne, et plus particulièrement chez Homère : le θυμός est à la fois la source d'action courageuse, il désigne alors proprement l'ardeur, et le siège de l'endurance et de la résistance. On trouve cinq occurrences du composé καρτερόθυμος chez Homère : *Il.*, V, 277, V, 806, XIII, 350, XIV, 512, et *Od.*, XXI, 215, et à quatre reprises chez Hésiode comme épithète : *Théogonie*, v.225, v.378, v. 476, v. 979.

²⁸ Le concept de καρτερία est proche de la notion d'ἐγκράτεια, qui pourrait être définie comme une « fermeté » à l'égard de soi-même. Dans les *Définitions*, le terme ἀνδρεία est justement défini par ce dernier : « ἐγκράτεια ψυχῆς πρὸς τὰ φοβερά καὶ δεινά » (413a11-b1) alors que l'adjectif καρτερός est lui utilisé pour désigner la résistance d'un mouvement : « ῥώμη καρτερικὴ πρὸς ἀρετήν » en 413b4.

précédent m'afflige, et ce d'autant plus qu'il donne l'impression de bien parler, et il est cause que je passe pour quelqu'un qui déteste les discours. »²⁹

Pour Lachès, la parole et le discours ne sont que des signes dont la valeur est relative à l'action qu'ils décrivent ; un λόγος sans ἔργον est vide de sens, et, semble-t-il, Lachès est misologue au point de penser qu'un éloge qui magnifie un acte non héroïque n'est pas un beau discours ; c'est l'acte qui donne la mesure de la parole, et non l'inverse.

Lachès emploie la métaphore du musicien pour caractériser l'accord entre le caractère et le discours. Il faut ici anticiper, et rappeler qu'au livre III de la *République*, Socrate emploie cette même métaphore du musicien achevé, de l'accord parfait réalisé non pas sur un instrument, mais dans son âme en ajustant deux naturels l'un avec l'autre, le θυμός et le naturel philosophe³⁰. Ce que Lachès évoque ici, c'est une corrélation entre les actes, ou encore une disposition naturelle ou un caractère, et son expression idoine. Ce que Socrate évoque dans la *République* avec la même métaphore n'est pas un accord d'entre-expression, mais une soumission du θυμός au naturel philosophe, qui doit donner la mesure de l'action. Le renversement est de taille puisque dans la *République* la définition du courage contient une forme non-cognitive de la résistance, mais la valeur de cette vertu est suspendue à un savoir qui la détermine.

Ce que Lachès dit de la relation entre λόγος et ἔργον éclaire le sens de la définition du courage comme fermeté de l'âme et la relation que le courage pourrait avoir avec le savoir.

Le fait de résister à l'ennemi et de tenir ferme son rang dépend d'une disposition psychologique intérieure : il s'agit de résister soi-même contre soi-même considéré comme un obstacle (le plaisir, la douleur). On peut sans doute être plus ou moins courageux selon le degré de résistance requis, mais en aucun cas le *sens* du rapport de forces n'a d'incidence, selon Lachès, sur le fait que l'acte (ἔργον), lui, est courageux. En un mot, résister, c'est être courageux, et céder, c'est être lâche. Ainsi, le savoir, comme il l'a affirmé avec force au sujet de l'hoplomachie, ne modifie en rien le caractère courageux ou non de l'action, mais seulement la manière dont le rapport de forces est modifié : le savoir ou la compétence n'est jamais qu'un moyen de particulariser l'action courageuse en certains types de situations, comme l'avait suggéré Socrate à propos du

²⁹ *Lachès*, 188c6-188e4.

³⁰ *Infra*, chap. VII, 2.1, p. 448 sq.

courage à l'égard des plaisirs et des peines, du courage politique, etc.³¹ Lachès affirme donc que le savoir n'est pas une condition de la vertu, et même que le savoir opacifie son éclat dans l'action.

La réfutation à laquelle Socrate se livre vise à montrer que c'est toujours en vertu d'un certain type de savoir que l'on juge l'action courageuse. La définition de Lachès n'est pas fautive, mais trop extensive. En lieu et place du courage, Lachès aurait-il défini le « genre » (fermeté) dont le courage serait une « espèce » ? C'est ce que Socrate suggère en proposant à Lachès d'affiner sa définition à l'aide d'un critère de différenciation spécifique, la φρόνησις. Sans doute le résultat escompté par Lachès est le suivant : le courage est une fermeté secondée par la réflexion (μετὰ φρονήσεως, 192c8) alors que la fermeté irréfléchie (ἡ μετ'ἀφροσύνης 192d1) coïncide avec la hardiesse et la persévérance entêtée (ἡ ἄφρων τόλμα τε καὶ καρτέρησις, 193d1). Pourtant ce critère ne fonctionne pas, puisque l'on compte aussi bien des cas de fermeté réfléchie qui ne sont pas du courage mais relèvent plutôt d'un calcul approfondi des risques encourus et sans enjeu éthique, et des cas de fermeté irréfléchie que l'on compte pour du courage. Par conséquent, ce même critère dont on espérait qu'il différencierait l'audace du courage, les confond tout au contraire³².

L.-A. Dorion affirme que l'enjeu de la réfutation de Lachès ne se comprend que relativement à la suite du dialogue : il s'agirait de distinguer deux types de savoir que Lachès confond, chacun déterminant la φρόνησις d'une manière différente : la réflexion peut renvoyer ou bien à une capacité technique – elle ne relève alors que d'un pur et simple calcul des chances, ou bien à un savoir éthique, assimilé à la σοφία, sachant hiérarchiser la valeur des risques encourus selon un critère moral. Ainsi Socrate ne considérerait pas vraiment comme des cas de folie les exemples de fermeté irréfléchie qu'il objecte à Lachès, car ils sont en réalité tout à fait réfléchis relativement à une valeur éthique, en dépit d'une situation sans issue³³. Pour Socrate, le courage serait bel et bien une « fermeté de l'âme, secondée par la réflexion », à condition de

³¹ Lachès, 191d-e.

³² Socrate procède dans sa démonstration schématiquement comme suit : *Prémisse 1* : le courage est une belle chose ; *Prémisse 2* : la fermeté secondée par la réflexion est une belle chose et est utile ; *Prémisse 3* : la fermeté irréfléchie est nuisible ; *Prémisse 4* : ce qui est nuisible n'est pas beau (le beau est utile) ; *Proposition 5* : la fermeté irréfléchie n'est pas du courage, en vertu de 1 et 4 ; *Proposition 6* : seule la fermeté réfléchie est du courage, en vertu de 1,4 et 5 ; *Proposition 7* : la fermeté réfléchie n'est pas nécessairement du courage (le financier, le médecin) ; *Prémisse 8* : moins le risque est grand, moins il y a de courage (le stratège) ; *Prémisse 9* : plus il y a connaissance, moins il y a de risque (le cavalier, les autres arts) ; *Prémisse 10* : plus la fermeté est grande dans le risque encouru, plus cette fermeté est irréfléchie (les plongeurs) (en vertu de 8 et 9) ; *Proposition 10* : la fermeté irréfléchie est du courage (en vertu de 8 et 10).

³³ L.-A. Dorion, Platon, *Lachès et Euthyphron*, op. cit., p. 50-52.

comprendre, comme par anticipation, que cette réflexion est le savoir du Bien de la *République*.

Cette hypothèse est tout à fait justifiée, mais elle doit être précisée. Car, si Socrate semble ne pas réfuter Lachès en acceptant à titre d'hypothèse que le courage est bien une certaine fermeté de l'âme³⁴, il le réfute pourtant totalement lorsqu'il montre que cette fermeté dépend tout entière d'un jugement de type cognitif. Car d'où vient cette fermeté dans l'âme ? L'objet de la réfutation va au-delà de la différenciation entre un savoir purement technique et un savoir éthique qui viendraient s'*adjoindre* à la fermeté de l'âme ; loin d'être un effet du naturel qu'un savoir même technique ne saurait modifier selon Lachès, la « fermeté de l'âme » doit au contraire être le *produit* d'un savoir. En d'autres termes, Socrate oppose une fin de non-recevoir à une conception non-cognitive du courage, non pas en partie, mais *en totalité*.

Reprenons en effet l'argument qui vise à réfuter Lachès. On peut accuser Socrate de jouer sur une ambiguïté du sens de « φρόνησις ». Si Lachès accepte facilement l'ajout par Socrate de « réfléchi » pour qualifier la fermeté de l'âme, c'est, comme il le rappelle par son accord dans la réfutation, parce que le courage est comme on l'a dit une forme de résistance à ses propres craintes devant les risques encourus : le courage implique donc une conscience du danger et du risque, et leur endurance, contrairement à l'audace ou à l'entêtement qui méprisent le risque et sont par conséquent des comportements eux-mêmes dangereux. « Φρόνησις » signifie alors, et c'est son sens le plus fréquent, « bon sens », par opposition à un comportement commis sous l'effet d'une colère ou d'un accès de folie. Mais lorsque Lachès accepte de dire que certains cas de fermeté irréfléchie sont du courage, Socrate a substitué à « φρόνησις » les termes « ἐπιστήμη » et « τέχνη ». Or, conformément à son premier discours, Lachès refuse de prêter au savoir une influence sur ce qu'est réellement le courage : si la possession d'informations ou d'une technique amoindrit objectivement les risques, cela ne change rien à la nature du courage qui demeure une résistance consciente à ses propres peurs. Et Lachès avait prévenu Nicias contre l'illusion psychologique selon laquelle un savoir rendait plus courageux, alors qu'il ne fait qu'occulter la conscience du danger et de ses propres craintes en rendant en réalité plus audacieux. Ce n'est donc pas que Lachès confond deux types de savoir, l'un éthique et l'autre technique ; il ne voit tout simplement pas de lien entre le fait d'avoir conscience des

³⁴ Les commentateurs s'accordent à reconnaître qu'une « partie » de la proposition de Lachès est juste pour la définition du courage, en se fondant surtout sur la reprise, dans la *République*, de ce même caractère pour définir la vertu des guerriers et des auxiliaires. Voir en premier lieu H. Bonitz, « Zur Erklärung des Dialog *Laches* », in *id.*, *Platonische Studien* (1886), Hildesheim, Olms, 1968, p. 210-216. Puis D.T. Devereux, « The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches* », *loc. cit.*, en particulier p. 774-777.

risques et de ses propres craintes, et le fait de les apaiser par la connaissance. Ce que Nicias présente comme un savoir éthique, Lachès continue, lui, de le considérer comme une disposition psychologique. La réfutation de Socrate consiste précisément à articuler en un paradoxe le fait qu'il puisse exister une vertu sans savoir, et le fait inverse qu'un savoir puisse ne pas produire une vertu.

Si cette hypothèse est juste, alors le passage qui clôt la réfutation de la seconde définition de Lachès s'éclaire :

« SOCRATE : - Veux-tu, dans ces conditions, que nous nous conformions à notre discours, sur un point à tout le moins ? LACHES : - Sur quel point et de quel discours ? SOCRATE . : - Celui qui nous exhorte à être fermes (Τῷ λόγῳ ὃς καρτερεῖν κελεύει). Si tu veux bien, nous aussi nous ferons preuve de persévérance et de fermeté dans cette recherche (ἐπιμεινόμεν τε καὶ καρτερήσωμεν), de peur que le courage lui-même n'ironise à nos dépens (ἵνα καὶ μὴ ἡμῶν αὐτῆ ἢ ἀνδρεία καταγελάσῃ) parce que nous ne partons pas courageusement à sa recherche (ὅτι οὐκ ἀνδρείως αὐτὴν ζητοῦμεν) – dans l'hypothèse où, sait-on jamais ? la fermeté est souvent synonyme de courage (εἰ ἄρα πολλάκις αὐτῆ ἢ καρτέρησις ἐστὶν ἀνδρεία). LACHES . : - Pour ma part, Socrate, je suis disposé à ne pas me retirer, et pourtant je n'ai pas l'habitude des discussions de ce genre (ἀήθης γ' εἰμι τῶν τοιούτων λόγων) ; mais un désir de victoire s'est emparé de moi relativement à ce qui a été dit (τίς με καὶ φιλονικία εἴληφεν πρὸς τὰ εἰρημένα), et vraiment j'enrage (ἀγανακτῶ) d'être à ce point incapable d'exprimer ce que je pense. Car il me semble que j'ai une conception de ce qu'est le courage, mais elle m'a tout à l'heure fait faux bon – comment ? je ne le sais pas –, si bien que je n'arrive pas à la saisir en une formule et à l'exprimer. »³⁵

L'exhortation à la fermeté dans l'enquête n'a pas le même sens pour Socrate et pour Lachès. Alors que Lachès tente de conformer son discours à ses actes, Socrate enjoint inversement à conformer ses actes à sa définition du courage. Pour Socrate, la fermeté est le produit d'un λόγος, ou plutôt d'une conviction, selon laquelle la possession du savoir du courage est un bien et produit dans l'individu cela même qui est recherché. Au demeurant c'est cette hypothèse même qui produit dans l'âme de l'individu la disposition que Lachès pense être du ressort d'un trait de caractère. Pour Lachès en revanche, nulle conviction intellectuelle ne guide sa persévérance. La fermeté de l'âme est enracinée dans une indignation envers soi (ἀγανακτῶ) que guide un « désir de victoire » (φιλονικία), et il semble que ce qu'il s'agit de vaincre, c'est le discours qui prétend qu'une certaine forme de savoir est à l'origine de l'action courageuse.

³⁵ *Lachès*, 193e8-194b4.

1.3. Le savoir produit-il le courage ? Nicias et Socrate.

À une conception du courage comme disposition psychologique défendue par Lachès succède dans la discussion une conception « intellectualiste » de la même vertu. La troisième définition du courage, formulée par Nicias, minore totalement la dimension de fermeté de l'âme et insiste au contraire sur son caractère exclusivement cognitif: « Le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν) »³⁶. L'interprétation de la définition de Nicias et de sa réfutation par Socrate est compliquée par le fait que le stratège se réclame explicitement d'une position que Socrate aurait défendue ailleurs ; la définition que Socrate donne du courage à la fin du *Protagoras* (349d-360e) est en effet identique à celle soutenue par Nicias dans le dialogue, et certains commentateurs s'appuient sur cet indice pour voir dans le *Lachès* une critique ou une correction de la position socratique dans le *Protagoras*³⁷. On peut supposer qu'il s'agit plutôt d'affiner, et non de corriger, le sens de l'intellectualisme socratique. La définition de Nicias et sa réfutation ont pour but de montrer que le courage ne saurait se réduire à une pure et simple cognition sans produire en même temps une attitude non-cognitive, celle de fermeté que décrivait précédemment Lachès.

Par opposition à Lachès, Nicias est comme on l'a vu, attaché au pôle du λόγος. Plusieurs indices textuels renvoient par ailleurs au personnage historique de Nicias, dont la superstition causa la défaite des Athéniens lors de l'expédition de Sicile, comme si justement c'était cette même fermeté qui manquait au stratège. La question que l'on doit poser à l'occasion de cette définition du courage comme connaissance est donc la suivante : un savoir réel peut-il ne pas produire la vertu correspondante ? On peut distinguer trois étapes dans la réfutation de la définition de Nicias.

Dans un premier temps (195b-d), Lachès objecte à Nicias que, dans le cas du courage, on ne peut dissocier le savoir de ce dont il est savoir : il est nécessaire pour une action courageuse que l'individu

³⁶ *Lachès*, 194e11-a1.

³⁷ D.T. Devereux, « The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches* », *loc. cit.* Pour l'hypothèse inverse, le *Lachès* est antérieur au *Protagoras*, voir C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues*, *op. cit.*

ressente de la crainte et/ou de la confiance en même temps qu'il sait ce qu'il doit craindre ou ce qui lui inspire confiance. Lachès reprend l'exemple du médecin que Socrate lui avait auparavant objecté : si le médecin sait ce qui est à craindre, il n'est pas pour autant courageux lorsqu'il administre un traitement ; le risque ne le concerne pas en propre et le savoir de ce qui est à craindre est dissocié de l'émotion de crainte elle-même, qui est le fait du patient³⁸. Lachès étend l'exemple à tous les arts et techniques, y compris celles qui concernent des objets inanimés. L'agriculteur par exemple sait ce qui est à craindre concernant ses récoltes, mais le mal qu'il craint pour ses récoltes n'est pas identique à celui devant lequel il devra se montrer courageux s'il les perd : dans un cas, la connaissance de ce qui est à craindre est identique à la technique elle-même, dans l'autre cas, le « savoir » dont il devra faire preuve sera celui de l'homme courageux devant l'adversité, la pauvreté, etc.³⁹. Nicias semble faire justement la différence : si le savoir du médecin se limite à ce qui est à craindre pour la santé, le savoir constitutif du courage sait hiérarchiser les biens et les maux ; tout savoir technique est suspendu quant à sa valeur à l'utilité réelle que lui confère le savoir du bien et du mal. Ainsi, rappelant un paradoxe bien connu, c'est la santé qui n'est pas souhaitable pour l'homme injuste, et la maladie qui n'est pas à craindre⁴⁰. Mais cette distinction entre deux types de savoir, l'un technique, et l'autre moral, répond-elle aux objections de Lachès ? Il ne semble pas.

Pour Lachès en effet, produire la distinction entre deux types de savoir ne change rien à l'affaire : quand bien même on posséderait le savoir d'un dieu, serait-on pour autant plus courageux (196a5-b2)? Lachès distingue ainsi dans ses objections systématiquement le possesseur du savoir et l'agent dans une situation qui requiert du courage : de même que ce n'est pas en tant qu'il est médecin que le médecin est courageux face à la maladie, de même ce n'est pas en tant que devin qu'on sait s'il vaut mieux vivre ou mourir. Autrement dit, le savoir du médecin, s'il est malade, lui sera-t-il vraiment utile pour surmonter ce qu'il craignait ? et la certitude de la mort aide-t-elle le devin à surmonter plus facilement l'épreuve ? Les objections de Lachès ne semblent donc pas avoir été réfutées par Nicias.

Une seconde étape de l'argumentation est franchie lorsque Socrate demande à Nicias qui possède le savoir propre au courage. Socrate reprend là où précisément Lachès s'arrête : si le courage est une attitude cognitive, et requiert pour être exercée la possession d'un savoir du bien et du mal, alors les animaux ne

³⁸ *Lachès*, 195b2-5.

³⁹ *Ibid.*, 195b7-c2.

⁴⁰ *Ibid.*, 195c9-d2.

peuvent être courageux⁴¹. Nicias profite de cette question pour différencier effectivement ce que Lachès avait échoué à distinguer, à savoir l'audace, la hardiesse et la témérité, du courage. La hardiesse est une absence de crainte (ἄφοβον καὶ μῶρον, 197a8) parce qu'elle est une inconscience (ὑπὸ ἀνοίας, 197a7 ; δι' ἀνοίαν 197b1) des valeurs pour lesquelles il vaut la peine de prendre des risques. Il y a une multitude de fins pour lesquelles on devient hardi ou audacieux (le gain, le désir de victoire, la reconnaissance sociale), il n'y en a qu'une pour laquelle on peut être appelé courageux, la vertu. Nicias vient donc apparemment d'avancer un argument décisif contre Lachès : la témérité est une inconscience des risques et des périls parce qu'elle est l'effet d'une absence de raisonnement téléologique (ἀπρομηθία, 197b4) ou d'une erreur dans la hiérarchisation des fins. Il suffit donc à Nicias de tirer de cette proposition la réciproque sur le courage afin de prouver qu'elle est une forme de connaissance téléologique (197c1).

Il convient de noter que Socrate n'a pas posé sa question sur le courage des bêtes sous la forme d'une objection, mais d'une précision. Or, cette précision de Nicias pourrait tout à fait rétablir la validité de la définition de Lachès, selon laquelle le courage est une « fermeté de l'âme » secondée par la réflexion : tous les exemples de « fermeté irréfléchie » dont Socrate faisait mention contre Lachès pourraient être réinterprétés à l'aide de la distinction entre un savoir technique et un savoir du bien et du mal. Socrate en effet ironise sur la réponse de Nicias : la distinction entre audace et courage est comparable selon lui à une distinction purement nominale, issue des méthodes de Prodicos, par l'intermédiaire de Damon⁴². Il faut donc continuer la réfutation de Nicias.

L'argument final du *Lachès* (197e-199e) pose un problème d'interprétation considérable, à commencer par l'identification de la thèse que Socrate veut réfuter⁴³. Les commentateurs penchent majoritairement pour l'idée selon laquelle Socrate voudrait démontrer que le courage n'est pas « la connaissance de ce qui inspire la crainte ou la confiance »⁴⁴ ; mais il est certain que la démonstration fait intervenir des prémisses qui indiquent que le but de Socrate est aussi de questionner le problème de l'unité

⁴¹ *Ibid.*, 196e1-9.

⁴² *Ibid.*, 197d1-5.

⁴³ Voir l'« Annexe » que L.-A. Dorion consacre à cette question dans son édition du *Lachès*, *op. cit.*, qui présente de manière très claire les enjeux du débat interprétatif, p. 171-178.

⁴⁴ À commencer par G. Vlastos, « The argument in *Laches* 197e ff. », in *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 266-269, accompagné de la note complémentaire p. 443-445.

des vertus⁴⁵. En tout état de cause, il faut noter que l'argument final de Socrate semble prendre une route absolument nouvelle. À première vue en effet, il ne s'agit plus de savoir si le courage relève d'une disposition cognitive ou non, mais, à supposer qu'elle est une disposition cognitive, si elle est ou non une partie de la vertu. En d'autres termes, les interprétations de l'argument final du *Lachès* semblent faire face à cette alternative : ou bien la réfutation de Socrate est une critique d'une interprétation possible de l'intellectualisme socratique, ou bien il est l'affirmation de la thèse socratique de l'unité de la vertu. Il n'est pas nécessaire pour l'objet de cette étude de prendre parti entre ces deux interprétations. On peut néanmoins essayer d'éclairer sous un autre jour l'argument final, en le rapportant à la question de savoir si le courage est réductible à une connaissance indépendante de l'idée de « fermeté ».

Selon Nicias, le courage est une connaissance de ce qui « inspire crainte ou confiance » ; et en 198b, Socrate donne cette définition de la crainte : une « anticipation d'un mal futur », réservant à la confiance le fait d'« anticiper ou bien ce qui n'est pas un mal, ou ce qui est un bien ». Or, dans la mesure où toute connaissance dans tel ou tel domaine est connaissance du bien et du mal, non pas seulement futur, mais aussi bien passé et présent, le courage n'est pas seulement connaissance prédictive, mais une connaissance du bien et du mal *en général*. Il en résulte que l'étendue de cette connaissance, proprement divine, désigne la totalité de la vertu. Donc, Nicias n'a pas défini le courage, mais la vertu tout entière, qui est connaissance du bien et du mal.

L'insuffisance de la définition de Nicias pourrait provenir d'un défaut d'analyse de ce que sont la crainte et la confiance, et de la manière dont ces deux « affections » déterminent une relation de la connaissance du bien et du mal à une situation future immédiate ou proche. En effet, Socrate définit bien, conformément à l'optique de Nicias (et conformément à la sienne propre) la crainte comme une « anticipation » ou une opinion projective, c'est-à-dire une attitude cognitive impliquant la reconnaissance du bien et du mal. Si on développe la définition par Socrate de ce que sont les choses terrifiantes et les choses qui inspirent confiance, on obtient : « les choses qui inspirent la crainte sont celles qui suscitent en l'âme de l'individu l'anticipation d'un mal ». La crainte par conséquent est ici entièrement réduite à une attitude propositionnelle, dans la mesure où son « effectivité » dépend de la reconnaissance d'un bien ou d'un mal

⁴⁵ C'est la position que défend T. Penner, « What Laches and Nicias miss – and whether Socrates thinks courage merely a part of virtue », *loc. cit.*

futur : la dimension de l'affect, si chère à Lachès, est absolument absente de cette définition de la crainte. Mais peut-on, comme le fait Socrate, identifier l'attitude propositionnelle *impliquée* dans l'expérience de crainte, avec la connaissance du bien et du mal qui la détermine ?⁴⁶ C'est ce que Nicias accepte, et c'est pourquoi il est réfuté : le courage ne peut pas être la connaissance du bien et du mal puisqu'il se confondrait alors avec la vertu en général ; et dire qu'il est « l'application » de la connaissance du bien et du mal relativement à un temps particulier, le futur, ne change rien, dès que la crainte et la confiance sont définis comme des attitudes propositionnelles.

Cette réfutation indique rétrospectivement que la présence d'affects (crainte ou confiance) et d'attitudes non-cognitives (fermeté de l'âme) sont indispensables pour penser le courage⁴⁷. Ce que Socrate donne comme une donnée psychologique – la crainte est l'anticipation d'un mal et par conséquent *est* une attitude cognitive – est le fruit d'un effort de l'âme sur elle-même lorsqu'elle tente de modérer ses affections irrationnelles par la connaissance qu'elle possède sur le bien et le mal. La crainte *implique* certes une attitude propositionnelle, mais ne saurait s'y réduire. En conclusion, le *Lachès* élabore à propos du courage un modèle rationnel de l'action vertueuse, même s'il aboutit à un ensemble d'apories. Socrate ne nie pas, face à Lachès, que le courage soit une certaine « disposition » de l'âme, mais le force à reconnaître que la réflexion est ce grâce à quoi l'action peut être nommée à proprement parler « courageuse » et non pas simplement « audacieuse » ou « hardie ». De même, face à Nicias, Socrate montre qu'à force d'intellectualiser la vertu de courage, c'est la spécificité de cette vertu qu'il remet en cause, risquant ainsi de la rendre inaccessible à celui qui veut l'acquérir ; ce n'est pas assez de dire que le courage doit procéder d'une connaissance, il faut rendre cette connaissance psychologiquement efficace.

⁴⁶ H. Bonitz, « Zur Erklärung des Dialog *Laches* », *loc. cit.*, p. 224-225 rappelle à ce propos que l'adjectif *θαρραλέος* désigne irréductiblement la qualité de ce qui est craint, et parce que c'est mal anticipé, et parce qu'il est craint, c'est-à-dire qu'on éprouve à son endroit l'affect de crainte.

⁴⁷ B. Manuwald, « Die Schlussaporie in Platons *Laches* », *Rheinische Museum*, 143, 2000, p. 179- 191 aboutit à la conclusion que les apories du *Lachès* tiennent justement au fait que la reconnaissance des fonctions psychiques non-rationnelles de la *République* est toujours différée dans l'entretien (voir en particulier p. 187- 191).

2. Comment s'adresser aux émotions ?

2.1. Socrate et les modèles de vertu.

À défaut d'une définition de la vertu, on doit en proposer des modèles⁴⁸. Un « modèle » éducatif est avant tout une figure de récit, un « personnage » à partir duquel le caractère de l'éduqué s'élabore, par le biais de cette μιμησις que Socrate paraît condamner comme mode d'énonciation. Rompu à la critique de la poésie dans la *République*, on considère le plus souvent que l'utilisation de ces symboles épiques que sont les héros est plus ornementale que structurelle dans les dialogues. On ne voit dans l'usage de ces figures héroïques qu'un sens allégorique. Pourtant, le trait saillant de l'éducation traditionnelle telle qu'elle est présentée dans les dialogues est celui qui consiste à sensibiliser à la vertu par l'exemplarité. La fréquentation d'un modèle, par contamination, produit des dispositions identiques. La figure du héros remplit ainsi la fonction du « modèle » dans l'éducation traditionnelle. S'adressant à la sensibilité de chacun, le modèle exerce une fonction de référence nominative de la vertu – tel héros incarnant telle vertu –, créant ainsi une communauté de valeurs. Protagoras dans son discours suivi fait abondamment mention de cette technique éducative, qui consiste à promouvoir des modèles de vertus par l'apprentissage des poèmes homériques : les *exempla* suscitent chez les enfants le désir d'imiter les héros, en associant chacune des situations rencontrées à un type vertueux qu'il convient de reproduire⁴⁹.

Mais que reproduit-on exactement en imitant un modèle ? A. Hobbs, s'inspirant des analyses de McIntyre sur la structure narrative de la personnalité, a clairement montré que le recours aux modèles éducatifs dans les dialogues de Platon avait pour fonction essentielle de produire dans l'âme de ceux qui imitent la

⁴⁸ Cette section part des analyses développées par Hobbs, A., *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 59-68, pour qui la notion de « role model » est centrale dans l'éducation platonicienne. Il faut compléter les travaux de A. Hobbs par l'ouvrage de R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, *op. cit.* dont le second chapitre présente une théorie d'ensemble sur l'imitation de personnages, appliquée aux chapitres suivants sur des dialogues particuliers.

⁴⁹ *Protagoras*, 325d7-326a4 : « Et quand après cela, ils l'envoient chez un maître, ce que par-dessus tout, et de beaucoup, ils recommandent à celui-ci, c'est de veiller à la bonne conduite de l'enfant (ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας τῶν παιδῶν), plutôt qu'à ses progrès pour lire et écrire, ou pour jouer de la cithare. Le maître y veille de son côté, et, quand l'enfant, cette fois, a bien appris à lire et qu'il doit comprendre désormais ce qu'il lit, comme précédemment il comprenait la parole, il fait faire à ses élèves, assis sur leurs bancs, connaissance avec les poèmes de bons poètes ; il les oblige à les apprendre par cœur, car ils contiennent nombre de maximes utiles à retenir (ἐν οἷς πολλὰ μὲν νουθητήσεις ἔνεισιν), nombre d'exemples développés (πολλὰ δὲ διέξοδοι), sans parler des louanges données aux hommes de valeur du passé et de leur glorification (καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν), dans le dessin que, par émulation, l'enfant les imite et qu'il ait le désir de leur ressembler (ἵνα ὁ παῖς ζῆλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι) ».

structure même des modèles, par le biais des gestes et des paroles, produisant en eux intelligibilité et grâce :

« Le sujet éthique peut apparaître désormais comme un personnage qui construit en même temps qu'il participe à un tout *narratif*, et notamment si le modèle imité provient d'une fiction, d'une légende ou d'un mythe. De plus, l'idée selon laquelle les modèles peuvent nous aider à la fois à percevoir et à produire une structure dans nos vies peut évidemment aussi être utilisée pour renforcer cette conception de la vie comme récit, dont l'esthétique peut être évaluée. (...) La structure, après tout, peut produire non seulement de l'intelligibilité, mais aussi de la grâce »⁵⁰.

Dans les dialogues socratiques, ce recours à ce moyen éducatif traditionnel est fortement critiqué. La raison en est que les images des héros, selon Socrate, ne sont efficaces que grâce à une sensibilité pré-rationnelle aveugle à la valeur éthique réelle de ces modèles. Ce qui est critiqué dans l'usage des modèles éducatifs, c'est moins le mécanisme de diffusion, qui sera repris dans la *République*, que l'effet produit dans l'âme de celui qui imite : il n'existe aucun moyen pour celui qui imite de reconnaître la valeur éthique d'un modèle en dehors des cadres narratifs desquels il est issu ; en ce sens, recourir aux modèles éducatifs, c'est aussi produire les moyens de pérenniser l'ignorance dans l'âme. Cependant, force est de constater que Socrate lui-même fonctionne comme un de ces modèles éducatifs.

On montrera tout d'abord comment dans l'*Hippias Mineur* le prétexte de la supériorité d'Achille sur Ulysse introduit directement le problème de la manière de s'adresser aux émotions de l'auditoire. Ensuite, comme en contrepoint, on verra comment Platon présente le personnage de Socrate comme un héros ironique, détournant la fonction du modèle éducatif traditionnel, et représentant pourtant un idéal de vertu.

2.1.1 *L'insuffisance des typologies héroïques.*

Parmi les héros mentionnés dans les dialogues, deux attirent particulièrement l'attention : Achille et Ulysse. En effet, s'il y a une figure héroïque que semble préférer Socrate dans les Dialogues, c'est bien celle d'Ulysse, auquel il réfère volontiers, auquel il s'identifie parfois. Mais cette rémanence de la figure d'Ulysse s'assortit d'une disgrâce majeure : c'est au détriment de la figure d'Achille, véritable repoussoir dans la *République*, que « l'homme aux mille tours » apparaît vainqueur du point de vue de la vertu. Dans

⁵⁰ A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., p. 66-67 (je traduis).

les dialogues antérieurs à la *République*, les deux figures antithétiques d'Achille et d'Ulysse sont en compétition. Cette opposition constitue le prétexte de l'*Hippias Mineur*, et c'est sur cette base que l'antithèse ressurgit, dans l'*Apologie*, dans le *Banquet*, et plus discrètement dans des dialogues comme le *Charmide*, le *Lachès* ou le *Protagoras*. Dans presque tous les cas, la traditionnelle supériorité d'Achille sur Ulysse est renversée, de manière radicale, en une victoire de l'intelligence d'Ulysse sur la violence spontanée d'Achille. Alors qu'Achille est la figure même de la bravoure vertueuse dans l'épopée, il apparaît sans exception comme un naturel hybride et colérique, incontinent, et sert d'exemplification à la figure de l'orgueilleux éperdu d'honneurs vains ; Ulysse au contraire, alors que sa *μητις* dans l'épopée le rend irrémédiablement duplice, devient un symbole de la modération, et constitue même une forme d'idéal socratique au sens où il se rapproche d'un modèle rationnel de l'action.

On doit tout d'abord rappeler quelques traits de la relation entre Achille et Ulysse dans l'épopée, afin de comprendre relativement à quel problème cette querelle est reconstruite dans les dialogues de Platon.

Pendant la guerre de Troie, Ulysse et Achille auraient eu une querelle mais qui n'est relatée à aucun moment dans l'*Iliade* ; dans l'*Odyssée* en revanche, Démodokos, l'aède des Phéaciens, évoque cette querelle en en faisant le début de son chant, relatant les « discours terribles » (*ἐκπάγλοις' ἐπέεσι*) des deux héros⁵¹. Selon G. Nagy, la fonction de ce rappel de la querelle est de mettre en concurrence le renom d'Achille et celui, plus bancal, d'Ulysse⁵². En d'autres termes, si le *κλέος* d'Ulysse ne peut rivaliser avec celui d'Achille dans l'*Iliade*, l'*Odyssée* montre comment l'exploit d'Achille se plie devant ce qu'acquiert Ulysse : un renom et un retour. Cette querelle latente structure une opposition plus systématique des deux héros, relativement à leur caractère et à leur disposition psychique. Deux passages permettent ainsi de les opposer directement.

Le premier, bien connu, est l'épisode de l'Ambassade (*Il.* IX, 182-668), celui-là même auquel Hippias fait

⁵¹ *Od.*, VIII, 72-82. De nombreuses hypothèses ont été proposées sur l'existence de cette querelle, certains pensant à un pastiche de la querelle de l'*Iliade* entre Achille et Agamemnon, d'autres défendant l'existence de cet épisode dans les *Cypria*. Pour un exposé des termes du débat, voir G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens, La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Le Seuil, 1994 (1979), p. 37-47. G. Nagy pense quant à lui à rapprocher cette querelle à l'épisode de l'Ambassade, *Il.* IX, 182-668.

⁵² *Ibid.*, p. 46-47.

référence, dans *Hippias Mineur*, pour défendre la probité d'Achille contre la fourberie d'Ulysse⁵³. Les deux héros s'opposent précisément pour les raisons qu'Hippias évoque : Ulysse se définit par sa μῆτις venant implorer la force d'Achille en flattant son orgueil par le catalogue des cadeaux que lui offrira Agamemnon, et Achille au contraire se distingue par une certaine franchise. Dans l'*Odyssée*, Ulysse parvient à se substituer à l'aède pour relater son histoire, sachant combien son renom dépend de cette substitution des rôles sociaux. On connaît la postérité de ce passage dans le commentaire qu'en fait Antisthène, qui fait d'Ulysse un σοφός pour savoir adapter son discours à son auditoire⁵⁴.

Le second passage se situe lors de l'épisode dit de la « Réconciliation » (*Il.* XIX, 40-281), durant lequel Ulysse tente de tempérer l'ardeur d'Achille et demande de satisfaire la faim des troupes avant de partir au combat (v.145-237). Achille refuse et oppose au sens pratique d'Ulysse le devoir de deuil qui le lie à Patrocle, et qui interdit l'absorption de nourriture avant d'avoir vengé le mort, et avant les honneurs funèbres. Suivant les analyses de P. Pucci⁵⁵, on a affaire à une opposition entre deux principes d'action : le noble Achille se distingue par son θυμός, dont l'ardeur lui commande de ne se nourrir que du sang d'Hector ; Ulysse, comme rivé à la nécessité du ventre, constitue de manière amphibolique une figure de la sagesse pratique, mais également une caricature ironique de l'idéal épique, ramenant le θυμός à un principe alimentaire : l'estomac (γαστήρ)⁵⁶. Ce passage présente ainsi deux héros dont les principes d'actions, sans être antithétiques, sont radicalement différents : Achille est certes le héros de l'honneur, et dont la générosité envers Patrocle ne se mesure qu'à l'aune d'une privation qui équivaut à un don de soi, tandis qu'Ulysse est le héros de la maîtrise de soi et de l'endurance⁵⁷.

Il est hasardeux de dresser une typologie de caractère là où précisément la complexité de ces deux figures ne laisse aucune prise à la classification. On peut dire qu'Achille n'obéit qu'à son θυμός, et, quitte à le perdre,

⁵³ *Hippias mineur*, 365a1-b2, citant *Il.*, IX, 308-313, avec quelques modifications. Pour une étude globale des références homériques dans les Dialogues de Platon, voir J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (1949).

⁵⁴ F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Scientia Verlag Aalen, 1968 (1860-1881), II, p. 277-278.

⁵⁵ P. Pucci, *Ulysse Polutropos, Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, Presses Universitaires du Septentrion, 1995, en particulier les chapitre 14 et 15.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 240. Pucci montre que l'ironie homérique agit particulièrement à l'endroit d'Ulysse, qui à la fois incarne le héros épique par excellence, et parfois le met comme à distance, abandonnant temporairement les valeurs traditionnelles de l'honneur, p. 224 sq.

⁵⁷ Pour une analyse des épithètes des deux héros, voir T.A. Edwards, *Achilles in the Odyssey*, Beiträge zur Klassischen Philologie, H. 171, Königstein, Verlag Anton Hain, 1985.

préfère devancer paradoxalement la mort pour acquérir ce que son θυμός désire : le κλέος ; et qu'Ulysse au contraire pourrait bien être accusé d'obéir à son ventre, trahissant par là ce que les élégiaques et les tragiques dénonceront sous le terme de φιλοψυχία⁵⁸, un attachement lâche et sans honneur à la vie. Mais cette typologie simpliste est réversible dans l'épopée : la colère d'Achille, qui émane de son θυμός est bien un exemple d'ὑβρίς et d'impudence ; ce θυμός qui prétend remplir les obligations relatives à l'honneur entre parfois en contradiction avec les règles de l'éthique⁵⁹. Ulysse au contraire est caractérisé plusieurs fois par la supériorité de son esprit sur son « cœur »⁶⁰. La « modération » d'Ulysse tient semble-t-il à sa faculté de maîtriser son impulsion première, et à sa capacité à détourner par des « plans » la fin d'une action ou d'un discours⁶¹. Il y a donc bien une tension constitutive dans le comportement des deux héros : tous deux sont à la limite du système éthique qu'on a trop souvent voulu réduire à un ensemble rigide de conventions compétitives et coopératives. Or, l'éthique est précisément en crise, parce qu'à chacune des actions intempestives ou blâmables des deux héros correspond une revendication tout à fait en accord avec l'idéal épique. Ulysse et Achille sont deux héros dont l'excellence n'est pas sans ambiguïté. Ainsi, opposer comme le fait le père d'Eudicos dans *Hippias mineur*⁶², l'*Iliade* et l'*Odyssée*, à travers ses deux figures, revient à extrapoler les tensions internes à l'épopée. Quelle est la fonction de cette extrapolation ? C'est à cette question que s'attache précisément l'*Hippias mineur*.

Peu de dialogues thématisent le rôle des héros comme modèles de vertus à l'exception de l'*Hippias mineur*. Le débat éthique qui constitue le court dialogue *Hippias mineur* a très souvent été lu d'un point de vue exclusivement « socratique », dans sa double signification réfutatif et aporétique. L'intérêt principal du dialogue résiderait ainsi pour la majeure partie des commentateurs en la manière dont le savoir technique et pratique, compris comme une δύναμις, est indissociable d'un savoir proprement éthique. La

⁵⁸ Ce terme est utilisé notamment dans le fr. 10 de Tyrtée, et fréquemment chez Euripide : *Hécube*, v.315 et 348 ; *Les Héraclides*, v.518 et 533 ; *Iphigénie à Aulis*, v. 1385.

⁵⁹ En témoigne le jugement d'Apollon sur Achille, *Il.* XXIV, 40-44, qui affirme qu'Achille n'a ni φρένες ni νόημα, que seul son θυμός agit de manière violente et sauvage, et qu'il ignore pitié (ἔλεον) et respect (αἰδώς).

⁶⁰ Par exemple *Il.* XIX, 216-219, où Ulysse déclare surpasser Achille en intelligence, quand il serait inférieur en force. De même, dans l'épisode de la Dolonie, Diomède déclare préférer Ulysse pour l'accompagner, parce que son θυμός se distingue de tous les autres grâce à son νοός (242-247).

⁶¹ Tirésias lui donne justement dans la première Nékyia l'obligation de retenir son θυμός et celui de ses compagnons (*Od.* XI, 105). Voir au sujet de la ruse d'Ulysse, qui s'oppose à sa force perdue depuis son retour de Troie, P. Pucci, *op. cit.*, p. 201 sq.

⁶² *Hippias mineur*, 363a6-c2.

conclusion jugée « immorale » à laquelle les deux interlocuteurs parviennent – à savoir que seul l'homme bon commet l'injustice volontairement – marque ainsi la béance inacceptable entre un savoir technico-pratique et un savoir éthique et ses conditions de réalisation. Cependant, il convient de replacer le débat qui oppose Socrate à Hippias dans le contexte du dialogue. Le sophiste vient de prononcer une conférence sur les mérites respectifs d'Achille et d'Ulysse. Le contexte réel de l'*Hippias mineur* n'est donc pas simplement éthique, mais bien politique et pédagogique, puisque la lecture et l'interprétation du poème est le premier outil pédagogique de diffusion de la norme et de l'éducation à la sensibilité au beau et au honteux. Aussi la question de Socrate concernant la valeur comparée d'Achille et d'Ulysse n'est-elle pas seulement le prétexte à une simple « démonstration » de la part d'Hippias : elle est également le moyen de questionner la valeur pédagogique et politique de l'usage du discours édifiant⁶³.

Hippias vient de donner une « conférence » (ἐπιδειξάμενος, 363a2), dans laquelle on retrouve les principales caractéristiques du style épideictique (éloge (συνεπαινεῖς 363a1), blâme, et l'assentiment de l'auditoire sur le discours (εἰ τί σοι μὴ καλῶς δοκεῖ εἰρηκέναι, 363a3)). Socrate veut donc questionner Hippias sur l'objet de sa conférence. Or les questions auxquelles Hippias veut bien se prêter ne sont pas comprises par le sophiste comme l'occasion d'un entretien philosophique, mais bien comme la continuation du discours épideictique⁶⁴. Parce que le discours épideictique qui affirme quelque chose au sujet du beau ou du bon est valide tant qu'il est encore jugé « beau » par son auditoire, la question supplémentaire de Socrate est une aubaine pour Hippias : le discours suivi sert donc instamment le discours épideictique dans sa vocation persuasive et parénétiq. Tels les porchers demandant un signe supplémentaire pour reconnaître Ulysse, l'auditoire met le discours à l'épreuve afin de prolonger par la « conviction » (πίστις) le charme d'un éloge. Il y a donc, et c'est coutume dans les dialogues socratiques, une ambiguïté sur la manière dont l'interlocuteur comprend la question de Socrate. Pour l'interlocuteur, le

⁶³ Pour cette interprétation, voir l'article lumineux de M.W. Blundell, « Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1992, suppl. vol., p. 131-172 et le chapitre 3 (p. 113-164) de son livre (M. Blondell) *The Play of Character in Plato's Dialogues, op. cit.*, qui le complète.

⁶⁴ En effet, Hippias rappelle en acquiesçant à la proposition d'Eudicos que le sujet des questions est le même, qu'il a fait l'objet d'une préparation par son auteur, et que ces questions n'ont pas d'autre but que de conforter la validité du discours (363d1-4 : « παρέχω ἑμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἂν τις βούληται ὧν ἂν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ἦ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις ἔρωτῆ » (je me mets à disposition de tous, en discutant sur l'un des sujets sur lesquels on veut m'interroger, parmi ceux que j'ai préparés pour faire une conférence, puis en répondant à qui veut me poser des questions.))

« dialogue » n'est que l'occasion de développer le discours épideictique⁶⁵. Il y a une incompréhension de la part d'Hippias au sujet des réquisits et des fins de la « diatribe philosophique », qui, plus qu'une forme de discours, se présente dans ce dialogue comme le désamorçage de la rhétorique de l'émotion⁶⁶.

Socrate interroge Hippias sur la valeur et la différence des deux héros, Achille et Ulysse : « lequel des deux vaut mieux, et sous quel rapport (κατὰ τί) ? » (364b4-5). La question porte évidemment sur la différence de l'excellence, qui est « une », prétendument possédée par les deux héros, qu'il faut donc différencier (διέκρινες) (364c2). Socrate demande ainsi de trancher ce qui se donne dans le discours d'Hippias comme une typologie constituée par des types ou des caractères. La question semble paraître absurde, ou « facile » à Hippias, tout simplement parce que la réponse lui semble être contenue dans l'épopée. Juger la valeur des personnages indépendamment de leur fonction dans l'épopée, c'est trahir l'esprit même d'Homère. Hippias ne répond donc pas directement à la question socratique, mais recourt à l'énumération des épithètes traditionnelles d'Achille, de Nestor, et d'Ulysse : « Homère a fait d'Achille le meilleur (ἄριστον) de ceux qui s'en allèrent à Troie, de Nestor le plus sage (σοφώτατον), et d'Ulysse le plus divers (πολυτροπώτατον). »⁶⁷

On trouve dans cette réponse une occasion de différencier la nature du discours d'Hippias de ceux, plus prosaïques, de l'opinion commune. Les commentateurs s'accordent pour affirmer qu'Hippias défend une thèse commune sur l'*Iliade* et l'*Odyssée*, lorsqu'il affirme la supériorité morale d'Achille sur Ulysse. Pourtant, cette simplicité est apparente. En effet, Socrate souligne, et c'est peut-être la raison de son étonnement, qu'il a entendu maintes fois⁶⁸ le père d'Eudicos soutenir la supériorité d'Achille sur Ulysse, en comprenant l'*Iliade* et l'*Odyssée* comme leur éloge respectif⁶⁹. Cette précision n'est pas anodine, puisqu'elle a pour effet de ranger aux rangs des τοποί l'éloge auquel Hippias vient de procéder. Mais précisément, il semble que l'ἐπιδείξις d'Hippias vise tout autre chose que le reflet de l'opinion commune : il s'agit paradoxalement de faire d'Achille le « meilleur des Achéens » tout en s'effaçant derrière la puissance du discours qui le fait être « meilleur » qu'Ulysse. En d'autres termes, ce qui fait la singularité de la position

⁶⁵ *Hippias mineur*, 364c3-4 : ἐθέλω ἔτι σαφέστερον ἢ τότε διελθεῖν ἅ λέγω καὶ περὶ τούτων καὶ ἄλλων, (je veux bien développer encore plus clairement que tout à l'heure mon discours sur eux comme sur d'autres).

⁶⁶ Sur cette question, voir M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 13-55.

⁶⁷ *Hippias mineur*, 364c4-7.

⁶⁸ *Ibid.*, 363b2 : ἦκουσον.

⁶⁹ Le père d'Eudicos confond en effet la valeur des poèmes avec les héros qu'ils glorifient (363b1-5).

d'Hippias n'est pas l'originalité de sa défense d'Achille, mais le hiatus qui sépare l'objet de son éloge et sa propre position de « sophiste », qui l'apparente lui-même davantage à Ulysse⁷⁰.

Hippias ne révèle pas une différence essentielle, mais plutôt un effet de contraste. Hippias commence par éviter une confrontation directe entre Achille et Ulysse en faisant porter la différence non seulement sur le degré de la valeur concernée relativement aux autres hommes (les guerriers de Troie), mais aussi sur le type de vertu. Aussi le triptyque Achille-Nestor-Ulysse doit-il servir de fond sur lequel la différence se fera visible. Hippias joue sur le terme « ἄριστος » puisqu'il est à la fois égal aux deux autres superlatifs, comme s'il s'agissait d'une vertu particulière, et pourtant dépasse la vertu d'Ulysse, laissant Nestor et sa sagesse hors compétition. Le discours d'Hippias, qui semble excéder le cadre normatif de l'épopée, se situe en réalité à l'intérieur même de la production poétique d'Homère, et son « explication » acquiert la même valeur performative en promouvant la valeur d'un héros au détriment d'un autre. Achille est donc « l'homme le plus simple, le plus vrai », tout simplement parce qu'il le dit⁷¹, et que telle est sa fonction dans l'épopée. L'explication d'Hippias devient subrepticement un discours édifiant, tout comme l'est l'épopée. La question n'est donc pas de savoir si Achille est *supérieur* à Ulysse absolument parlant, ou inversement, mais de rendre sensible une différence entre deux conduites qui fonctionnent comme des paradigmes éducatifs d'ensemble.

Ce n'est assurément pas le type de différence que Socrate attend dans l'explication d'Hippias. La question de Socrate interroge la valeur des deux héros, non pas en tant qu'ils sont des personnages fonctionnels, mais comme des hommes dont l'action doit se juger en vertu d'un critère qui est celui de la reconnaissance d'une puissance ou d'un savoir⁷². Socrate brise ainsi dans son questionnement les rouages mêmes de l'épopée, en

⁷⁰ M.W. Blundell, « Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor* », *loc. cit.*, « For he [Hippias] is not just a sophistic Homerist and representative of Homeric education, but emerges as himself a Homeric figure in the most dubious sense. His most obvious Homeric counterpart is Odysseus *polutropos*, who turns out to be a more appropriate sophistic ancestor than the wise old Nestor whom Hippias originally proposed as a paradigm of *sophia*. But the intellectual failure of Hippias *polutropos*, in particular his inability to use his Odyssean skills in defence of his intuitive judgements, calls into question the intrinsic value of those skills. » (p. 166).

⁷¹ C'est pourquoi Hippias en 364e7-365b6, à la question de Socrate qui lui demande d'expliquer l'épithète d'Ulysse, cite le passage de l'Ambassade où se confrontent la simplicité et la véridicité d'Achille et la duplicité et la fausseté d'Ulysse. Et Hippias de préciser immédiatement qu'Homère lui-même veut révéler la fausseté d'Ulysse dans les paroles d'Achille.

⁷² La figure de Nestor, dont Hippias dit qu'il est le plus « sage », présente et égale dans les deux épopées par ailleurs, est naturellement évincée par la question socratique. Car c'est bien en vertu d'une certaine σοφία que seront jugés les deux héros. Je

interrogeant non pas la fonction des héros, mais bien leur valeur réelle, indépendamment de la performance poétique qui consiste à rendre le récit édifiant. Socrate ne dément pas la valeur pédagogique de l'épopée, mais montre la dangerosité de son mode d'énonciation qui obligatoirement fait passer Ulysse comme un fourbe au regard d'Achille, faisant de ce dernier le modèle incontestable de la vertu. Or, refuse-t-on cette performance du discours poétique, comme Socrate le fait dans *Hippias Mineur*, Achille peut bien paraître tour à tour identique à Ulysse (369b3-7), puis plus trompeur (369d1-370e4), et enfin simplement plus rustre (371e4-5). Si l'on rompt avec le mode d'énonciation épique, l'excellence des héros laisse éclater les contradictions qui font le jeu de Socrate. La désublimation des héros engage ainsi un pas vers une approche psychologisante de ces modèles éducatifs, au détriment d'une approche immédiatement édifiante.

En un sens, *Hippias mineur* affirme la nécessité, jamais contestée par Socrate, de recourir à des modèles éducatifs qui marquent les caractères des auditeurs. Mais il pose également la difficulté suivante : comment, tout en conservant une typologie des caractères vertueux, permettre au caractère d'évoluer à travers ces types selon la situation donnée ? Comment, en d'autres termes, et pour reprendre la terminologie socratique, lier différentes « δύνάμεις » sans précisément les figer en des types incommunicables ? On le voit, il ne s'agit pas de se priver d'un outil pédagogique essentiel, le recours à l'exemple et au modèle, qui sont en un sens des « maîtres de vertus », mais de questionner les modalités d'apprentissage de la vertu. Impressionner la sensibilité par des types revient en effet à distinguer des vertus particulières que seul le savoir parvient à relier. Il faut donc, paradoxalement, trouver un maître de vertu incarnant non pas des types de vertus, mais *la* vertu, grâce précisément à son savoir. C'est la fonction de Socrate, qui dans les dialogues se substitue « ironiquement » aux héros de l'épopée.

me range ici à l'interprétation d'ensemble de J.-F. Balaudé (« Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias mineur* ? », in Giannantoni, G. et Narcy, M. (a cura di), *Lezioni Socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 259-277.) « Pour Socrate, il s'agit clairement de contester une position qui comprend la valeur morale en termes de caractère. La mise en question du caractère se fait par un travail sur la notion complémentaire et neutre de *dunamis*. La *dunamis* selon Hippias dépend, je l'ai dit, du caractère, mais on peut aussi montrer qu'elle relève d'un savoir ; et c'est cela qui importe à Socrate. La thèse que Socrate conteste est ainsi que le principe de la moralité se trouverait dans une *dunamis* relevant d'un caractère, ce qui lui apparaît inconséquent. ».

2.1.2 Le « modèle » socratique.

Le mythe de Socrate que Platon construit est d'une remarquable complexité. Inclassable et étrange (ἄτοπος), Socrate l'est sur tous les points. Il n'en demeure pas moins une sorte de « héros » cristallisant toutes les vertus. Mais le personnage de Socrate constitue un modèle de vertu en un sens bien particulier. Car s'il apparaît comme le tenant d'une théorie intellectualiste de la vertu, son inscience est apparemment contradictoire avec sa propre vertu. Pourtant, ses interlocuteurs sont unanimes, et en particulier pour son courage. Comment dès lors peut-on faire de Socrate un modèle de vertu, alors même qu'il déclare se trouver dans l'aporie avec ses interlocuteurs à l'occasion de ses réfutations ?⁷³

Afin de le saisir, on peut tout d'abord commencer par examiner les passages où Socrate lui-même fait référence aux deux héros précités, Achille et Ulysse, afin de voir en quoi il diffère d'eux.

Des deux héros, Achille et Ulysse, Socrate semble sans conteste préférer le second. Dans *Hippias Mineur*, Socrate accentue la violence incontinent d'Achille, et minore sa prétendue probité. De même dans le *Protagoras*, Socrate, après s'être identifié à Ulysse visitant les ombres de l'Hadès que sont les sophistes dans la cour de Callias (315b9-315c8), en appelle à la résistance du Scamandre et du Simoïs devant la fureur d'Achille (339e6-340a5) qui renvoie semble-t-il à Protagoras. Dans le *Banquet*, Achille reçoit pourtant un éloge qui édifie même les dieux. Dans le discours inaugural de Phèdre, il apparaît comme le parangon de la générosité gratuite, magnifique, et profuse. Aimé de Patrocle, il choisit de manière hyperbolique de suivre sa mort, dépassant même le sacrifice d'Alceste, et évidemment le suicide orgueilleux d'Orphée (179e-180b). Mais l'éloge de Phèdre est renversé dans un passage du discours de Diotime, qui réduit le sacrifice d'Achille, en jouant même de ses propres termes, à une quête orgueilleuse de son immortelle gloire⁷⁴. À Ulysse Socrate réserve un accueil plus favorable. Dans le *Banquet*, et comme en réponse au discours de Phèdre, Alcibiade compare Socrate à Ulysse (220b-c) lors de la bataille de Potidée pour son courage. Son endurance l'emporte en valeur sur la force brutale d'Achille, comparable à celle d'un

⁷³ T.H. Irwin, *Plato's Ethics*, op. cit., p. 28-29.

⁷⁴ Le *Banquet*, 208c-e. Diotime fait clairement référence à *Il.* IX, 415-416, où Achille expose à l'Ambassade son double destin : ou bien périr sans gloire loin de Troie, ou bien tomber sous les murs de Troie en échappant pourtant à la mort par son renom (κλέος ἀφθιτον). Le terme ἀλογός qui est employé par Diotime annonce ainsi la caractérisation du θυμός du philotime au livre VIII de la *République* en 550b.

Brasidas (221c).

En réalité, et c'est en cela qu'il demeure inclassable (ἄτοπος), Socrate ne peut être identifié ni à l'un des héros plutôt qu'à l'autre, car les renversements sont constants et l'ironie toujours présente.

Dans *Hippias Mineur*, Socrate s'identifie presque à Ulysse. À partir de 372b, Socrate fait l'apologie de son inscience, après avoir montré à Hippias qu'Ulysse est plus vertueux qu'Achille :

« Seulement j'ai un avantage merveilleux, et c'est ce qui me sauve : je ne rougis pas de me faire instruire (οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μαθάνων), j'interroge, et je sais le meilleur gré à ceux qui me répondent (καὶ χάριν πολλὴν ἔχω τῷ ἀποκρινομένῳ) ; jamais je n'ai été ingrat envers aucun d'eux ; jamais je n'ai nié ce que je devais à qui m'a instruit ; jamais je n'ai prétendu avoir inventé ce qu'on m'a enseigné. »⁷⁵

Ce passage fait mention, chose remarquable, de deux émotions archaïques au fondement du modèle de vertu précédemment décrit : l'αἰσχύνη et la χάρις. On peut expliquer ce passage en renvoyant à *Lachès*, 201b2-3 ; dans ce passage en effet, Socrate achève le dialogue avec la même citation de l'*Odyssée* XVII, 347 qu'il avait utilisée pour réfuter Charmide⁷⁶, et qui met en scène Ulysse déguisé en mendiant, apostrophant Antinoos en déclarant : « La « réserve » (αἰδώς) ne sied pas au mendiant »⁷⁷.

« Si dans nos entretiens de tout à l'heure je m'étais révélé savant, et que ceux-ci avaient fait preuve d'ignorance, il serait légitime que ce soit d'abord et avant tout moi que l'on convie à cette tâche ; mais dans les faits, nous étions tous pareillement dans l'embarras. Pourquoi, dans ces conditions accorderait-on la préférence à tel ou tel d'entre nous ? Non seulement est que personne ne mérite d'être choisi. Mais les choses étant ce qu'elles sont, examinez le conseil que je m'apprête à vous donner. Ce que je dis, mes amis – et aucune de mes paroles ne sera divulguée à l'extérieur – c'est que nous devons chercher tous ensemble, en ne ménageant ni notre argent ni quoi que ce soit d'autre, le meilleur maître possible, d'abord pour nous-mêmes – car nous en avons grand besoin ! – ensuite pour les jeunes. Mais que nous permettions de rester dans l'état où nous sommes présentement, cela je me refuse à le conseiller. Et si l'on se moque de nous parce que nous croyons, à notre âge, qu'il vaut la peine de fréquenter des maîtres d'école, il me semble que nous devons appeler Homère à notre rescousse, lui qui a dit : « la pudeur n'est pas indiquée pour l'homme dans le besoin ». Envoyons donc promener ceux qui trouveraient quelque chose à dire et que notre projet commun soit de prendre soin de nous-mêmes et des jeunes ».

Jouant de l'analogie entre la nourriture et de la matière que constituerait le savoir, Socrate transfigure la

⁷⁵ *Hippias mineur*, 372c2-7.

⁷⁶ Sur le sens de cette citation, *supra* p. 115 sq.

⁷⁷ Pour une étude de ce passage chez Homère, voir P. Pucci, *op. cit.* p. 227-230.

fonction de l'αἰδώς en suspendant sa valeur à la vérité, dans la forme dialoguée⁷⁸. Socrate impudent, presque cynique, ne l'est à l'en croire que relativement à des simulacres de situations qui n'exigent plus le respect que relativement à un code rigide et désormais obsolète. Car l'ἀναιδεία socratique masque de manière certaine une « réserve » dégagée de l'idéologie épique. De la même manière, la χάρις dont Socrate témoigne envers ses interlocuteurs ne se réduit pas à un échange qu'il considère lui-même comme un jeu de dons calculés, semblable à un commerce d'armes ou de mets⁷⁹. La figure d'Ulysse mendiant est donc comme sublimée par Socrate qui en accentue le caractère ironique : si Ulysse ne cesse de répéter que c'est le ventre qui est source de toute conduite humaine, il n'en demeure pas moins que ce « désir » peut prendre un certain sens, celui du savoir, dont la positivité ne se mesure pas en quantité de plein et de vide, mais en un mouvement qui est celui de la faim. La nescience de Socrate constitue le fond de la positivité de sa disposition psychique envers la philosophie.

Mais l'identification de Socrate à Ulysse a sa limite. Dans l'*Apologie*, ce n'est pas Ulysse, mais Achille qui est appelé à la barre :

« C'est que le vrai principe, Athéniens, le voici. Quiconque occupe un poste, - qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef, - a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur. »⁸⁰

L'adage guerrier qui consiste à ne jamais désertir son poste est un lieu commun de l'idéologie homérique et de la poésie élégiaque. Mais Socrate fait plus ici, puisqu'il détourne le lieu commun dans une autre perspective : la guerre devient une métaphore de la conquête du soin de l'âme, l'honneur qu'on en tire est proportionnel à la valeur qu'on donne à son âme. En cela, Socrate ressemble bien à un Achille, dont il fait un véritable modèle⁸¹, qui ne se laisse fléchir par aucune raison qui contredit la valeur qu'il accorde à la

⁷⁸ Par exemple en *République* 595b-c, Socrate déclare : « Il faut que je le dise, même si l'affection et le respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère me font hésiter à parler. (...) Mais le respect pour un homme ne doit pas passer avant le respect pour la vérité et donc, je l'ai dit, il faut parler ».

⁷⁹ *Supra*, p. 148 sq. Dans le livre I de la *République*, Socrate ironise avec Thrasymaque sur l'échange de don que constituent les discours, en les réduisant métaphoriquement à une glotonnerie. Voir particulièrement 338a2, 338b5, puis plus loin en 351c6 et c7, 352b3, et b5-6.

⁸⁰ *Apologie*, 28d5-9.

⁸¹ *Ibid.*, 28b3-d4. Voir également *République* 516d5-6.

mort de Patrocle. Socrate *connait* bien quelques vérités éthiques⁸², mais ses connaissances ne sont pas définitionnelles et ne comptent que pour des convictions morales ; elles sont certes étayées par une entreprise de rationalisation de ce qui est bien et mal, mais tout en demeurant en-deçà d'une connaissance véritable.

Socrate joue donc aux héros sans jamais pouvoir être enfermé par un κλέος archaïque⁸³. C'est dans le *Phédon* que la figure de Socrate apparaît comme la plus atopique, comme le rappelle Phédon lorsqu'il rapporte à Échécrate comment tous ceux qui entouraient Socrate à sa mort étaient mus par une affection curieuse :

« Pour ma part, tandis que j'étais présent auprès de lui, je ressentais des choses très étonnantes (θαυμάσια ἔπαθον): d'un côté, ce n'était pas de la pitié (ἔλεος) qui me venait, comme lorsqu'on assiste à la mort d'un homme qui vous est cher. Car cet homme était manifestement heureux (εὐδαιμόνων), Échécrate, à en juger d'après son attitude et son langage (καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων) – tant il montrait de fermeté (ἀδεῶς) et de noblesse (γενναίως) en quittant la vie ; à tel point qu'il me donnait l'impression, lui qui pourtant s'en allait chez Hadès, de ne pas s'y rendre sans un privilège divin, et bien plus, de devoir, une fois arrivé là-bas, y trouver un bonheur tel que jamais on en a connu ! Pour toutes ces raisons, rien qui ressemblât le moins du monde à de la pitié ne me venait, comme on eût pu l'attendre de la part de qui assiste à un malheur. Je n'éprouvais cependant pas non plus un plaisir (ἡδονή) semblable à celui que je prenais lorsque, comme nous en avons l'habitude, nous étions plongés dans de la philosophie – car telle était bien la nature des discours que nous échangeions. Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant (ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρήν), mélange inhabituel où entrait certes du plaisir, mais aussi de la douleur (καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης) quand me revenait à l'esprit (ἐνθυμουμένῳ) que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant (τοτὲ μὲν γελῶντες), parfois pleurant (ἐνίοτε δὲ δακρύνοντες), mais celui d'entre nous qui poussait les choses à l'extrême (διαφερόντως), c'était Apollodore (je pense que tu connais le personnage, et sa manière). – *Évidemment*. – Eh bien si lui était complètement submergé par ses émotions, j'avoue que j'étais moi-même très agité (ἐτεταράγμην), et les autres aussi. »⁸⁴

Pour sûr le sentiment de Phédon est étrange : tout prédispose Socrate à jouer malgré lui le personnage d'une tragédie et à provoquer chez ses compagnons la pitié et la compassion. Or, ce n'est pas l'attitude de Socrate qui contredit cette pitié, car il a bien toutes les qualités du héros d'endurance (ἀδεῶς et γενναίως),

⁸² G. Vlastos, « Plato's Disavowal of Knowledge », in *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ch. 3.

⁸³ Sur cette question, voir R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, *op. cit.*, en particulier p. 67-80. Que Socrate ne constitue pas un « modèle » semblable à ceux des héros de l'épopée ne signifie pas pour autant qu'il n'est pas un « paradigme » de vertu (*Apologie*, 23b1 : « ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος ») : sur l'imitabilité de Socrate, voir p. 85-88.

⁸⁴ *Phédon*, 58e1-59b4.

mais bien plutôt le fait que cette énergie soit tout entière soumise à la joie de mourir. La peine entre donc en alternance avec la joie déjà expérimentée de l'entretien philosophique. L'affection (πάθος) ressentie n'est donc pas une, mais deux, et le mélange de joie et de peine ne signifie pas pour autant que Phédon expérimente le sentiment mêlé du spectateur de tragédie. En témoigne l'attitude d'Apollodore qui oscille entre deux excès, plaisir et peine s'excluant absolument et de manière spectaculaire, sans jamais se mêler. C'est le caractère atopique de Socrate qui réussit à provoquer l'étrangeté de la combinaison de plaisir et de peine⁸⁵.

En quoi Socrate se démarque-t-il des héros homérique ? Sans doute en ce qu'il ne peut par définition constituer un modèle figé. L'exemplarité de Socrate ne consiste donc pas en *ce qu'il a fait*, mais dans la manière dont il *pense ce qu'il fait*. Ce ne peut être *lui* mais sa *relation* à sa propre âme qui détermine un désir d'imitation. La réfutation socratique est donc toujours aussi une exhortation à prendre soin de soi et de la vertu. Socrate est donc bien un « héros », mais qui ne se laisse pas enfermer dans une typologie des caractères. Parce qu'il tient aussi bien d'Ulysse qu'Achille, étouffant ainsi la querelle entre deux formes opposées de vertus, Socrate constitue un modèle ironique, dont le renom (κλέος) tient réellement de sa προθυμία à philosopher.

En conclusion, les modèles de vertu ne peuvent, dans les dialogues socratiques, constituer un critère de justification de l'action, ni de sa valeur. En neutralisant la relation mimétique spontanée que l'interlocuteur entretient avec un modèle de vertu, Socrate parvient à questionner le sens et la valeur des émotions morales traditionnelles. Ce qu'on vient de décrire appartient néanmoins à un niveau « littéraire » ou « dramatique » du dialogue ; il convient donc d'analyser le moyen proprement « philosophique » que Socrate met en œuvre pour faire se questionner son interlocuteur au cours de la discussion : ce moyen est la « réfutation » (ἐλεγχος).

⁸⁵ Est-ce à dire, comme M. Dixsaut, que le plaisir et la douleur de Phédon sont « purs » au sens où sont purs, selon le *Philèbe*, le plaisir ou la douleur qui naît de la réflexion, et non pas l'un de l'autre ? Cela est vrai, mais à condition de préciser que le verbe qui indique que Phédon est envahi par la douleur est « ἐνθυμέομαι », façon de dire que la tragédie n'est pas loin, et qu'elle n'est évitée que par la joie atopique de Socrate. La douleur n'est pas propice à la réflexion (60a-b). Sur le sentiment de Phédon, voir M. Dixsaut, Platon, *Phédon*, Paris, Gallimard, 1991, p. 72.

2.2. Le sens de la honte et le paradoxe de l'ἔλεγχος dans le *Gorgias*.

Ce qu'il est convenu d'appeler « réfutation » (ἔλεγχος) recouvre en réalité une multiplicité d'acceptions. L'ἔλεγχος est un procédé judiciaire qui consiste à réfuter un adversaire en administrant une preuve, grâce à un témoin ou à un discours vraisemblable. Plus généralement, l'ἔλεγχος désigne une « épreuve » ou un « test ». L'usage socratique de ce procédé a été abondamment commenté⁸⁶, et il suffit d'en rappeler les principaux traits. L'ἔλεγχος est d'abord et avant tout un « examen » dont la fin est la vérité, de type éthique. En ce sens, l'ἔλεγχος n'est pas un procédé réductible à un exercice logique éristique indifférent à la fin de l'échange verbal : montrer à l'interlocuteur qu'il existe un désaccord entre ce qu'il dit et ce qu'il pense en réalité ; l'ἔλεγχος possède une dimension que Vlastos a nommée « existentielle », dans la mesure où ce procédé interroge les interlocuteurs sur la meilleure manière de mener leur vie, et les somme d'accorder leurs opinions avec leurs actes. Par ailleurs, L.-A. Dorion a montré que dans l'*Apologie de Socrate*, l'ἔλεγχος était intimement associé à une enquête interrogative inconnue de la procédure judiciaire, cette enquête reposant dès lors sur un postulat de sincérité des interlocuteurs⁸⁷. Cela montre à quel point l'ἔλεγχος socratique ne doit pas être compris comme une « méthode » qui n'a en vue que la validité de l'enchaînement des propositions entre elles : il est surtout un procédé attentif à la valeur que les interlocuteurs portent à leur propre croyances et opinions, attentif à leur engagement, véritable ou feint, dans ces valeurs⁸⁸. Car l'ἔλεγχος désigne dans la tradition aussi bien le processus d'enquête que son résultat, la honte ou l'humiliation⁸⁹. En d'autres termes, une discussion ou une réfutation engage l'honneur même des interlocuteurs. Mais le discrédit qui résulte de la réfutation peut valoir plus pour lui-même que pour le motif pour lequel on est discrédité ; la réfutation est vécue alors comme une « défiguration » et le sentiment de honte est l'expression même d'une « blessure ». En effet, l'ἔλεγχος fait se lever deux types

⁸⁶ Voir l'article classique de G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *loc. cit.* Un recueil d'articles a récemment refait le point sur l'interprétation vlastosienne de l'*elenchus* : G.A. Scott, (ed.), *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002. Pour un résumé des débats interprétatifs, voir l'introduction de Scott (p. 1-16, en particulier p. 2-7).

⁸⁷ L.-A. Dorion, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue Philosophique de Louvain* 88, 1990, p. 311-344.

⁸⁸ G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *loc. cit.*, p. 42-43 et 54-61. Malgré le caractère analytique de son analyse de l'*elenchus*, il faut reconnaître à G. Vlastos d'avoir insisté sur son caractère « personnel ».

⁸⁹ On consultera l'article complet de J.H. Leshner, « Parmenidean *Elenchos* », in G.A. Scott, *Does Socrates Have a Method ?*, *op. cit.*, p. 19-35.

d'émotions chez les interlocuteurs de Socrate : la honte ou la colère, dont on a vu qu'elles ont le θυμός pour siège dans la tradition pré-platonicienne et dans la *République*. À ces deux émotions s'oppose la reconnaissance dont témoigne l'interlocuteur idéal⁹⁰. Mais dans les dialogues socratiques, l'ἔλεγχος est rarement éprouvé de bonne grâce, et seul Socrate se dit prêt à témoigner de sa gratitude s'il se faisait réfuter⁹¹. L'ἔλεγχος a parfois pour fonction d'humilier l'interlocuteur, tout en lui faisant idéalement prendre conscience grâce à cette humiliation qu'il doit prendre soin de lui-même. Dans tous les cas, il est évident que l'émotion ressentie à la suite de la réfutation détermine en partie sa réussite, son utilité, du moins son efficacité. C'est pourquoi on a raison de considérer que le rôle des émotions dans l'usage de l'ἔλεγχος est considérable : l'ἔλεγχος en appelle systématiquement au sens de la honte des interlocuteurs comme un révélateur de leur implication dans un système de valeurs⁹².

Mais la honte provoquée par l'ἔλεγχος est-elle de même nature que celle, plus commune, qui consiste en un souci du regard d'autrui ? Dans les dialogues, une majeure partie des occurrences des termes signifiant la honte (αἰδώς et αἰσχύνη) relève semble-t-il d'un usage presque rhétorique, appelant l'individu qu'on exhorte à la honte à modérer ses propos ou à demeurer dans les limites de la décence. C'est le terme αἰσχύνη qui est le plus souvent utilisé pour désigner une réaction présente ou anticipée devant ce qui est jugé « honteux » ou « laid » (αἰσχρός). La honte peut ne signaler rien de plus qu'une connaissance des règles d'usages, de politesse, de mœurs. Par ailleurs, la honte désigne également cette réserve timide dont fait preuve Charmide, et plus généralement l'individu inhibé par un sentiment de respect qui lui impose le silence⁹³. En ce sens, la honte semble pouvoir être ressentie indépendamment de toute forme de conscience « morale » : on peut désirer quelque chose et ressentir de la honte non pas à le désirer, mais simplement à

⁹⁰ Socrate en dresse le portrait dans le *Théétète*, en 168a, auquel Théétète répond (161a), et dans le *Sophiste*, 230b-d.

⁹¹ *Gorgias*, 458a3-b1 ; ironiquement en 470c6-8.

⁹² R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, *op. cit.*, insiste sur le caractère personnel de l'*elenchos* mais comprend les émotions de honte et de colère essentiellement comme des obstacles (ch. 2) ; ainsi, c'est prioritairement la logique de l'argumentation qui est analysée par Robinson, au détriment de son effet sur l'interlocuteur. C.H. Kahn, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, p. 75-121, a en un sens ouvert la voie à une interprétation plus attentive au rôle des émotions dans le processus de l'*elenchos*. Il est suivi par R. McKim, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », in Griswold, C., (ed.), *Platonic Writings / Platonic Readings*, New-York, Routledge, 1988, p. 34-48, et par F. Renaud, « Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchos in the *Lysis* », in Scott, G.A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, *op. cit.*, p. 183-198. Une analyse récente de J. Moss, « Shame, Pleasure and the Divided Soul », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 2005, démontre que le rôle de la honte dans le *Gorgias* préfigure la division tripartite de l'âme dans la *République*.

⁹³ *Gorgias*, 455c8.

le dire⁹⁴. Il est donc important de distinguer deux niveaux du sens de la honte : un premier niveau renvoie à une intériorisation des mœurs d'une communauté ; un second niveau de ce sentiment est celui qui apparaît à l'occasion des réfutations socratiques : la honte qu'il y a pour un interlocuteur à être réfuté, montrant par là son infériorité et sa faiblesse. L'ἔλεγχος, en provoquant la honte, est donc bien une épreuve « de vérité », au sens où il révèle ce en quoi l'interlocuteur croit. Et cependant, cette fonction de l'ἔλεγχος est toute négative : Socrate ne fait que révéler la soumission puissante de l'interlocuteur à des valeurs qu'il n'examine pas ; il faut en outre faire jouer le sentiment de honte dans un autre sens : l'interlocuteur réfuté doit avoir honte de lui-même, c'est-à-dire expérimenter un désaccord entre ce qu'il dit et ce qu'il pense, ou entre ce qu'il dit et pense et ce qu'il fait. La honte comme effet de l'intériorisation de la norme, et la honte plus essentielle qui met le soi en face de ses propres contradictions sont ainsi mises en balance dans l'ἔλεγχος. Il existe donc deux significations de la honte, et un passage de l'*Apologie* en témoigne. Socrate en appelle en effet à la honte lorsqu'il prévient les juges du déshonneur qu'ils encourent à être réfutés par lui :

« Pour ne pas rougir (μὴ αἰσχυθῆναι) en effet de s'attendre à recevoir de moi, sur l'heure, un démenti flagrant (ὅτι ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται) une fois qu'il sera avéré que je ne possède pas le moindre talent de parole, il faut qu'il y ait chez eux totale incapacité de rougir de rien (αὐτῶν ἀναισχυτότατον εἶναι) »⁹⁵

L'ironie est éclatante : réfuter les juges, c'est essentiellement leur faire honte quant à leur propre incapacité ; et les accuser d'impudence, c'est aussi démentir leur compétence en matière de justice. Cette double accusation, d'incompétence et d'impudence, met donc en balance deux sens de l'αἰσχύνη : en un premier sens, il s'agit seulement de la convenance dont doit témoigner chaque citoyen, comme chacun dans le mythe de Protagoras doit faire preuve d'αἰδώς et de δική ; mais en un second sens, la honte désigne pour Socrate un rapport à soi qui commande chacun à éprouver sa compétence à l'aune de sa capacité à répondre de sa connaissance, par l'intermédiaire de la réfutation.

La relation de l'ἔλεγχος au sens de la honte constitue un élément dramatique fondamental du

⁹⁴ C'est par exemple la honte d'Hippocrate à déclarer qu'il voudrait à son tour devenir sophiste, cédant à l'opinion athénienne sur « ces gens-là », alors que son désir est bel et bien tourné vers la sophistique comme moyen d'acquérir du pouvoir (*Protagoras*, 312a5).

⁹⁵ *Apologie*, 17b1-5.

Gorgias, où les interlocuteurs sont systématiquement réfutés par un appel au sens de la honte⁹⁶. Comme l'ont montré plusieurs commentateurs, c'est dans le *Gorgias* qu'on peut estimer que Platon examine la valeur morale potentielle du sentiment de honte, en associant progressivement dans l'argumentation les deux niveaux du sens de la honte que l'on vient de mentionner.

Dans tout le dialogue, l'*αἰσχύνη* est associée à l'*ἔλεγχος* comme un de ses effets, voire comme son enjeu. Être réfuté, c'est subir la honte publique d'un démenti⁹⁷. Cette honte constitue d'autant plus un enjeu de la discussion que Gorgias, puis Polos, se targuent de maîtriser l'instrument qui leur permet justement de ne pas être réfuté, la rhétorique. Calliclès enfin prête à Socrate l'intention perverse de prendre plaisir à réfuter ses adversaires en leur faisant honte. Mais l'*αἰσχύνη* apparaît également dans le dialogue comme un outil dont se sert Socrate pour révéler des croyances profondes : Socrate fait appel au sens de la honte des interlocuteurs afin d'éprouver leurs propres convictions. C'est Polos qui le premier accuse Gorgias de céder à la convenance, préférant ainsi la honte d'avoir été réfuté que d'avoir pu soutenir une proposition provoquant l'indignation, à savoir que l'orateur ne devait pas nécessairement connaître le juste, le beau, et le bien. C'est ensuite Calliclès qui accuse Polos d'avoir cédé à la même convenance, n'osant pas soutenir que le « honteux » ne laissait pas d'être plaisant ; une fois encore, Polos préférerait selon Calliclès subir la honte du démenti que de défendre ce dont il reste persuadé. Calliclès conclut :

« Donc, bien sûr, si on a honte, si on n'ose pas dire ce qu'on pense (*ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἄπερ νοεῖ*), on est forcé de se contredire (*ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν*). Voilà, c'est cela que tu as fini par comprendre, et tu t'en sers avec mauvaise foi (*κακουργεῖς*) dans les discussions »⁹⁸.

Calliclès énonce ainsi ce qu'il pense être un des rouages de l'efficacité de la réfutation : Socrate joue à mettre en balance la honte qu'il y a à violer certaines règles tacites de bienséance et de convenance, et la honte qu'il y a à se faire réfuter. Calliclès a raison, Socrate semble bien utiliser le sentiment de honte comme un outil psychologique permettant de réfuter son adversaire, à tel point que certains

⁹⁶ C.H. Kahn, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *loc. cit.* Ajoutons que c'est dans le *Gorgias* que l'on trouve le plus d'occurrences des termes dérivés de la racine **-αἰσχ.* (84 au total, contre 54 pour le *Banquet* ou pour la *République*). Seul *Les Lois* en compte autant.

⁹⁷ Polos a déchu dans l'estime de Calliclès : « Et quant à moi, Polos m'a déçu (*οὐκ ἄγαμαι Πῶλον*) quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus honteux que de la subir ». (482d7-8).

⁹⁸ *Ibid.*, 482e6-483a3.

commentateurs croient trouver en cet instrument le fondement de la validité des réfutations⁹⁹. Socrate accepte volontiers l'interprétation de Calliclès d'ailleurs, en déclarant que ses précédents interlocuteurs cèdent trop facilement à un défaut de franchise, pour gratifier ensuite Calliclès de cette qualité liée à son courage.

« Mais [Gorgias et Polos] n'ont pas assez de franchise (ένδεεστέρω παρρησίας), ils éprouvent trop de honte (αἰσχυντηλοτέρω) – en tout cas plus qu'il ne faudrait. Quelle autre explication donner ? Ils en sont arrivés l'un après l'autre à être tellement gênés (τοσοῦτον αἰσχύνης ἐληλύθατον) que, à cause de cette honte (διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι) qu'ils ressentait, chacun d'eux a eu l'audace (τολμᾶ) de dire le contraire de ce qu'ils avaient dit, et cela en présence d'un public nombreux et à propos des questions les plus fondamentales qui soient. »¹⁰⁰

Platon dans le *Gorgias* réussit effectivement à théoriser la fonction morale de la honte en faisant se confronter deux types de honte : la honte de l'opprobre publique, et la honte issue de la réfutation. Le fait que le même sentiment se porte sur des objets distincts, soi-même relativement au regard d'autrui d'une part, et soi-même relativement à soi-même ou à la vérité d'autre part, produit ainsi une forme de conflit psychique, révélant un désaccord fondamental entre ce que l'on dit croire, et ce que *tous les hommes en réalité croient* (474b2-5 et 475e3-5). Le fait de théoriser la fonction morale de la honte n'implique pourtant pas nécessairement le fait de lui attribuer une valeur morale positive. Au contraire, il semble que le *Gorgias* insiste surtout sur l'ambivalence constitutive du sentiment de honte : en même temps qu'il révèle un attachement à ce qui est considéré comme bon, il risque cependant de faire obstacle à une rationalisation des mobiles de l'action.

Je propose ici de distinguer deux fonctions du sens de la honte dans l'*elenchos* socratique, en m'appuyant sur une analyse du *Gorgias*. Une première fonction peut être appelé « ironique » : elle consiste à révéler par le biais de l'*elenchos* une différence entre un sens de la honte « commun », superficiel et renvoyant à l'énonciation d'une simple règle d'usage, et un sens de la honte plus profond, qui détermine la sensibilité morale de l'interlocuteur. Cette différenciation cependant n'est qu'« ironique », dans la mesure où

⁹⁹ C'est par exemple l'hypothèse de R. McKim, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », *loc. cit.* À propos de Socrate, McKim déclare : « His method is therefore psychological, not logical – not to argue them into believing it but to maneuver them into acknowledging that, deep down, they have believed it all along. (...) His chief weapon in this psychological warfare is not logic but *shame* » (p. 37).

¹⁰⁰ *Gorgias*, 487b1-5. Socrate joue comme le remarque L. Robin dans sa traduction (p. 1302, p. 431.n.1), sur ce que Calliclès considère comme une antithèse entre τολμη et αἰσχύνη, faisant du premier un effet du second.

l'*elenchos* échoue psychologiquement à convaincre l'interlocuteur qui accepte cependant logiquement les conclusions de la réfutation. C'est ce qui arrive dans le *Gorgias* lorsque Socrate réfute Polos, qui demeure non convaincu.

Une seconde fonction du sens de la honte pourrait être appelé « pédagogique » : en faisant se lever un conflit psychique dont les termes sont la honte d'être réfuté d'une part, et la honte due à la sensibilité à certaines valeurs morales, l'*elenchos* a pour vocation de faire du sens de la honte le levier d'une réflexion sur le bien-fondé des valeurs auxquelles on croit spontanément : en ayant honte de soi-même, ce sont aussi les valeurs auxquelles on est sensible qui sont questionnées, la honte commune à leur égard étant comme désamorcée. Cette fonction du sens de la honte est cependant problématique : elle est à l'œuvre chez les interlocuteurs qui empêchent l'achèvement de l'*elenchos* et dont la honte finit par se retourner en une forme de colère à l'endroit de la réflexion, à l'instar de Calliclès.

2.2.1 Un usage « ironique » du sens de la honte.

C'est Polos qui le premier révèle le lien entre l'*elenchos* et le sens de la honte, puisqu'il accuse Socrate d'avoir réfuté Gorgias à cause d'une concession due à la bienséance. Gorgias a eu « honte » (ἡσχύνθη, 461b5) de dire que l'orateur ne devait pas nécessairement connaître en quoi consiste le juste, le beau et le bien pour être tout puissant dans sa cité¹⁰¹. Certes Gorgias s'est dit prêt à se faire réfuter de bon gré, et Socrate avait prévenu Gorgias que le but de l'*elenchos* n'était pas de gagner mais bien d'examiner ce qu'est la rhétorique¹⁰². Polos, comme Calliclès, accusent Socrate de prendre plaisir à réfuter ses interlocuteurs en les humiliant, la honte issue de la réfutation apparaissant plus honteuse selon eux que la honte de contredire l'opinion commune : Gorgias préférerait donc subir l'*elenchos* plutôt que de contrevenir à une règle de bienséance qui est aussi la condition de l'exercice de son art.

Pourquoi Calliclès déclare que Polos, tout comme Gorgias, cède à la bienséance et se fait réfuter à cause de

¹⁰¹ Auparavant dans le dialogue, « le honteux » (τὸ αἰσχρόν) était apparu aux côtés du « mal » (τὸ κακόν) et de « l'injuste » (τὸ ἀδικόν), comme les objets dont l'orateur traite dans ses discours et qui par conséquent doit les « connaître ». *Gorgias*, 459c6-460a1.

¹⁰² *Ibid.*, 458d7-e1. Socrate, toujours ironiquement, met en balance sa crainte de parler devant celui qu'il respecte avec sa crainte de ne pas parler selon la vérité : *Gorgias*, 462e6-a5. Gorgias le rassure et déclare qu'il ne doit pas avoir honte de le réfuter (463a5 : μηδὲν ἐμὲ αἰσχυνθήϊς).

sa honte à contredire la coutume ? Les pages 474c-475e répondent à la question.

En 463d4, Socrate énonce une équivalence : « J'appelle « laid » (αἰσχρὰ) tout ce qui est mauvais (κακὰ) » ; plus loin, Socrate déclare que la rhétorique est « laide » parce qu'elle « vise à l'agréable sans souci du meilleur (τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἀνευ τοῦ βελτίστου) » (464e3). C'est cette équivalence entre le mal et le honteux qui constitue le nœud de la réfutation de Polos, qui soutient que l'injustice est meilleure que la justice. Polos en effet pense que subir l'injustice est « pire » (κάκιον 474c5-6) que la commettre, mais que la commettre est plus « honteux » (αἰσχίον 474c7-8) que la subir ; il refuse conséquemment l'identification du mal et du honteux (οὐ τὰὐτὸν ... καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν 474d1-2) en préférant l'injustice à la justice. Or, pour Socrate, le plus honteux est aussi le signe du pire (κάκιον εἴπερ αἰσχίον 474c8-9). Cette relation est démontrée par Socrate à partir de l'identification du beau (καλόν) avec ou bien le plaisir¹⁰³, ou bien l'utilité, ou les deux à la fois ; réciproquement, Socrate montre que le laid ou le honteux est appelé tel du fait de la douleur qu'il procure, de sa capacité à nuire, identifié avec ce qui est « mauvais » (κακόν), ou des deux à la fois. Si ce n'est pas à cause de la douleur, alors c'est en raison d'un mal plus grand. Conséquemment, ce qui est « plus honteux » contient pour ainsi dire toujours déjà ce qui est « plus mauvais » du fait qu'il nuit davantage.

Malgré l'impression d'avoir été trompé, Polos fait bel et bien face à la contradiction suivante : en ce que commettre l'injustice procure davantage de plaisir que le fait de la subir, l'injustice apparaît « meilleure », mais en ce que le fait de la commettre apparaît « plus honteux » que de la subir, elle apparaît décidément pire. Socrate ne qualifie pas davantage ce « pire » et il suffit pour les besoins de l'argument de montrer qu'il est plus nuisible encore que la douleur de subir l'injustice.

Une première interprétation de cet argument, soutenue par J. Moss, consiste à prêter à Platon une théorie psychologique de la honte, selon laquelle ce sentiment révèle les croyances profondes que l'individu possède au sujet du bien. Polos soutient sans le savoir deux jugements contradictoires, l'un superficiel, l'autre plus profond : il juge superficiellement que l'injustice est meilleure que la justice, en associant le plaisir qu'il y a à commettre l'injustice à un bien ; mais en son for intérieur, comme le signale son sentiment de honte, il juge l'acte de commettre l'injustice répréhensible. Selon J. Moss, Socrate est parvenu tout d'abord à montrer à

¹⁰³ Cette association, si souvent condamnée par Socrate, est un procédé heuristique, qui montre seulement que Polos soutient une théorie qui associe le bien au plaisir. J. Moss, « Shame, Pleasure and the Divided Soul », *loc. cit.* p. 8.

Polos qu'il soutenait deux opinions contradictoires, montrant ainsi que le sens de la honte fonctionnait comme un révélateur d'opinions vraies ; Socrate espère en outre que sa réfutation fasse prendre conscience à Polos qu'il prend plaisir à des choses qu'il considère lui-même comme honteuses, et que cette conscience doit le remplir de honte, redoublant ainsi ce sentiment qui tantôt s'appliquait à des objets et qui maintenant s'applique à lui-même¹⁰⁴.

Polos demeure néanmoins non-convaincu ; à ce titre, le sens de la honte auquel Socrate le renvoie est inefficace au regard de ses propres désirs. Comme le remarque encore J. Moss, Polos semble tenir à l'idée selon laquelle le plaisir tiré du pouvoir que procure l'injustice dépasse en mesure la honte, et donc le mal, qu'il y a à la commettre. Il y a une explication à cet échec.

La validité de la démonstration de Socrate, comme l'a soutenu G. Vlastos, est logiquement douteuse¹⁰⁵. En effet, selon l'auteur, Socrate joue de l'équivoque qu'il y a entre différents points de vue. Lorsque Socrate définissait le beau, il n'y était question que de spectateurs ; lorsqu'il en déduit la définition du laid, il n'est plus question que de l'agent ou du patient. G. Vlastos en déduit que l'argument est fallacieux : à la question de savoir s'il est plus « douloureux » d'observer une injustice en train d'être commise, ou une injustice en train d'être subie, la réponse, dit-il, est indécidable¹⁰⁶. Polos le sait : commettre l'injustice est certes plus condamnable du point de vue du patient et du spectateur qui s'identifie avec lui¹⁰⁷, mais plus plaisant du point de vue de l'agent : le tyran Archélaos continue de lui paraître le plus heureux des hommes. Cela signifie donc que pour Polos, tout jugement se fonde ultimement sur un calcul de plaisir et de douleur. Le caractère « honteux » d'un acte ne l'est finalement qu'en vertu d'un point de vue qu'il est facile de déréaliser lorsqu'on est soi-même impliqué dans cet acte. Afin non seulement de réfuter, mais aussi de convaincre Polos, Socrate doit montrer que le jugement moral ne se fonde pas sur un calcul de plaisir et de peine, mais sur un savoir de ce qui est bien.

La réfutation de Polos a abouti, mais il est certain qu'elle n'a pas convaincu. En ce sens, il semble qu'il ne faille prêter à cette réfutation qu'un sens ironique : il s'agit de montrer que Polos n'est justement pas

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 12-13.

¹⁰⁵ G. Vlastos, G., « Was Polus Refuted ? », *American Journal of Philology* 88, n°4, 1967, p. 454-460.

¹⁰⁶ À supposer bien entendu qu'il existe une différence « psychologique » entre ces deux « faces » du même événement.

¹⁰⁷ Ainsi lorsque Polos abonde dans la « monstruosité » d'un châtement injuste, comme si le calcul était évident : 473c-d.

sensible à la honte, qu'il est la figure commune de l'hypocrisie sociale, qui blâme l'injustice tout en la désirant plus que tout, incarnant inconsciemment celui que condamne Calliclès : un faible soumis à l'opinion d'autrui¹⁰⁸. À partir du moment où le plaisir et la peine fonctionnent psychologiquement comme les critères de reconnaissance du bien et du mal, le sens de la honte ne peut rien, sinon cultiver des désirs multiformes de manière occulte en prétendant les réfréner.

On comprend dès lors que Gorgias et Polos se laissent finalement réfuter, et subissent la honte de l'épreuve socratique plutôt que le gênant opprobre public. En professant la rhétorique, Gorgias est tout au plus un instrument de ce sens de la honte hypocrite, cultivant le plaisir tout en paraissant le condamner ; Polos, son suiveur et compétiteur, est un produit de la rhétorique gorgienne : en condamnant l'injustice, il la désire d'autant plus¹⁰⁹. Socrate n'est pas dupe du cynisme de Gorgias et de Polos : leur prétendu sens de la honte se tourne en réalité en une véritable « audace », presque synonyme d'impudence.

2.2.2 *Existe-t-il un usage pédagogique du sens de la honte ?*

La mise en scène de l'importance du sens de la honte dans la réfutation atteint son paroxysme dans l'échange entre Socrate et Calliclès. Socrate déclare à son propos qu'il est « la pierre de touche » de son âme, du fait qu'il rassemble trois qualités pour l'entretien : compétence, bienveillance et franchise (*παρρησία*) (487a2-3). Si ces trois qualités sont ironiquement discernées, la dernière, la *παρρησία*, mérite une attention particulière. Elle est définie par Calliclès comme une forme de liberté relativement à une convenance servile et hypocrite : en effet, Gorgias a cédé à eu « honte » (*αἰσχυνθῆναι*, 482d2) de déclarer qu'il n'enseignerait pas la justice à l'élève qui l'ignorerait, et craignait que sa réponse provoque l'indignation du public (*διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων*) ; Polos ensuite « a eu honte de dire ce qu'il pensait » (*αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν*, 482e2) en éprouvant la même gêne que Gorgias. Calliclès en appelle donc à une

¹⁰⁸ Un passage du livre I de la *République* confirme d'ailleurs cette hypothèse, et semble se référer explicitement à la réfutation de Polos dans le *Gorgias*. Socrate déclare en effet face à Thrasymaque : « Car si tu posais que l'injustice est profitable, tout en concédant qu'il s'agit d'un vice ou d'une chose honteuse (*αἰσχρὸν*), comme certains autres le font, nous aurions de quoi te répondre en évoquant les opinions communes. », 348e6-9.

¹⁰⁹ R. McKim, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », *loc. cit.*, décrit bien la manière dont le sens superficiel de la honte qu'affectent Gorgias et Polos masque en réalité une idéologie de la *πλεονεξία* : « Although society officially encourages us to be ashamed about vice, it also places an unofficial premium on wealth and power as absolute goods. For Plato, it thereby corrupts us into paying the likes of Gorgias to teach us how to attain these goods without regard for morality and tempts us to envy those who attain them through vice without getting caught. » (p. 39).

distinction entre nature (φύσις) et loi (νόμος), et renvoie les deux précédents interlocuteurs à leurs craintes serviles d'une coutume dont ils savent qu'elle ne concorde pas avec ce qui est bon et beau par nature. Calliclès se dit donc indifférent à ce sentiment de honte qu'il renvoie à la coutume édictée par les faibles et les misérables. Au cours de l'entretien, Socrate défie Calliclès de subir le même sort : la franchise dont il fait preuve est un signe d'excellence (487b2), une question d'honneur (487d5-6, 487e4-5, 492d1-5, 494c5), et même de courage et de vigueur (494d2-4, 495b8). C'est donc par « franchise » que Calliclès soutient au début de l'entretien avec Socrate une thèse hédoniste radicale, selon laquelle le bien consiste à cultiver et à assouvir ses propres désirs, prouvant par là son indifférence à la gêne dont avait fait preuve Polos. Or, très vite dans l'entretien, Socrate provoque l'indignation de Calliclès en invoquant l'exemple de la vie du pluvier, du plaisir de se gratter, etc. Calliclès finit lui-même par invoquer le sens de la honte afin de stopper l'entretien. La question se pose ainsi naturellement de savoir si Calliclès se soumet au même type de honte que Polos et Gorgias précédemment.

Tout à première vue milite pour l'hypothèse selon laquelle Calliclès, ce personnage imbu de lui-même, est aussi soumis que Polos ou Gorgias à ce qu'il avait défini comme une opinion commune servile et lâche. En faisant tomber le masque de l'hypocrisie sociale, Calliclès ne fait dans son long discours (482c-486d) que décrire le versant de ce qui est appelé juste et beau par la foule. Les critères de la loi conventionnelle sont au fond les mêmes que ceux qui régissent les désirs naturels :

« Certes, ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes (πρὸς αὐτούς) et de leur intérêt personnel (τὸ αὐτοῖς συμφέρον) que les faibles font les lois, qu'ils attribuent des louanges (ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν), qu'ils répartissent des blâmes (ψόγους ψέγουσιν). Ils veulent faire peur (ἐκφοβοῦντες) aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs. C'est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu'ils disent qu'il est vilain, qu'il est injuste d'avoir plus que les autres (ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν) et que l'injustice consiste justement à avoir plus. Car ce qui plaît (ἀγαπῶσι) aux faibles, c'est d'avoir l'air égaux à de tels hommes, alors qu'ils leurs sont inférieurs. »¹¹⁰

La loi positive a donc pour vocation selon Calliclès de donner l'illusion d'une égalité de puissance, alors que cette dernière est inégalement répartie dans la nature. La loi est une entreprise rhétorique, utilisant éloge et blâme, des paroles de dompteur, des formules magiques (κατεπάδοντες) et des tours de passe-passe (γοητεύοντες) (483e4-6). Ces paroles inversent donc la relation normale du puissant à la cité, en nommant

¹¹⁰ *Gorgias*, 483b4-c6.

« honteux » ce qui est en réalité naturel, et beau ce qui est contraire à la nature. Cette inversion des valeurs, notons-le, ne modifie pourtant pas le fond de la nature humaine qui demeure toute entière attachée au désir d'avoir plus (πλέον ἔχειν), et dont tous les jugements moraux se fondent sur un calcul de ce qui est avantageux (τὸ αὐτοῖς συμφέρον), en termes de plaisir et de peine. En effet, en 491e6-492a6, Calliclès prétend que le droit du plus fort implique un hédonisme radical qui est anthropologiquement fondamental. L'impuissance dont font preuve certains, par manque de courage et d'intelligence, les pousse à des pirouettes rhétoriques visant à instaurer les règles que la foule agrée. Le « honteux » est bien une construction sociale qui vise à limiter la πλεονεξία tout en cultivant secrètement son admiration¹¹¹. C'est pourquoi, pour être un homme de bien et bien vu (καλὸν κάγαθος καὶ εὐδόκιμον ἄνδρα ; 484d1-2) il convient de connaître « les lois en vigueur dans sa propre cité », « les formules dont les hommes doivent se servir pour traiter entre eux et pouvoir conclure des affaires privées et des contrats publics », continuer d'expérimenter « les plaisirs et les passions humaines », c'est-à-dire « les façons de vivre des hommes (τῶν ἡθῶν παντάπασιν) » (484d2-7).

Ainsi, lorsque Calliclès accuse Socrate d'impudence ou d'idiotie (489b8, 490e4, 494d1, 494e7), il est naturel de penser que Calliclès se soumet, encore une fois, à la norme que la foule professe ; la certitude qu'il a de les connaître en expérimentant les désirs et les plaisirs communs ne le libère pour autant pas de l'esclavage où il se trouve relativement à l'opinion de la foule. De même que Polos et Gorgias, Calliclès n'est pas convaincu par Socrate ; il « ressent ce que la plupart ressent » (πέπονθα τὸ τῶν πολλῶν πάθος, 513c5) :

« parce que l'amour du Démos, l'amour du peuple d'Athènes, bien établi dans [son] âme, se révolte (ἀντιστατεῖ) contre ce qu'[il] dit »¹¹².

La leçon à tirer de ce dernier *elenchos* inachevé serait que nul n'échappe sinon par la réflexion et la philosophie à une obéissance servile à la norme majoritaire ; la règle de l'action droite ne saurait se fonder sur une confiance aveugle en ce que l'opinion juge bon ou beau, et seul Socrate, en accord avec lui-même, réussit dans l'exercice de la vertu. Cette hypothèse peut être corroborée par la distinction tranchée entre les vertus « populaires » du *Phédon*, qui ne sont qu'un calcul de plaisir et de peine et les vertus véritables que

¹¹¹ Voir A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, Louvain, Peeters, 1995, « Leçon 4 », p. 107-135, sur le lien que Platon tisse entre la πλεονεξία et une anthropologie qui fait du plaisir et de la douleur ses fondements. Voir également T.H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, op. cit. p. 104-106 pour une présentation de la doctrine de Calliclès.

¹¹² *Gorgias*, 513c7-8.

seul le philosophe peut prétendre exercer¹¹³. Ainsi, selon cette interprétation, il n'existe pas de fonction pédagogique du sens de la honte : Socrate utilise ce sentiment de honte ironiquement, afin de révéler l'attachement spontané et irréfléchi à des valeurs qui n'en sont pas.

Mais a-t-on raison de renvoyer Calliclès à la honte qu'il avait condamnée ? Est-il soumis à l'opinion au même sens que Polos et Gorgias ? Plusieurs indications textuelles démontrent le contraire.

Tout d'abord, il convient de noter que si Calliclès identifie la honte de Polos et de Gorgias à une forme de faiblesse, il ne dément pas l'existence d'un vrai sens de la honte :

« Tout le monde n'est pas capable (δυνατόν), j'imagine, de vivre comme cela. C'est pourquoi la masse des gens blâment les hommes qui vivent ainsi, parce qu'ils ont honte (δι' αἰσχύνην) ; ils masquent leur propre impuissance (ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν) en déclarant bien haut que le dérèglement est honteux (αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν), j'en ai déjà parlé, et réduisent ainsi en esclavage les hommes dotés d'une meilleure nature ; et, incapables qu'ils sont de se procurer les plaisirs qui les combleraient, ils font l'éloge de la tempérance et de la justice à cause de leur manque de courage (ἀνανδρίαν) »¹¹⁴.

L'origine et les fondements du sens de la honte de Calliclès ont été bien mis en lumière par A. Hobbs¹¹⁵, qui propose de rapprocher la figure de Calliclès à celle du « philotime » de la *République*, plutôt que de l'associer à la figure de l'incontinent hédoniste. En privilégiant une lecture rétrospective du *Gorgias* à travers la psychologie tripartite de la *République*, l'auteur affirme que le danger que Calliclès représente ne provient pas de sa défense d'un hédonisme radical facilement réfutable, mais bien plutôt de « son *thumós* débridé ». Sans souscrire à la méthode rétrospective utilisée par l'auteur, il est effectivement frappant de constater que Calliclès s'évertue à défendre une éthique qui met au premier rang l'honneur et le courage, dans un contexte qui est celui de l'émulation naturelle des individus. Le vrai sens de la honte est donc pour

¹¹³ C'est l'hypothèse de lecture qui est le plus fréquemment défendue. Ainsi, pour M. Dixsaut, Calliclès est la pierre de touche de Socrate en ce qu'il lui oppose « les invincibles tautologies de la réalité » qui renvoient pourtant à l'opinion « qui commande toutes les autres opinions sur la vie (...), l'opinion sur le bonheur ». *Le Naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 172-173. Dans une toute autre perspective, T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, défend l'hypothèse selon laquelle l'usage du sens de la honte dans l'*elenchos* du *Gorgias* a pour but de mettre dos à dos comme des variations de l'opinion commune hédoniste les opinions de Polos et de Calliclès, p. 120-124.

¹¹⁴ *Gorgias*, 492a3-b1.

¹¹⁵ A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, ch. 5, et en particulier p. 137-151.

Calliclès le signe de « courage »¹¹⁶ ou de « virilité » et d'excellence. Ce dont on doit avoir honte, c'est d'être incapable de se porter assistance, ainsi qu'à ses amis, de ne pas employer toutes ses capacités à poursuivre un bien alors qu'on en est capable (483b, 486b, 492a, et Socrate résume ce que Calliclès trouve de plus « honteux » en 508c-d). La vertu se mesure en termes de « puissance » et d'activité. Aussi, A. Hobbs y insiste¹¹⁷, le sens de la honte de Calliclès est éveillé à l'occasion d'arguments qui mettent en scène des plaisirs passifs, ceux du « giton » (κίταιδος, 494e2), et ceux du lâche (498a-d).

La réfutation de Calliclès ne consiste donc pas à prouver son immoralité, mais montre plutôt la difficulté qu'il y a à dompter des forces irrationnelles pour faire réfléchir l'individu sur ses croyances en des valeurs. On peut soutenir que Calliclès est « soumis » à une idéologie du héros qu'il adapte au contexte démocratique, et qu'en cela, il est semblable à Polos qui trouve honteux un certain nombre d'actions et de positions. Mais la différence entre les deux interlocuteurs tient surtout au zèle que l'un met dans la défense de ses propres valeurs : Polos est réfuté mais non-convaincu ; Calliclès, lui, ne se laisse pas réfuter, non pas en vertu d'un raisonnement qu'il est prêt à abandonner, en l'occurrence son hédonisme débridé, mais en vertu d'un sens de l'honneur que ne peut entamer la philosophie. Bien plus, il est probable que Calliclès soit presque « convaincu » par Socrate, mais cette conviction alimente davantage un sens de l'honneur se muant en agressivité envers la philosophie.

En conclusion, Platon soutient-il réellement que le sens de la honte est un outil infaillible pour révéler les valeurs auxquelles l'individu est attaché ? Cela paraît incontestable. En revanche, le sens de la honte, lorsqu'il s'applique à l'individu réfuté, est-il si puissant qu'il peut modifier l'ordre de son âme ? Platon semble décrire le contraire avec Calliclès. C'est pourquoi il est abusif de dire, comme C.H. Kahn, que la honte est un « sentiment obscur du bien ». Au contraire, il peut tout aussi bien dépendre d'une idéologie qui fait obstacle à sa reconnaissance rationnelle. La honte ressentie par Calliclès est précisément ce qui l'empêche de rationaliser les mobiles de son action. Aussi, à la question de savoir s'il existe un usage pédagogique du sens de la honte, il est nécessaire de répondre de manière nuancée. D'une part, Platon met en scène dans le *Gorgias* un outil psychologique puissant, la honte, de véhicule spontané de la norme. En

¹¹⁶ Le thème du courage et de la lâcheté revient de manière constante dans le discours de Calliclès : 483b1-2, 484d2, 485c2, 485d4, 491c7, 492a2, 492b1, jusqu'à la discussion qui concerne explicitement la relation entre savoir, courage et plaisir à partir de 494c, sommant Calliclès d'abandonner l'idée selon laquelle la valeur d'un homme ne se mesure pas à l'énergie qu'il met à la poursuite et à l'assouvissement de tous les plaisirs.

¹¹⁷ A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., p. 143-145.

cernant ce dont l'interlocuteur a honte spontanément, on parvient à identifier les valeurs auxquelles il tient. En d'autres termes, Platon met en scène ce que Protagoras dans son mythe déclare déjà : que l'adhésion à des normes passe nécessairement par leur intériorisation irrationnelle et non-réfléchie. Mais d'autre part, il n'est pas certain que l'*elenchos* constitue le meilleur moyen de modifier les opinions et les jugements sur lesquels repose le sens de la honte ; l'*elenchos* démontre au contraire son impuissance face à des interlocuteurs comme Polos qui demeureront hypocrites, ou comme Calliclès qui finit par menacer l'exercice de la philosophie. En revanche, ce que l'*elenchos* révèle, et ce n'est pas rien, c'est que la honte est un sentiment qui en lui-même ne possède aucune valeur morale, mais constitue une énergie indispensable à l'exercice de la vertu. Calliclès fait suffisamment preuve de « franchise » (παρρησία) pour ne pas être accusé d'immoralisme. Et cette qualité de franchise, ironiquement, constitue la menace la plus grande pour la philosophie.

La valeur morale du sens de la honte n'est donc ni nulle ni infaillible, mais précisément indécidable. C'est ce qu'on peut démontrer en comparant l'échec de l'*elenchos* dans le *Gorgias* avec les déclarations d'Alcibiade dans le *Banquet*, lorsqu'il fait l'éloge de Socrate.

En effet, ce dernier, dont l'ivresse permet la franchise, déclare à propos de son maître :

« Il est le seul (μόνον) être humain devant qui j'éprouve un sentiment (πέπονθα) qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un (τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινός). Il est le seul devant qui j'ai honte (ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι). Car il m'est impossible (οὐ δυναμένω), j'en ai conscience (σύννοια ἐμαυτῷ), de ne pas être d'accord avec lui (ἀντιλέγειν) et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire (οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει). Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre (ἡττημένω τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν). Alors je déserte et je fuis cet individu ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées (αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα).¹¹⁸

Comme Calliclès, Alcibiade se déclare insensible à la honte commune et passive de l'homme faible. Pourtant, Socrate est le seul devant qui il expérimente un conflit psychique sur la valeur du sens de la honte. La fréquentation de Socrate atteint donc en plein cœur la « puissance » d'Alcibiade, vaincu par le raisonnement, de telle manière que ce serait faire preuve d'incontinence que de céder une nouvelle fois à l'attrait des honneurs. C'est bien ce qui se produit pourtant. Si la honte qu'il ressent devant Socrate, à ne

¹¹⁸ *Banquet*, 216a8-216b6.

pas honorer le seul bien, à savoir son âme, semble produire un début de conversion, elle finit par se muer en un outil de destruction de la philosophie : la honte de s'être fait réfuter demeure incomparablement plus puissante que la honte qu'un individu peut avoir à l'égard de ses propres convictions. En d'autres termes, si la honte persiste, ce n'est pas ce dont on a honte qu'on accuse, mais ce qui la tient éveillée.

C'est pourquoi Socrate évoque, à la fin du *Gorgias*, que la condition d'efficacité de l'*elenchos* n'est pas la puissance ponctuelle de la honte subie par l'interlocuteur, mais la *répétition* de l'exercice (donc la fréquentation de Socrate) (513c8-d1). Il ne suffit pas d'humilier une « personne », il faut éduquer son moi profond. C'est à cette tâche que répond la *République*, et c'est ce que rend possible la tripartition de l'âme et l'invention d'une « partie intermédiaire » de l'âme, le θυμός.

3. Conclusion.

L'intellectualisme socratique s'apparente bien à un modèle de rationalisation des motivations de l'action. C'est donc tout naturellement que Socrate interroge les capacités des παθή et des dispositions non-rationnelles à motiver une action qui puisse elle-même être appelée vertueuse.

La question posée au début de ce chapitre était de savoir si cette rationalisation constituait une véritable théorie psychologique de l'action ou bien un idéal partiellement réalisable de l'action vertueuse. On a soutenu que l'intellectualisme socratique s'inscrivait au sein d'une réflexion concernant les causes non-rationnelles de motivation de l'action, répondant ainsi au modèle de vertu décrit au chapitre précédent. Ainsi dans le *Lachès*, le courage ne se confond pas avec la connaissance qui néanmoins est une condition nécessaire à son exercice ; par ailleurs, le savoir n'est une condition *suffisante* pour le courage que dans la mesure où il produit dans l'âme de l'agent une disposition que Lachès avait précédemment nommée « fermeté de l'âme ». Or, il n'est pas anodin que la καρτερία soit associée, par Socrate lui-même, à la προθυμία qu'il met en œuvre dans l'entretien. L'intellectualisme socratique doit être compris comme un protreptique, plutôt que comme une doctrine réaliste de l'action, fondée sur une théorie cognitive des émotions et des affects.

Socrate prend bien conscience de la valeur des émotions dans l'éducation ; c'est ainsi que les typologies des héros dans l'*Hippias mineur*, pour diffuser des modèles de vertu, sont dénoncées au profit d'une psychologie qui s'adresse paradoxalement aux émotions afin qu'elles soient « réfléchies » par

l'interlocuteur. Dans le *Gorgias*, c'est directement au sens de la honte des interlocuteurs que Socrate s'adresse, non seulement pour éprouver les valeurs morales de ces derniers, en jugeant de leur implication réelle dans ces valeurs, mais aussi pour détourner la honte de son objet immédiat : la réfutation est l'exercice qui consiste à recentrer sur soi le sens de la honte, faisant non plus du regard d'autrui ou de la τιμή la valeur la plus éminente, mais de l'âme l'objet de l'application de toute une vie.

2^{ème} partie
Le θυμός comme intermédiaire

On a montré dans la première partie que l'interprétation suivant laquelle Platon souscrit sans réserve à une interprétation forte de l'intellectualisme socratique, se désintéressant ainsi du rôle des émotions dans l'action morale, est sujette à caution. La tension constitutive du dialogue socratique entre les interlocuteurs de Socrate qui sont enclins à définir la vertu comme une disposition naturelle et spontanée qui n'est pas exclusive d'une connaissance par ailleurs, et Socrate qui affirme que seule la pensée produit la vertu témoigne d'une réflexion chez Platon sur le rôle et le statut des forces émotives dans l'acquisition et l'exercice de la vertu. Cette réflexion trouve un point d'aboutissement dans la théorisation de la tripartition de l'âme dans la *République*, avec l'apparition de la fonction intermédiaire, le *θυμός*. L'apparition du *θυμός* dans la *République* n'a pas vocation à résoudre la rigueur de l'intellectualisme socratique concernant l'action, mais *explicite* plutôt sous quelles conditions une disposition qui comprend un jugement et des affections psychiques peut être appelée « vertu ». Pour résumer, la fonction essentielle du *θυμός* est de rendre possible l'éducation de l'individu en faisant de sa *ψυχή* un composé susceptible d'être modifié et ordonné par une raison normative. Ainsi, dans la *République*, Socrate promeut un modèle de l'action qui affirme la capacité de la raison à régler la totalité de la vie psychique humaine. C'est dans ce contexte qu'au livre IV de la *République*, le *θυμός* est présenté comme tenant la place « médiane » entre la fonction désirante et la fonction rationnelle de l'âme. Car entre des forces irrationnelles que l'on ne peut réduire à une attitude propositionnelle, et la raison normative, il faut un intermédiaire.

Mais qu'est-ce qu'un « intermédiaire » ?¹ On peut distinguer deux types d'emploi de ce terme chez Platon.

Tout d'abord, l'intermédiaire est ce qui tient le milieu entre deux limites, deux excès ou contraires : il désigne un intervalle. Cet intermédiaire peut désigner la distance entre deux limites spatiales, l'écart intervallique qui donne lieu au son musical², ou encore l'intervalle entre deux nombres ou deux mesures. L'intermédiaire est en ce sens un espace neutre, indifférencié, voire infini.

Mais l'intermédiaire désigne aussi une *position* médiane, le *point* central qui lie les deux pôles. L'intermédiaire peut alors désigner le « milieu » en un sens temporel (le milieu de la vie), spatial (la moitié

¹ Sur la notion d'intermédiaire dans les dialogues de Platon, voir J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1919 ; et L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1933.

² *République*, 443d7.

d'une distance), épistémologique (l'opinion entre l'être et le non-être), etc. On retrouve ces deux sens de la notion d'intermédiaire selon qu'il est *déterminé* par ou selon qu'il *détermine* les deux pôles auxquels il est associé. En un premier sens, l'intermédiaire est l'intervalle ou la position médiane *déterminée* par deux pôles. La nature de l'intermédiaire dépend alors des contraires que l'on pose : entre le froid et le chaud, il y a le tempéré, cette mesure étant relative par ailleurs aux êtres dont la propriété essentielle est le froid ou le chaud, comme la neige ou le feu. En tant qu'il est déterminé, l'intermédiaire risque toujours de se perdre dans le devenir en se confondant avec l'excès qui tantôt le déterminait : ainsi, un certain degré de chaleur suffit à faire perdre à la neige sa propriété essentielle, le froid, pour qu'elle cesse d'être neige³. En un second sens, l'intermédiaire ne peut remplir un intervalle que s'il est lui-même ce qui *détermine* les deux éléments qu'il fait se communiquer entre eux comme deux pôles. L'intermédiaire établit un lien sans nier la différence des deux éléments qu'il médiatise ; il les met en relation en devenant le lieu de la transformation de l'un en l'autre dans le devenir. L'intermédiaire n'est donc pas seulement ce qui est déterminé mais la condition de possibilité de la détermination des deux pôles qu'il relie. La notion d'intermédiaire est donc ce qui donne l'intelligence des contraires, un principe de liaison⁴. Il en va ainsi du plaisir et de la peine, perçus comme radicalement contraires par la foule alors qu'ils sont dans la majorité des cas mêlés⁵ : c'est alors une « mesure » intermédiaire qu'il conviendra de chercher afin d'évaluer non pas ce qui est un « milieu » entre le plaisir et la douleur qui peut mêler deux excès, mais un moyen-terme excellent, à partir duquel on jugera du bien et de l'utilité de tel ou tel plaisir mêlé de douleur.

Le *θυμός* est à son tour intermédiaire en deux sens.

Tout d'abord, « *θυμός* » apparaît plusieurs fois dans les dialogues comme un intervalle indéterminé, un espace à investir, à modeler, à éduquer. Le *θυμός* désigne cet espace qui partage l'homme de la bête, l'adulte de l'enfant, le raisonnement de la pulsion irraisonnée, le volontaire et l'involontaire, mais aussi l'âme du corps, le « moi » et l'autre. En ce sens, le *θυμός* manque toujours de détermination conceptuelle, précisément parce qu'il s'agit du lieu où s'exercent des influences hétérogènes (autrui, la raison, le corps). En d'autres termes, le *θυμός* est un lieu où se joue l'établissement de frontières dans la constitution de l'individu.

³ *Phédon*, 103c-d.

⁴ *Philebe*, 16d-e.

⁵ *Phédon*, 60b-c.

Le *θυμός* est aussi un intermédiaire au sens plus spécifique de « position médiane » entre deux pôles que sont la raison et le désir. Le *θυμός* présente donc des traits communs avec les deux autres fonctions de l'âme : lorsque le *θυμός* agit, il apparaît aussi bien comme une énergie semblable au désir que comme une opération cognitive plus complexe, qui consiste à *estimer* ce vers quoi l'individu tend⁶. Le *θυμός* apparaît donc à la fois comme un intermédiaire entre la raison et le désir, et comme un moyen au sens instrumental du terme, pour élaborer dans l'âme de l'individu un ordre rationnel capable de maîtriser les désirs. En d'autres termes, le *θυμός* est un principe d'explication psychologique autant qu'un levier éducatif.

Ces deux sens de la notion d'intermédiaire sont bien entendu intimement mêlés, en particulier dans la *République*, et c'est sans doute sur ce mélange entre plusieurs niveaux d'interprétation du *θυμός* que la réussite du projet éducatif de Platon repose. On propose dans cette seconde partie un parcours qui consiste à découvrir la nature du *θυμός* comme intermédiaire dans trois domaines qui intéressent la théorie de l'action.

Dans le chapitre IV, on montrera que c'est à partir du phénomène du « conflit psychique », où le *θυμός* joue traditionnellement un rôle important, qu'il faut comprendre l'apparition de cette notion dans la psychologie platonicienne. On montrera ainsi comment l'individu a naturellement tendance à considérer son *θυμός* comme le véritable « moi » dans le conflit psychique. Le *θυμός* apparaît alors comme un intermédiaire entre moi et autrui, l'interface entre l'agent qui délibère et agit et la collectivité qui se charge de diffuser et de garantir la norme de l'action morale.

Mais Platon introduit cette notion héritée de l'épopée et de la tragédie pour mieux en cerner la fonction et limiter sa sphère d'action. C'est l'objet du chapitre V. Platon réduit la fonction que le *θυμός* avait dans l'épopée ou dans la tragédie et le définit comme un intermédiaire au sein de la structure fonctionnelle qu'est l'âme. La fonction du *θυμός* n'en est pas moins capitale dans l'action, puisque c'est lui qui fait que l'individu *estime* une valeur, c'est-à-dire transforme un savoir, une opinion, une loi, en une véritable croyance qui l'engage tout entier dans l'action.

Enfin au chapitre VI, on montrera que le *θυμός* constitue pour Platon un intermédiaire entre deux autres pôles, que sont l'âme et le corps. C'est en effet parce que le *θυμός* est intermédiaire entre les fonctions

⁶ Mais si le *θυμός* est intermédiaire entre la raison et le désir, cela ne signifie pas pour autant que la raison et le désir sont des « contraires », comme le sont le froid et le chaud, l'égal et l'inégal, la vie et la mort. La contrariété entre raison et désir n'est pas de nature, elle apparaît à l'occasion de ce qu'on nomme un « conflit psychique », qui fait de ces deux éléments deux « partis » opposés dans le cadre d'une délibération pour l'action.

rationnelle et désirante qu'il joue également un rôle dans la perception que l'individu a de son corps : c'est par le θυμός qu'on pâtit de son propre corps, et c'est grâce à lui qu'on parvient à le mettre à sa disposition. En ce sens, le θυμός doit être considéré dans une théorie plus vaste qui tente de comprendre ce qu'est véritablement un *affect*, et dans quelle mesure il permet d'établir un lien tout à la fois causal et symbolique entre les pôles du psychique et du somatique.

Cette seconde partie tente ainsi d'exposer les conditions théoriques à partir desquelles on pourra envisager, en troisième partie, l'édification par Platon d'une anthropologie qui utilise toutes les ressources du θυμός pour parvenir à instiller la vertu dans l'âme individuelle.

Chapitre IV : L'âme en conflit.

Dans son étude *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, C. Gill a montré que la notion de « moi » ne peut pas se comprendre chez les grecs à travers nos catégories conceptuelles cartésiennes et kantienne, qui font du sujet le seul et unique « agent » de l'action morale¹. Ainsi, l'image d'Épinal qui considère le « moi » chez les anciens comme un agent aux prises avec des forces qui lui sont absolument extérieures repose en partie sur une illusion rétrospective qui consiste à opposer trop rapidement raison et passion comme deux instances antithétiques, la dernière ne relevant pas du vrai « moi »². 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 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 ; c'est cela que l'on peut appeler un « conflit psychique ».

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. 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 choix³.

¹ C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, dont l'hypothèse de départ est redevable notamment à A. McIntyre, *A Short History of Ethics*, New-York, Simon & Schuster, 1966. Voir également C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

² E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.* Dans le premier chapitre « Les excuses d'Agamemnon », Dodds souligne d'abord que l'origine divine de l'ἀτμή ne disculpe pas Agamemnon et suggère à la fin de son chapitre que l'hétéronomie de l'agent dans l'épopée pourrait s'expliquer ainsi : l'agent projette sur une puissance extérieure son erreur afin de se délester de « sentiments insupportables de honte » (p. 26-29).

³ 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).

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. 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 est comme l'empêchement de la délibération sereine de la raison, voire 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 offre le spectacle de sa déchirure. 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 ?

Dans l'interprétation de ce qu'est un conflit de l'âme chez Platon, le θυμός tient une place privilégiée. Dans l'épopée, c'est ce terme qui apparaît comme le lieu du dialogue et sa raison dernière. Dans la tragédie, le θυμός est également l'énergie active qui mène le personnage à l'action. En introduisant le θυμός comme intermédiaire entre la raison et le désir, Platon corrige la conception tragique de l'âme dont le θυμός est apparemment le centre actif. Ce que Platon perçoit chez Homère et chez les tragiques qui considèrent le θυμός comme l'unité du moi agissant, c'est précisément le danger d'un clivage de l'âme, d'une déchirure du moi et de la cité. L'individu doit subordonner son θυμός à une raison normative, limiter son pouvoir décisionnel et moteur. L'hypothèse défendue dans ce chapitre sera la suivante : Platon s'appuie sur une certaine interprétation du conflit psychique chez Homère et les tragiques, reconnaît la valeur descriptive de cet héritage, mais réfute la conception de l'âme qu'ils véhiculent. L'introduction du θυμός comme « intermédiaire » entre la faculté qui délibère, la raison, et les désirs irrationnels indique qu'il faut distinguer une représentation subjective du conflit et sa réalité psychologique objective. On verra tout d'abord en quoi le θυμός est un élément essentiel de la délibération chez Homère et dans la *Médée* d'Euripide. Puis on s'appuiera sur l'analyse de ce qu'est un conflit psychique dans la *République* pour montrer que le θυμός de l'individu, bien qu'il soit une fonction de l'âme tripartite, a toujours tendance à se constituer comme le centre psychologique de l'action morale.

1. Le θυμός et l'action avant Platon.

La délibération relève d'une raison pratique et engage un certain nombre d'opérations intellectuelles : calcul, anticipation, jugement. Par « délibération », j'entends la faculté de réfléchir aux raisons de l'action, de déterminer ses mobiles, avant de procéder au choix. On ne doit pas réduire la délibération à un pur exercice noétique, puisque cette activité engage également des dispositions, des habitudes, des émotions, des désirs. Dans l'épopée, la délibération est une opération qui engage plusieurs fonctions psychiques, mais c'est le θυμός qui semble ordonner les activités noétiques et affectives. Plus précisément, le θυμός apparaît comme le centre réceptif des raisons de l'action sous la forme de discours. Le θυμός est alors le lieu d'un dialogue de l'individu avec lui-même et l'arbitre des discours.

1.1. Les « raisons » du θυμός.

Nos catégories contemporaines nous conduisent à voir dans le θυμός le siège des affections et des passions, et à lui démentir une quelconque capacité à « penser » et de produire la raison d'une action. Pourtant S. D. Sullivan a montré que les occurrences de θυμός associées à une activité intellectuelle étaient toujours présentes depuis Homère jusqu'à Euripide⁴. Sans tomber dans l'écueil qui consiste à faire de l'activité intellectuelle en Grèce un mode de représentation troublé par l'affect et la passion, on doit prêter à l'émotion une dimension de représentation et de compréhension. Avant d'envisager la figure emblématique du dilemme dans l'*Illiade*, que Platon a sans doute en vue au livre IV de la *République*, il convient de voir en quoi le θυμός constitue dans l'épopée un principe d'action distinct d'autres forces motivationnelles.

1.1.1 Empathie contre réflexion : θυμός contre φρένες.

Une remarque linguistique s'impose d'emblée. Dans l'épopée, « θυμός » est majoritairement utilisé au nominatif pour dénoter l'agent d'une action ; en ce sens il se substitue même souvent au « je ». « Θυμός » s'emploie aussi à l'accusatif et au datif avec des verbes évoquant un sentiment ou une affection :

⁴ Voir principalement S.D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say, op. cit.*

le θυμός en est alors le siège. En revanche, lorsqu'il s'agit d'évoquer les activités de représentation ou d'intellection, toutes les occurrences de « θυμός » sont précédées des prépositions ἐνί, κατά, et ἀνά⁵. La tournure prépositionnelle implique en un sens de considérer le θυμός comme une puissance de représentation spécifique. Le θυμός « sait », et les modalités de ce savoir sont indissociables d'une émotion ressentie. Une première hypothèse serait ainsi d'accorder au θυμός une « connaissance émotive »⁶.

En premier lieu, la connaissance par le θυμός est immédiate, et procède d'une forme de révélation. Elle donne au témoignage des sens un surplus de signification. En témoignent les quelques exemples où le héros « reconnaît » en son θυμός l'action d'un Dieu, ou du moins infère sa présence de quelque prodige.

Il. XVI, 119-120 : Ajax alors, en son cœur sans reproche (κατὰ θυμὸν ἀμόμονα), avec terreur (ῥίγησέν τε) reconnaît (γνώ) l'action des dieux (ἔργα θεῶν)⁷.

De même, bien qu'elle procède d'une herméneutique, la connaissance du devin est « sentie » dans le θυμός⁸. Le θυμός sait reconnaître un signe infaillible et évident.

Od. XXI, 216-217 : Mais tenez, s'il vous faut une marque certaine (σῆμα ἀρισφαδές), dans votre cœur (ἐνὶ θυμῷ), sans plus douter vous pourrez me reconnaître (ᾄφρα μ'εὖ γνώτων πιστωθῆτόν).

Dans cet exemple, Ulysse déguisé en mendiant étranger est en compagnie d'Eumée et d'autres porchers. Il a déclaré auparavant qu'il allait laisser parler son θυμός librement sous l'effet du vin, en abandonnant sa défiance coutumière. Il affirme ainsi leur fournir une preuve de son identité en montrant une cicatrice, un « σῆμα » capable de convaincre leur θυμός. Il est intéressant de remarquer que le σῆμα n'est ici qu'un intermédiaire aussitôt oublié lorsque les porchers sont convaincus. La reconnaissance d'un signe sans l'émotion qui lui donne consistance équivaut objectivement à un savoir, mais n'est pas entièrement

⁵ Θυμός se construit alors avec les verbes γιγνώσκω, μερμηρίζω, νοέω, οἶδα, ὀρμαίνω, φράζομαι, φρονέω.

⁶ C.P. Caswell, *A Study of thumos in early greek Epic, op. cit.*, p. 21-34 qui conclut sur l'indissolubilité de la cognition par le θυμός et sa dimension affective et émotive.

⁷ Voir également *Od.* I, 322-323 ; IV, 140-142 où Hélène reconnaît « en son θυμός » Télémaque du fait de sa ressemblance avec Ulysse. De même *Od.* XXIV, 391.

⁸ Sur la divination : *Il.* VII, 45 ; XII, 228 ; De même *Od.* I, 200-202, Athéna déguisée en étranger rend visite à Télémaque et déclare que les dieux lui inspirent une prophétie (ὡς ἐνὶ θυμῷ / ἀθάνατοι βάλλουσι) alors qu'il n'est pas un devin (οὔτε τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς). Hélène reprend plus loin les mêmes vers pour énoncer une prophétie (*Od.* XV, 172-173).

satisfaisante.

D'autre part, ce qui caractérise peut-être le plus singulièrement la connaissance par le θυμός est l'empathie, c'est-à-dire la faculté de son propre cœur à ressentir l'émotion d'autrui.

Il. II, 409 : Il sait en son cœur (ἤδ'εε γὰρ κατὰ θυμόν) que son frère a de la besogne (ἀδελφεὸν ὡς ἐπονείτο).

Dans cet épisode, pendant qu'Agamemnon, en proie à l'angoisse, demande à d'autres héros de se joindre à lui pour décider des modalités du combat, Ménélas vient « de lui-même », sans avoir été appelé, par intuition. Le concept d'empathie peut caractériser cette « intuition » de Ménélas : le lien qui l'unit à son frère se distingue ainsi des autres liens hiérarchiques et protocolaires qui unissent Agamemnon avec les autres généraux. Ménélas se joint donc à son frère selon la modalité du sentiment de peine, et non selon celle de la hiérarchie sociale qui structure l'assemblée des héros. Ménélas et Agamemnon sont associés par leur θυμός du fait de leur lien de sang.

Récapitulons les traits de ce savoir empathique. Tout d'abord il relève de l'immédiateté, c'est-à-dire de l'absence de distance entre celui qui sait et l'objet connu : savoir en son θυμός relève d'une représentation non analytique, se présentant dans sa totalité comme une évidence. Ensuite, ce savoir procède plus d'une ferme conviction que d'une certitude objective : aussi dans cette connaissance l'objet connu est-il déterminé par la conviction qui le fait être. En cela, connaître quelque chose par son θυμός implique l'impossibilité de fléchir cette connaissance sans du même coup la détruire tout à fait. C'est le propre de la πίστις dont la force suffit à produire une croyance inébranlable. Enfin, la connaissance dont fait preuve Ménélas relève clairement d'une expérience d'empathie : c'est sa capacité à se mettre à la place de son frère et à percevoir ses émotions et ses pensées qui produit chez lui le désir de venir l'assister.

La connaissance par empathie demeure malgré tout dans l'épopée un fait exceptionnel. Le lien empathique parachève généralement une connaissance élaborée à partir d'une représentation objective. Le héros n'agit donc pas toujours en vertu de l'intuition ; il reconnaît souvent que le θυμός seul ne peut suffire à réaliser des projets. Souvent, le θυμός est un expédient plus qu'une faculté tactique. Or, le θυμός est concurrencé par les φρένες en ce qui concerne l'activité intellectuelle et délibérative. Les φρένες entretiennent

avec le θυμός une relation qu'il est malaisé de définir. Parfois, les φρένες contiennent le θυμός comme si elles étaient son siège naturel⁹. Par ailleurs, leurs fonctions respectives sont très proches dans la majeure partie des cas, ce qui engage à en faire des synonymes¹⁰. Par exemple, lorsqu'Achille chante pour lui-même les κλέα ἀνδρῶν pour calmer sa colère, il charme indifféremment ses φρένες et son θυμός¹¹.

Pourtant, certaines situations les opposent clairement, comme si θυμός et φρένες relevaient de deux modes de représentation distincts, voire contradictoires. Le θυμός relèverait davantage de la sensibilité et s'apparenterait à un principe affectif, alors que les φρένες se rapporteraient à une faculté plus réflexive, plus sensible à des situations abstraites. Le θυμός et les φρένες peuvent véhiculer des types d'informations différents, complémentaires ou contradictoires¹². Dans les deux épopées, on trouve le syntagme formulaire : « κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν » qu'on traduit généralement par « en son esprit et son cœur »¹³. Toutes les occurrences de ce syntagme renvoient à des processus d'intellection, d'interrogation, d'hésitation, ou d'angoisse¹⁴. Il est clair que « κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν » n'est pas un hendiadyin. On comprendrait mal pourquoi ce syntagme véhicule toujours le doute ou l'absence de décision alors même qu'on peut être convaincu dans son θυμός ou dans ses φρένες. On doit donc comprendre le καὶ de manière disjonctive : l'hésitation ou le dilemme provient justement de l'opposition ou du désaccord entre deux modes de pensée.

Od. V, 365 : Son esprit et son cœur ne savaient que résoudre (Εἶος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν).

Dans ce passage, Ulysse dérive sur le radeau confectionné par Calypso alors qu'une tempête se lève. Proche

⁹ *Il.* VIII, 202 ; IX, 462 ; IX, 611 ; X, 232 ; XIII, 280 ; XIII, 487 ; XIX, 178 ; XXI, 386 ; XXII, 357 ; XXII, 475 ; XXIII, 600 ; XXIV, 321 ; *Od.* V, 458 ; XV, 165 ; XV, 486 ; XVI, 73 ; XX, 38 ; XXIV, 349.

¹⁰ S.D. Sullivan, *Psychological Activity in Homer, A Study of Phrên*, *op. cit.*, p. 268-272.

¹¹ *Il.* IX, 186-189: τὸν δ' εὖρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείη / καλῆ δαιδαλέη, ἐπὶ δ' ἀργύρεον ζυγὸν ἦεν / τὴν ἀρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν Ἡετίωνος ὀλέσσαις. / τῆ ὄ γε θυμόν ἔτερπεν, αἶειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν. Pour une analyse détaillée de ce passage, voir S. Perceau, « Héros à la cithare : la musique de l'excellence chez Homère », in Malhomme, F., et Wersinger, A.-G., (dir.) *Mousikè et Aretè, La Musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne : actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*, Paris, Vrin, 2007. Cet épisode de l'*Iliade* est repris dans une interprétation allégorique des pythagoriciens, qui faisaient d'Achille un héros capable de modérer précisément son ardeur : voir DK, vol. I, p. 444.

¹² *Il.* I, 193 ; IV, 163 ; V, 671 ; VI, 51-61 ; VIII, 169 ; XI, 412 ; XV, 162 ; et surtout XX, 262 : οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (« il ne se rend pas compte, en son âme et en son cœur »).

¹³ *Il.* I, 193 ; IV, 163 ; V, 671 ; VI, 447 ; VIII, 169 ; X, 507 ; XI, 411 ; XV, 163 ; XVII, 106 ; XVIII, 15 ; XX, 264 ; *Od.* I, 294 ; IV, 117 ; IV, 120 ; IV, 813 ; V, 365 ; V, 424 ; VI, 118 ; X, 151 ; XV, 211 ; XX, 10 ; XXIV, 235.

¹⁴ Ce syntagme est construit avec les verbes ὀρμαινω, οἶδα, μεμηρήριζω, φραζόμεαι, νοώ, ἐρέθω.

de la mort, la déesse Ino apparaît à Ulysse et lui conseille d'abandonner le radeau en lui offrant un voile protecteur. Ulysse se met à réfléchir sur le parti à prendre. Le syntagme « *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* » signifie en l'occurrence une opposition entre deux avis divergents. Aux *φρένες* on peut attribuer un parti plus rationnel, plus calculé, qui commande à Ulysse de ne pas obéir à la déesse et à se fier plutôt à l'éloignement visible du rivage pour ne pas abandonner son radeau. Le *θυμός* au contraire inviterait à suivre le conseil d'Ino, à savoir nager jusqu'au rivage sous l'auspice de la déesse. La seule « raison » d'obéir à ce conseil relève précisément de la *πίστις*, c'est-à-dire de la confiance accordée intuitivement à un Dieu protecteur. Le dilemme d'Ulysse est brisé peu après, en même temps que le radeau ; le choix ne se pose plus guère et Ulysse nage jusqu'au rivage des Phéaciens.

Cette interprétation de l'expression « *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* » est confirmée par les nombreux cas d'hésitations et de dilemmes, qui mettent les héros épiques aux prises avec leur *θυμός* et leurs *φρένες* relativement à des impératifs tactiques et militaires¹⁵. L'alternative résulte d'une disjonction entre le *θυμός* qui commande une action immédiate, guidée par le sens de l'honneur et la confiance en des valeurs consacrées comme le courage et la bravoure, et les *φρένες* qui semblent au contraire différer la réaction pour produire un plan tactique plus élaboré. Le *θυμός* est en cela une faculté de réagir spontanément et les *φρένες* une puissance d'anticipation de l'action.

Pourtant, l'opposition entre *θυμός* et *φρένες* ne recoupe pas celle entre la raison et l'irrationnel. En effet, le *θυμός* est capable tout autant que les *φρένες* de donner son assentiment à un plan élaboré. C'est même à son *θυμός* que le héros s'en remet pour éprouver son choix ou une décision.

Il. X, 17 : Et à la fin ce parti lui paraît le meilleur en son cœur (*ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμόν ἀρίστη φαίνεται βουλή*).

Dans cet exemple Agamemnon est aux prises avec son propre *θυμός*, puisqu'il est face à ce qu'il considère comme une impasse tactique. Juste avant, ses *φρένες* sont elles-mêmes paralysées par la peur, de même que sa *κράδιη*. Il n'est pas anodin que le *θυμός* seul, même s'il est incapable de dresser un plan tactique militaire pour endiguer les forces troyennes, soit capable de pousser Agamemnon vers Nestor, à la quête précisément

¹⁵ *Il. I, 193 ; V, 671 ; VIII, 169 ; XI, 412 ; XIV, 20 ; XVI, 647 ; XVII, 106 ; XIX, 680 ; Od., V, 365 ; V, 424 ; VI, 117 ; X, 50 ; X, 151 ; XV, 202 ; XVI, 73 ; XVI, 237 ; XIX, 518 ; XX, 10 ; XXIV, 235.*

d'un autre conseil. L'enjeu ne réside donc pas dans l'opposition entre action rationnelle et action irrationnelle, puisque même les φρένες sont contaminées par la peur.

La différence, comme l'a remarqué Cheyns, réside peut-être alors dans la valeur éthique des actions imputées au θυμός ou aux φρένες. À l'action inspirée par le θυμός correspond une éthique tout à la fois de l'urgence et de l'honneur : l'offensé répond immédiatement et sans subterfuge à l'offenseur, selon les règles de l'honneur. Aux φρένες reviennent le privilège, s'il en est un, d'élaborer un plan efficace, mais qui ne répond pas nécessairement au code héroïque :

« L'homme du peuple, s'il est raisonnable, peut suivre sans grande difficulté les conseils de sa φρήν. Pour le héros cependant, le conflit entre ces deux forces est beaucoup plus difficile à résoudre, car il ne peut ignorer son θυμός, qui est le principe même de ses activités les plus illustres. C'est pourquoi il hésite parfois sur la conduite à tenir, par exemple quand, emporté par son ardeur guerrière, il se heurte à un obstacle important. Il engage alors un dialogue avec son θυμός pour trouver la meilleure solution. Parfois il prend le parti de la raison et se résigne à reculer ; parfois il reste fidèle, en dépit du danger, à l'idéal héroïque. »¹⁶

Le rapport que Cheyns fait de l'hésitation des héros est exact sur le point suivant : le θυμός est le principe même du héros. C'est toujours au θυμός que les héros s'adressent pour résoudre un conflit intérieur¹⁷. Bien plus le θυμός est le seul critère qui confirme l'héroïsme d'une action de bravoure. Pas un seul héros, sauf Ménélas dont on connaît la couardise par rapport aux autres combattants, ne choisit de suivre les conseils de ses φρένες sur le champ de bataille¹⁸. Le dilemme est donc toujours résolu lorsque le θυμός lui-même est persuadé du bien-fondé de la décision.

1.1.2 La sensibilité du θυμός à la parole.

Le θυμός est un principe qu'on ne peut réduire à être le siège d'affections irrationnelles, puisque son activité noématique non seulement est attestée, mais représente une alternative certaine à l'activité intellectuelle qui se produit dans les φρένες chez Homère. Comment concilier le fait que ce « cœur » est

¹⁶ A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.* p. 66.

¹⁷ A. Cheyns le remarque dans la suite de sa démonstration : « Ensuite, c'est toujours à son θυμός qu'il s'adresse, pour l'informer d'une situation défavorable ; on ne relève aucun exemple d'un dialogue qu'il engagerait avec sa raison pour lui communiquer les réactions de son θυμός. » (*ibid.*, p. 67).

¹⁸ *Il.* XVII, 90-106.

capable d'être affecté de manière émotionnelle, et le fait qu'il peut par ailleurs « intelliger », même si c'est d'une manière particulière, le monde ? On a déjà déterminé un point de jonction entre le choix et l'action : c'est la présence du signe (σημα) et le crédit que le θυμός lui accorde (πίστις). Entre l'analyse intellectuelle d'une situation et l'affect que cette situation produit, le θυμός reconnaît un signe auquel il donne une consistance émotive. Dans l'épopée, le θυμός se laisse persuader par le discours, et est lui-même à l'origine de certaines prises de parole¹⁹. Il ne s'agit pas de faire du θυμός un « organe » de la parole, ni non plus un « homoncule » à l'intérieur du moi que les héros homériques écouterait ou à qui ils s'adresseraient parfois. Il s'agit simplement de montrer en quoi le θυμός est impliqué dans l'épopée dans des processus interlocutoires précis, et constitue un élément fondamental dans l'usage de la parole en général, lorsqu'on la prend, lorsqu'on la reçoit, et lorsqu'on la comprend.

Le θυμός fait du signe un intermédiaire entre l'affection qu'il reçoit d'une situation donnée et le jugement que l'individu s'en fait. Le θυμός est l'instrument grâce auquel un signe se charge d'une émotion. C'est par exemple la peur qu'il insuffle aux chevaux et aux cœurs des Troyens qui confère au cri d'Achille la valeur d'un signe funeste²⁰. Plusieurs exemples montrent que le signe est redevable au θυμός de sa consistance émotionnelle.

Au chant VII de l'*Iliade*, un tirage au sort est organisé pour déterminer qui affrontera Hector en duel afin de mettre fin à la guerre. Chacun marque un « signe » qu'il jette dans un casque. La procédure de reconnaissance est décrite ainsi :

Il. VII, 185-192 : Nul ne reconnaît [le signe] (οἱ δ' οὐ γινώσκοντες), et tous disent non (ἀπιηνήναντο ἕκαστος). Mais lorsqu'en le portant par la foule en tout sens, il arrive à celui qui y a mis son signe au moment où il l'a déposé dans le casque, à l'illustre Ajax, celui-ci tend la main ; l'autre s'approche et y pose le sort ; Ajax y voit et reconnaît sa marque (γνώ δὲ κλήρου σημά ιδών), et il se sent le cœur en liesse (γῆθησε δὲ θυμῶ). Il jette le sort à ses pieds par terre et déclare : « Amis le sort est mien, et j'en ai joie au cœur (χαίρω δὲ καὶ αὐτὸς θυμῶ), car je crois pouvoir vaincre le divin Hector ».

¹⁹ Cet aspect du θυμός est largement ignoré des commentateurs. Dans *Les Origines de la pensée européenne*, R.B. Onians ne relève l'affinité entre le θυμός et la parole que pour corroborer la théorie du θυμός comme souffle ; S. D. Sullivan, dans sa typologie des usages de θυμός, établit une catégorie spécifique pour la sensibilité au langage mais sans en donner d'interprétation. Il revient à H. Pelliccia, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Hypomnemata, Heft 107, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, d'avoir analysé le premier le lien qui unit le θυμός à la parole et aux processus d'énonciation.

²⁰ *Il.* XVIII, 215-235. Le cri d'Achille est comparé à la sonnerie du cor, éveillant la peur dans le θυμός des Troyens (v. 222).

La reconnaissance de la marque est ici immédiatement suivie de l'émotion joyeuse d'Ajax. Certes, ce n'est pas le θυμός qui « reconnaît » le signe qu'il perçoit²¹. Pourtant, c'est bien le θυμός qui donne à cette reconnaissance sa valeur de référence dans le contexte du tirage au sort : ce n'est qu'à l'aune de l'émotion ressentie et exprimée par Ajax que les autres combattants reconnaissent la valeur aléthique de l'affirmation d'Ajax. En d'autres termes, le θυμός valide le pouvoir référentiel du signe.

De la même manière, au livre VIII de l'Iliade, le θυμός de Diomède est troublé par les envoyés par Zeus qui promettent la victoire des Troyens. Le parallèle entre les coups de tonnerre et l'hésitation de Diomède est frappant :

Il. VIII, 169-171 : Par trois fois il balance en son âme et son cœur (τρὶς μὲν μερμήριξε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν) : par trois fois (τρὶς) le prudent Zeus tonne du haut de l'Ida, donnant aux Troyens les signes (σῆμα τιθεὶς) de leur revanche en un combat victorieux.

Diomède reconnaît le signe, mais son hésitation porte justement sur la reconnaissance par tous de ce signe divin, mettant en jeu la signification de son possible retrait face aux troupes d'Hector. Quand la foudre s'abat au pied de son char, Nestor comprend l'origine divine du signe et l'invite à fuir (v. 139-144) ; mais Diomède oppose aux raisons du vieillard la rumeur qui occultera la présence du signe divin et ne retiendra que sa fuite, autrement dit sa lâcheté (v. 146-149). L'hésitation de Diomède est relayée par les invectives d'Hector. La question posée par Diomède est la suivante : dans quelle mesure le σῆμα sera-t-il interprété de manière univoque et unanime comme l'intervention d'un dieu malveillant ? Nestor affirme qu'il le sera (v. 152-156) mais le discours d'Hector insiste au contraire sur la rumeur de la lâcheté de Diomède (v. 162-166). On comprend donc la triple hésitation de Diomède. Son θυμός reconnaît bien la pertinence aussi bien du discours de Nestor que de celui d'Hector, qui constituent deux interprétations divergentes d'un même σῆμα divin. Ce passage montre ainsi comment le θυμός a une incidence sur la valeur référentielle du signe, mais aussi sur sa valeur de vérité dans une relation interlocutoire.

Nombre d'exemples déjà cités illustrent la puissance communicative du θυμός relativement à un signe qui attend d'être reconnu.

²¹ C'est sans doute le νόος, comme c'est le cas du chien Argos qui reconnaît (ἐνόησεν) l'identité de son maître déguisé, (*Od.*, XVII, 291-326).

Od. XXI, 217, 218 : Mais, tenez, s'il vous faut une marque certaine (σῆμα ἀρισφραδῆς), vos cœurs (ἐνὶ θυμῷ), sans plus douter pourront me reconnaître (ᾧφρά μ' ἔν γνῶτον πιστωθήτων).

Ulysse déguisé en mendiant se révèle aux porchers réunis, en leur montrant la cicatrice de la plaie qu'il reçut d'un sanglier. La cicatrice est « ἀρισφραδῆς », c'est-à-dire qu'elle témoigne en elle-même du souvenir du maître. Pourtant, c'est bien au θυμός des porchers qu'Ulysse s'adresse : une marque n'est rien si leur θυμός ne la valide pas en tant que telle. Le signe n'est qu'un intermédiaire ; c'est le θυμός qui lui donne sa valeur de vérité, à travers les manifestations de joie des porchers.

De la même manière, c'est bien un signe empathique que recherche Pénélope au chant XXIII, plus qu'une preuve objective pour reconnaître son époux :

Od. XXIII, 107-110 : Si c'est vraiment Ulysse qui rentre en sa maison, nous nous reconnâtrons, et, sans peine, l'un l'autre (ἤ μάλα νῶι / γνωσόμεθ' ἀλλήλων καὶ λῶιον), car il est entre nous de ces marques secrètes qu'ignorent tous les autres (ἔστι γὰρ ἡμῖν σήμαθ', ἃ δὴ καὶ νῶι κεκρυμμένα ἴδμεν ἀπ' ἄλλων).

Pénélope demeure incrédule devant Euryclée qui lui révèle la présence de la cicatrice du sanglier (v. 70-79). De même, elle demeure insensible à la grâce d'Ulysse, après son bain qui le rend semblable aux dieux (v. 156-162). Quels sont ces signes « secrets » ? Le signe que Pénélope demande est éprouvé à travers l'énigme du lit, qui a pour effet de mettre en colère Ulysse. Or, c'est bien cette exaspération émotive qui semble emporter la conviction de Pénélope : la colère d'Ulysse est précisément la manifestation du θυμός d'Ulysse qui donne au signe sa valeur partagée. Comme le note S. Perceau, « force est de constater que Pénélope ne finit par croire à la sincérité d'Ulysse qu'au moment où le héros de la *mêtis*, perdant enfin ce contrôle rationnel de soi qui fait sa force stratégique, parle spontanément sous l'impulsion de la colère. Une première condition nécessaire pour que la persuasion opère est donc la spontanéité transparente du discours, l'oubli du calcul et de la stratégie. »²²

Homère présente le θυμός comme un élément essentiel dans le contexte interlocutoire, au sens où c'est en passant par lui que le discours peut prétendre à une forme d'efficacité. La communication se produit par et

²² S. Perceau, *La Parole vive, Communiquer en catalogue, op. cit.*, p. 193.

grâce au θυμός. Le signe n'est consistant que dans la mesure où son effet sur le θυμός est reconnu et exprimé. On comprend mieux pourquoi il existe des paroles qui non seulement persuadent, mais encore émeuvent, irritent, ou même tuent²³.

Si chaque expression possède bien une couleur émotive, alors c'est une certaine conception rhétorique du langage qui s'impose de telle sorte qu'il soit entendu et compris. Le primat d'une « rhétorique de l'émotion »²⁴ repose ainsi sur la force d'un discours à l'intérieur d'un contexte interlocutoire, capable d'émouvoir, de toucher littéralement le destinataire. En complément des études qui font du mode allocutif le fondement même de l'efficacité du discours épique, on peut souligner l'importance fondamentale du θυμός, tout autant du point de vue du locuteur que de l'allocutaire.

Le θυμός garantit dans le discours une forme d'attention et de solennité pour le locuteur. Le vers formulaire : « ὄφρ' εἶπω τά με θυμός ἐνὶ στήθεσσι κελεύει », « je veux dire ce qu'en ma poitrine me dicte mon cœur » précède souvent la prise de parole d'un héros²⁵. La précision qu'apporte ce vers n'est pas gratuite : la force que le θυμός confère à cette parole produit une attention accrue, voire le silence²⁶, mais elle confère aussi à la décision ou à l'avis sa valeur de vérité. Or, c'est souvent dans le contexte d'une assemblée exceptionnelle que se produisent ces prises de paroles : la parole gouvernée par le θυμός n'est pas une parole intime, mais publique. Parler selon son cœur n'est donc pas « parler » sous le coup d'une quelconque passion, mais engager une véritable relation interlocutoire, dans la mesure où le θυμός des allocutaires devient le réceptacle naturel de la parole délivrée. Pendant l'épisode déjà cité de l'Ambassade (*Il.* IX, 182-668)²⁷, Ulysse fait preuve de μῆτις lorsqu'il vient implorer Achille d'abandonner sa rancune, en flattant son orgueil par le catalogue des présents que lui offrira Agamemnon. Achille reconnaît la ruse d'Ulysse lorsque ce dernier, devançant les deux autres messagers, ne rapporte qu'une partie du message

²³ Comme le remarque très justement R.B. Onians, qui comprend à la lettre ce qui passe pour des métaphores. Le signe, et en général la parole, est pourvue d'une dimension physique certaine, comme si les mots eux-mêmes produisaient les effets que leur prête la situation interlocutive.

²⁴ Cette expression est empruntée à S. Perceau, *La Parole vive, Communiquer en catalogue, op. cit.*, qui en détaille la signification p. 185-226.

²⁵ On trouve ce vers formulaire dix fois dans l'épopée : *Il.* VII, 68 ; VII, 349 ; VII, 369 ; VIII, 6 ; XIX, 102 ; *Od.* VII, 187 ; VIII, 27 ; XVII, 469 ; XVIII, 352 et XXI, 276. On le trouve également chez Hésiode, *Théogonie*, v. 645.

²⁶ Ce vers formulaire est précédé d'une adresse directe « Κέκλυτε μεν », suivi des noms des destinataires.

²⁷ *Supra*, p. 176

d'Agamemnon, en omettant de mentionner la supériorité sociale du roi sur le guerrier. Achille déclare alors :

Il. IX, 312-313 : « Celui-là m'est en horreur (ἐχθρὸς γάρ μοι) à l'égal des portes d'Hadès, qui dans son cœur cache une chose et sur les lèvres en a une autre (ὅς χ'ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη) »²⁸.

En dépit de l'absence du terme θυμός dans ce passage, on peut raisonnablement penser que le fait de « cacher en son esprit » des pensées s'oppose précisément à une parole sans détours, franche et directe, garantie par le θυμός de l'individu. Achille et Ulysse s'opposent relativement à leur mode de discours dans un contexte interlocutoire. Au θυμός courroucé mais sensible et franc d'Achille s'opposent les φρένες d'Ulysse, en lesquels il cache ses intentions. Le langage d'Achille tend à l'univocité, même s'il paraît intempestif. Cette idée d'un langage dont le signe n'est pas séparable d'un contexte émotif et subjectif se retrouve en effet dans toutes les prises de parole d'Achille, qu'il s'agisse de son cri inarticulé qui pourtant fait sens, de son chant qui calme son θυμός, de ses plaintes ou de ses engagements²⁹. Au contraire Ulysse « utilise » la parole et médiatise son sens en introduisant une tierce instance : la recherche de l'effet de sens³⁰.

Toute parole prononcée requiert l'assentiment du θυμός de l'allocutaire pour qu'elle soit validée. Afin d'attiser la fougue des guerriers dans l'*Iliade*, les chefs recourent à une formule qui fait du θυμός le destinataire du discours d'exhortation : « ὡς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου », « il dit, et stimule la fougue et l'ardeur de chacun »³¹. Pour signifier plus généralement l'effet du discours sur l'auditoire, c'est la formule « ὡς φάτο, τοῖσι δὲ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ὄρινε », « il dit, et émeut leur cœur en leur poitrine » qui se rencontre le plus fréquemment³². L'interlocution ne semble donc pas pouvoir se passer d'une

²⁸ C'est autant à Agamemnon qu'à son messager, Ulysse, qu'il s'adresse, dont le discours tente de réduire l'affront d'honneur en le parant d'autres présents.

²⁹ *Il.* IX, 186-9, XVIII, 215-235. Voir également *Il.* I, 362-364 où la mère d'Achille le prie de ne pas cacher sa pensée « μὴ κεύθε νόω ».

³⁰ S. Perceau, *La Parole vive, Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, op. cit. p. 239.

³¹ *Il.* V, 470 ; V, 792 ; VI, 72 ; XI, 291 ; XIII, 155 ; XV, 500 ; XV, 514 ; XV, 667 ; XVI, 210 ; XVI, 275 ; *Od.*, VIII, 15.

³² *Il.* II, 142 ; III, 305 ; IV, 208 ; XI, 804 ; XIII, 468 ; XVII, 123 ; *Od.* XVII, 150. De nombreuses formules sont employées pour décrire comment un discours fléchit (ὄρινω) ou persuade (πείθω) le θυμός de l'allocutaire : *Il.* V, 29 ; VI, 51 ; IX, 587 ; IX, 595 ; XI, 792 ; ; XIV, 459 ; XIV, 487 ; XV, 403 ; XVI, 280 ; XVI, 656 ; XVIII, 223 ; XIX, 271-272 ; XXII, 78 ; XXII, 91 ; XXII, 224 ; XXIV, 568 ; *Od.* II, 103 ; IV, 366 ; VII, 258 ; VIII, 178 ; IX, 33 ; IX, 500 ; X, 406 ; X, 466 ; X, 550 ; XII, 28 ; XII, 324 ; XIV, 361 ; XV, 486 ; XVIII, 75 ; XIX, 148 ; XX, 9 ; XXI, 87 ; XXIII, 230 ; XXIII, 337 ; XXIV, 138 ; XXIV, 318.

communication empathique, puisque c'est en dernière instance le θυμός qu'il s'agit de persuader ou de convaincre, par un conseil³³, par un éloge ou un blâme³⁴, ou encore par un catalogue³⁵.

Il devient donc difficile de dissocier l'effet, c'est-à-dire l'émotion qu'un discours produit sur l'allocutaire, du sens du discours lui-même. Le θυμός est donc le point d'ancrage de tout processus d'interlocution. Comme l'a montré H. Pelliccia, la référence au θυμός semble avoir pour fonction de créer dans la récitation de l'épopée un destinataire certes fictif, mais bien « présent » malgré son mutisme, afin d'assurer à la parole proférée une force persuasive qui ne repose pas nécessairement sur sa valeur argumentative³⁶. Véhicule de toutes les émotions, le θυμός soutient ainsi une conception du langage où la rhétorique de l'émotion prime sur la vérité du langage lui-même.

1.2. Les monologues délibératifs.

1.2.1 Dialoguer en son θυμός dans l'Iliade.

Un vers formulaire, qui apparaît cinq fois dans l'*Iliade*, mérite l'attention. Il s'agit d'un vers qui achève les discours des héros suite à un dilemme : « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός ; » que l'on peut traduire littéralement par « mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi ? »³⁷. Ce vers apparaît dans quatre monologues délibératifs, mettant en scène respectivement Ulysse (*Il.*, XI, 404-410), Ménélas (*Il.* XVII, 92-104), Agénor (*Il.* XXI, 554-568), et Hector (*Il.* XXII, 99-129). Le même vers

³³ Par exemple *Il.* XV, 566 : « ἐν θυμῷ δ' ἐβάλοντο ἔπος », « ils se mettent bien l'avis en tête » ; ou *Od.* XII, 217-218 : « ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ βάλλει », « écoute bien ce que je te dis ».

³⁴ Par exemple : *Il.* III, 438 : « Μή με, γύναι, χαλεποῖσιν ὀνειδέσι θυμὸν ἐνίπτε », « Femme, ne poursuis pas mon cœur de durs reproches ». *Il.* IX, 459 : « ὅς δ' ἐνὶ θυμῷ / δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνειδεα πόλλ' ἀνθρώπων », « il rappela à son cœur la voix du peuple, et les affronts répétés des hommes ».

³⁵ Par exemple *Il.* IX, 595 : « τοῦ δ' ὀρίνετο θυμὸς ἀκούοντος κακὰ ἔργα » (et son cœur s'émeut en entendant le récit de ces horreurs).

³⁶ H. Pelliccia, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, *op. cit.*, p. 202-203. L'auteur montre que la fonction du θυμός dans l'épopée est comparable à celle du κωφὸν πρόσωπον du théâtre. Ainsi, le θυμός renvoie implicitement à l'auditoire de l'épopée, comme à son assise interlocutoire.

³⁷ *Il.* XI, 407 ; XVII, 97 ; XXI, 562 ; XXII, 122 ; XXII, 385. La traduction de ce vers n'est pas aisée. Le sens de διαλεγέσθαι semble être celui, commun, de « discuter » ou « disputer ». L'expression « Pourquoi tergiverser ? » serait très satisfaisante pour traduire le sens de ce vers. Je ne la retiens pas, préférant une traduction plus littérale, puisque l'étrangeté de ce vers réside avant tout dans le redoublement du sujet, au nominatif dans φίλος θυμός, et au datif dans μοί qui est complément de διαλεγέσθαι.

apparaît dans un passage où Achille s'adresse aux Achéens mais prend la forme du monologue intérieur (*Il.* XXII, 380-393). Cet extrait n'est en général pas pris en compte par les commentateurs. Les quatre soliloques ont suscité de nombreux commentaires, afin de décider d'une part dans quelle mesure on peut déceler à travers ces conflits intérieurs une unité du « moi », et d'autre part quelle est la valeur éthique de la délibération et des décisions prises par chacun des héros³⁸.

On peut contribuer à l'interprétation de ce vers en interrogeant le sens du verbe « διαλεγέσθαι » associé au θυμός. Dans tous les cas, le vers formulaire traduit sinon l'impatience, du moins le refus par le θυμός d'un début de discussion persuasive, qui contraindrait le héros à agir à l'encontre de ses propres valeurs ou de son propre caractère. En d'autres termes, le verbe διαλεγέσθαι, bien qu'il ne signifie rien de plus que « s'entretenir », évoque un mode de discours dont la force de persuasion ne repose pas sur sa puissance empathique³⁹ mais sur un usage bien compris du langage et de ses potentialités logiques pour interroger certaines valeurs éthiques. Curieusement donc, le « dialogue » est un mode de discours dont le θυμός se méfie naturellement. Non que le θυμός refuse tout type de raisonnement, mais lorsque le raisonnement tente d'occulter le ressort de la sensibilité, il devient réfractaire au discours, comme Achille abhorre le discours d'Ulysse (*Il.* IX, 307-429) alors qu'il est ému par celui de Priam (*Il.* XXIV, 507-517).

Les quatre discours cités plus haut ne sont appelés « monologues » qu'au sens où ils sont des soliloques ; la forme du discours est bien « dialogique », au sens où le même héros est tantôt l'allocutaire tantôt le locuteur. En effet, les quatre passages mentionnés commencent tous par le vers formulaire : « ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν » (alors, il s'irrite et dit à son cœur magnanime) ; le θυμός est syntaxiquement le destinataire du discours. Plus loin, le vers formulaire « ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός » marque une inversion des rôles du locuteur et du destinataire, puisque c'est le θυμός qui

³⁸ Ces deux questions sont intimement liées, et il n'est pas un commentaire qui n'affronte en même temps ces deux questions. Voir sur ces questions : B. Snell, « Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum », *Philologus* 85, 1930, p. 141-158 ; du même auteur, *La Découverte de l'esprit*, *op. cit.*, p. 37-38 et p. 51-52. Pour les mêmes conclusions, voir J. de Romilly, « Patience mon cœur », *L'Essor de la psychologie*, *op. cit.*, A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, *op. cit.*, en particulier le ch.3 ; *id.*, *From the Many to the One*, *op. cit.*, p. 22-24 ; R. Gaskin, « Do Homeric Heroes Make Real Decisions ? » *Classical Quarterly*, 40, 1990, p. 1-15. M. Schofield, « Euboulia in the Iliad », *Classical Quarterly*, 36, 1986, p. 6-31. S. Scully, « The Language of Achilles : the ὀχθήσας Formulas », *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984, p. 11-27. Voir également R.W. Sharples, « "But Why Has My Spirit Spoken with me thus ?" Homeric Decision-Making », *Greece & Rome*, 30, 1983, p. 1-7.

³⁹ Contrairement à tous les modes de discours évoqués plus haut : éloge, blâme, exhortation, catalogue.

cette fois « dialogue » avec le « moi »⁴⁰. Ensuite, ces quatre soliloques présentent une trame formelle et signifiante identique comme l'a montré B. Fenik⁴¹ : il s'agit toujours d'un épisode qui précède une *aristeia* où se joue l'alternative de la fuite et de la résistance. C. Gill, quant à lui, a analysé en détail la structure et la signification de chacun des raisonnements des quatre soliloques, en ce qu'ils forment les modèles interprétatifs de « l'internalisation des contenus et de la trame du discours interpersonnel »⁴².

Afin d'appuyer les conclusions de C. Gill sur ces soliloques, on peut montrer que le θυμός joue dans la délibération un rôle d'arbitre dans la décision. Le rejet des premières alternatives ne repose pas seulement sur la considération rationnelle d'un bien, mais aussi sur la perception d'intentions biaisées du raisonnement qui fait paraître un moment un bien ce qui est en réalité mauvais. Le θυμός limite ainsi la faculté de la raison à inventer des expédients qui ne sont pas conformes au code de l'honneur.

Commençons pas le court monologue d'Ulysse :

Il. XI, 403-410 : « Lors il s'irrite et dit à son cœur magnanime (ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγάλητορα θυμόν) : « Hélas ! que vais-je endurer ? Le mal est grand (μέγα μὲν κακόν) si, pris de peur (φέβωμαι), je fuis devant cette foule ; mais il est plus terrible encore (τὸ δὲ ῥίγιον) si je suis tué en restant seul. Le reste des Danaens, le Cronide les a fait fuir. Mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi (ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός) ? Je sais (οἶδα γὰρ) que ce sont les lâches (κακοὶ) qui désertent la bataille, et que celui qui est le meilleur (ἀριστεύησι) au combat, c'est celui qui vraiment doit tenir, de toutes ses forces, qu'il blesse, ou qu'il soit blessé. » Mais tandis qu'en son âme et en son cœur il remue ces pensées, (...) (Ἔως ὃ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν). »

Ulysse est face à une foule de Troyens et craint pour sa vie. Il s'interroge alors sur la valeur du mal qu'il va endurer (ὦ μοι ἐγὼ τί πάθω). Or, l'ensemble du raisonnement ainsi que son rejet repose sur un glissement de sens des mots. Tout d'abord, la fuite apparaît comme un « grand mal » (μέγα μὲν κακόν), et la mort un mal

⁴⁰ R.W. Sharples, « 'But why has my Spirit spoken with me thus ?' Homeric Decision-Making », *loc. cit.*, p. 2-3 : « In both of the *Iliad* Passages (...), the discussion is introduced as an address by the person to his *thumos* ; it is only subsequently that the very same words are described by the person involved as something is *thumos* has said to him. And in each case, the passage is summed up by a description of the person as pondering these things in his *thumos*. These fluctuations, it would seem, are not purely arbitrary. » R.W. Sharples est le seul à rendre compte dans sa traduction du μοί que toutes les autres traductions occultent comme redondant.

⁴¹ Pour une étude d'ensemble de ce modèle à travers ces quatre soliloques, B. Fenik, « Stylization and variety, Four Monologues in the *Iliad* », in Fenik, B., (ed.) *Homer : Tradition and Invention*, Leiden, Brill, 1978, p. 68-90. Voir en particulier p. 69-71 pour la trame commune de ces quatre soliloques.

⁴² C. Gill., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 69-93. Gill analyse donc ces soliloques en mettant l'accent sur le type de raisonnement utilisé dans chacun d'eux.

« plus terrible » (ῥίγιον). Homère emploie un comparatif dont le sens joue sur l'aspect physique de la mort, qui implique un tremblement effectivement plus grand que la peur (φέβωμαι), et sur sa valeur éthique, puisque l'antécédent est κακόν, qui renvoie clairement à la honte que subirait Ulysse s'il fuyait. Le raisonnement repose donc sur une inversion des valeurs épiques de la belle mort en jouant sur le terme ῥίγιον. Or, Ulysse retourne l'argument, ou plutôt le « corrige » en utilisant le superlatif adéquat (ἀριστεύησι), au sens où κακόν ne peut ici avoir qu'un sens éthique et héroïque, incarné par les κακοί que sont les lâches. Comme l'affirme S. Scully, le nœud de la délibération se joue dans l'écart entre un instinct de vie et une action héroïque imminente⁴³. C'est par son θυμός qu'Ulysse connaît (οἶδα) le sens réel du mot κακόν, tandis que ses φρένες méditent une échappatoire éthiquement inacceptable.

De la même manière, le soliloque d'Agénor repose sur un raisonnement sophistiqué, auquel le θυμός met un terme :

Il. XXI, 552-570 : Lors il s'irrite et dit à son cœur magnanime (ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγάλητορα θυμόν) : « Ah ! misère ! si je fuis devant le puissant Achille du côté où tous les autres se bousculent, affolés, je n'en serai pas moins sa proie, et il me coupera la gorge, sans que je puisse me défendre (καὶ ἀνάγκιδα δειροτομήσει) ... Et, si je laissais les autres être bousculés par Achille, le fils de Pélée, pour fuir moi-même à toutes jambes, ailleurs, loin du rempart, vers la plaine d'Ilion, (ποσὶν δ' ἀπὸ τείχεος ἄλλη / φεύγω πρὸς πεδίον Ἴλίου) jusqu'au moment où j'atteindrais les gorges de l'Ida et plongerais dans leurs taillis ! Alors, le soir venu, après m'être baigné dans les eaux du fleuve, après avoir étanché ma sueur, je regagnerais Ilion... Mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi ? (ἀλλὰ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;) N'est-il pas à craindre qu'il ne m'aperçoive, détalant de la cité vers la plaine et, lancé à ma poursuite, ne m'atteigne de ses pieds rapides (ταχέεσσι πόδεσσιν) ? Aurai-je alors aucun moyen d'éviter mort et trépas ? Il est d'une vigueur qui dépasse trop celle des autres hommes (λίην γὰρ κρατερός περὶ πάντων ἔστ' ἀνθρώπων). – Et si alors, j'allais à lui, bien en face, devant la ville ? Il a, comme les autres, une peau qu'entaille la pointe du bronze, une vie semblable à la nôtre, et tous les humains le disent mortel – n'était Zeus, fils de Cronos, qui lui accorde la gloire. » Il dit, et ramassé sur lui-même, il attend Achille ; son cœur vaillant ne tend qu'à la lutte et à la bataille (ἐν δέ οἱ ἦτορ ἄλκιμον ὀρμάτο πτολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι).

Dans ce soliloque, les mêmes termes apparaissent successivement en des sens contraires. Alors qu'Agénor évoque la possibilité de « fuir à toutes jambes » (ποσὶν (...) φεύγω), il infléchit cette possibilité en rappelant

⁴³ S. Scully, S., « The Language of Achilles : The ὀχθήσας Formulas », *loc. cit.*, 114, 1984 : « As we have already seen, the soliloquy (and to a lesser extent the narrative) form of inner thought may result in renewed heroic activity, but because the inner debates also imply hesitation, they record a momentary weakening, or questioning, of heroic temper. In many of the examples, one sees in the inner debate a distance between the impulse to live and the compunction to act. » (p. 15).

en vertu de son épithète homérique qu'Achille est bien plus rapide (ταχέεσσι πύδεσσιν), il risque alors de subir la même mort que dans la première alternative. Pourtant, c'est bien une inversion de l'attitude d'Agénor qui a lieu, puisqu'à la certitude qu'il peut mourir sans défense (καὶ ἀνάλλκιδα δειροτομήσει) dans la première alternative, du fait aussi qu'Achille est incontestablement plus fort (καρτερός), succède la posture d'un guerrier vaillant (ἐν δέ οἱ ἦτορ ἄλκιμον). L'adresse au θυμός constitue dans cet exemple un véritable rappel des valeurs héroïques ; mais ces valeurs n'occulent pas la raison comme si Agénor décidait de se conformer au code de la bravoure de manière irrationnelle. Le θυμός est ici un critère dans le raisonnement qui modifie la perception du combat.

Dans le soliloque d'Hector, le plus long et sans doute le plus complexe, Homère emploie un chiasme pour évoquer la vanité du raisonnement qu'Hector avait établi pour éviter le combat avec Achille et qui l'enjoignait de négocier avec lui :

Il. XXII, 126-128 : « Non ce n'est pas l'heure de remonter au chêne et au rocher, et de deviser tendrement comme jeune homme et jeune fille, comme jeune homme et jeune fille tendrement devisent ensemble (τῷ δαριζέμεναι, ἃ τε παρθένος ἦϊθέος τε / παρθένος ἦϊθέος τ' δαρίζετον ἀλλήλοιν). Mieux vaut vider notre querelle au plus vite (βέλτερον αὐτ' ἔριδι ξυνελαυνέμεν ὅττι τάχιστα). ».

Cette figure de style étonne, tant dans sa forme que dans son thème. Mais elle a pour fonction de résumer dérisoirement le raisonnement d'Hector qui envisageait de recourir à la supplication et aux valeurs éthiques du respect et de la retenue (αἰδώς). Achille se révélerait insensible à ce qui ne serait compris que comme un badinage, un jeu de dons et d'échanges qu'évoque le chiasme. Or, il s'agit précisément d'une querelle (ἔρις) que ne peut tempérer le calcul d'Hector, de même que le calcul compensatoire qu'Agamemnon avait proposé à Achille n'avait pas abouti. Le θυμός d'Hector révèle ainsi l'inadéquation de ce raisonnement à la situation donnée.

Le soliloque de Ménélas qui se disculpe de son impuissance à protéger le corps de Patrocle contre les Troyens constitue quant à lui un exemple de la sensibilité du θυμός à un discours rationnel mais cette fois non héroïque.

Il. XVII, 90-106 : Lors il s'irrite et dit à son cœur magnanime (ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν) : « Ah ! Misère ! si je laisse ces belles armes, et Patrocle – Patrocle, qui est là,

étendu pour mon honneur (ὅς κείται ἐμῆς ἔνεκ' ἐνθάδε τιμῆς) – j'ai peur que les Danaens qui verront cela ne s'indignent (μή τις μοι Δαναῶν νεμεσήσεται ὅς κεν ἴδηται). Mais si je m'en vais seul, combattre, par sens de l'honneur (αἰδεσθεῖς), Hector et les Troyens, je crains d'être entouré, tout seul, par une foule : c'est l'armée troyenne entière qu'amène ici Hector au casque étincelant... Mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi ? (ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;) Quand un homme prétend, en dépit du Ciel, lutter contre un guerrier qu'un dieu honore (ὄν κε θεὸς τιμᾷ), il ne faut pas longtemps pour qu'un grand malheur dévale sur lui. Nul des Danaens ne s'indignera (τῷ μ' οὐ τις Δαναῶν νεμεσήσεται ὅς κεν ἴδηται), s'il me voit céder la place à Hector, alors qu'Hector combat par le vouloir des dieux. Si du moins j'entendais quelque part le cri de guerre du brave Ajax, nous marcherions tous deux, rappelant notre ardeur guerrière, en dépit même du destin ; peut-être alors pourrions-nous tirer le cadavre pour Achille, fils de Pélée. Au milieu de nos maux, ce serait encore le mieux (κακῶν δέ κε φέρτατον εἶη). » Mais tandis qu'en son âme et son cœur, il remue ces pensées... (Ἐως ὃ ταῦθ' ὀρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν).

Contrairement aux autres soliloques, Ménélas choisit la retraite à l'issue de son raisonnement. Les parallèles syntaxiques de part et d'autre de la formule « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός » sont frappants. À la τιμή de Ménélas à laquelle Patrocle est soumis et pour laquelle il a péri répond celle que les dieux accordent à Hector. Le respect que Ménélas doit à l'homme qui combat pour lui, ainsi que la νέμεσις des Danaens l'obligent. Le raisonnement de Ménélas consiste par avance à persuader ses gens du bien-fondé de sa retraite, en opposant à leur juste indignation la nécessité de reconnaître la supériorité presque divine d'Hector. Les valeurs de l'αἰδώς et de la νέμεσις sont alors complètement renversées. Si Ménélas combat, les Danaens s'indigneront du fait qu'il manque d'αἰδώς en ne respectant pas la volonté de Zeus, et s'il bat en retraite, ils calmeront leur νέμεσις en reconnaissant que la τιμή de Ménélas est inférieure à celle que le dieu accorde momentanément à Hector. Ainsi, dans ce qu'il faut bien appeler un contre-exemple d'utilisation de l'adresse au θυμός, la formule « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός » scelle ainsi le renversement de l'acte héroïque en un acte de lâcheté⁴⁴. Ménélas n'obéit pas à son θυμός, mais bien plutôt à ses φρένες contaminées par la peur.

Malgré la différence formelle du discours qu'Achille adresse aux Argiens en *Il.* XXII, 378-394, la présence de la formule « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός » indique que le raisonnement d'Achille constitue aussi un cas de crise devant l'action, et que la forme monologuée ne relève pas seulement d'un artifice rhétorique.

⁴⁴ La lâcheté de Ménélas est discutée. Pour une interprétation modérée de ce monologue, voir Fenik, B.C., « Stylization and variety, Four Monologues in the *Iliad* », *loc. cit.* p. 85-89.

Il. XXII, 377-394 : Il se dresse au milieu des Argiens et dit ces mots ailés (στὰς ἐν Ἀχαιοῖσιν ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευεν) : « Amis, guides et chefs des Argiens, maintenant que les dieux nous ont donné de mettre à bas cet homme, qui nous a causé, à lui seul, plus de maux que tous les autres à la fois, allons ! faisons en armes tout le tour de la ville, pour tâter les Troyens et savoir leurs desseins (ὄφρα κ' ἔτι γνῶμεν Τρώων νόον ὃν τιν' ἔχουσιν), soit qu'ils abandonnent leur haute cité, aujourd'hui qu'Hector est tombé, ou qu'ils veuillent à tout prix tenir, même alors qu'il n'est plus là. Mais pourquoi mon cœur discute-t-il de cela avec moi ? (ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός). Près de nos nefes, Patrocle est étendu, sans que son cadavre ait été encore pleuré ni enseveli. Non, je ne saurais l'oublier (τοῦ δ' οὐκ ἐπιλήσομαι), tant que je serai parmi les vivants et que se mouvront mes jarrets (ὄφρ' ἂν ἔγωγε / ζῳοῖσιν μετέω καί μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη) et, même au cas où dans l'Hadès on pourrait oublier ses morts (εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Αἴδαο), moi, du moins, même là, je me souviendrai de mon compagnon (αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κείθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου). Pour l'instant, fils des Achéens, en chantant le réan (νῦν δ' ἄγ' αἰείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν), retournons aux nefes creuses, et emmenons cet homme. Nous avons conquis une grande gloire (ἡράμεθα μέγα κῦδος) : nous avons abattu le divin Hector, à qui les Troyens dans leur ville adressaient des prières tout comme à un dieu. »

La différence formelle de ce discours avec les autres soliloques est nette : il ne s'agit pas d'un débat intérieur mais d'un discours collectif. Achille s'adresse d'abord à son peuple, à ses alliés et à Agamemnon. Il propose ainsi qu'on scelle l'issue de la guerre, après avoir vaincu Hector. Certes une alternative (soit qu'ils abandonnent... soit qu'ils veuillent à tout prix tenir) clôt la première partie de ce discours et offre une similitude structurelle avec les soliloques, puisque leur succède immédiatement la formule « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός », marquant ainsi une rupture dans le discours. Mais l'alternative ne concerne pas cette fois la bataille ou la fuite, mais deux manières de concevoir la victoire. Le θυμός d'Achille hésite entre deux interprétations du même fait : la mort d'Hector. Dans la première partie du discours, Achille n'est que l'instrument de la victoire des Achéens. La mort d'Hector signifie d'abord la fin de Troie et donc une victoire collective. Or, juste après la formule « ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός », Achille cette-fois « monologue » au sens où il s'adresse aux autres en mimant la structure du dialogue intérieur, et la mort d'Hector revêt une autre signification. À l'exploit certes mémorable d'Achille répond une autre mémoire, celle du mort, Patrocle. Une forte opposition marque la structure du monologue : la temporalité de la guerre, répondant à des impératifs tactiques urgents (ὄφρα κ' ἔτι γνῶμεν Τρώων νόον ὃν τιν' ἔχουσιν) et à un protocole qui relève du présent (νῦν δ' ἄγε), et celle plus sourde du dialogue entre les vivants (ζῳοῖσιν) et les morts (θανόντων), par le biais de la mémoire (ἐπιλήσομαι ; καταλήθοντο ; μεμνήσομαι). L'alternative qui s'offre à Achille devient réellement celle-ci : ou bien faire de la victoire sur Hector la victoire des Achéens sur les Troyens, ou bien faire du corps d'Hector la matière de la vengeance qu'il doit à Patrocle, et

secondairement, puisqu'enfin son ami se battait pour les Achéens, chanter le péan de la victoire commune. En d'autres termes, et de manière très similaire aux quatre soliloques, le θυμός d'Achille a parlé un temps « pour un autre », pour les Achéens, et a fait valoir un raisonnement, celui qui fait de sa victoire sur Hector l'instrument de la défaite des Troyens. Le θυμός d'Achille ne refuse pas l'interprétation « politique » de sa victoire mais revendique néanmoins la primauté de sa vengeance sur l'intérêt collectif.

En conclusion de ces cinq passages, on peut affirmer que le θυμός est bel et bien le critère du bon discours, sachant reconnaître jusque dans un raisonnement ce qui ne convient pas à l'idéologie héroïque. Ces cas-limites que représentent les dialogues intérieurs de l'individu, s'ils ne sont finalement que l'extension figurée d'une interlocution normale où sont distingués locuteur et allocutaire⁴⁵, montrent néanmoins en quel sens la rhétorique ne peut pas chez Homère faire l'économie de l'émotion qui seule permet l'assentiment à un discours. Si le θυμός ne donne pas son assentiment au discours, il ne peut prétendre à quelque justesse que ce soit. Dans ces soliloques, le θυμός ne remplit pas seulement l'office de rappeler les valeurs consacrées au raisonnement du héros qui tenterait de s'y conformer ; il constitue véritablement un critère éthique intériorisé et constitutif du héros homérique.

1.2.2 *Le θυμός est-il une entrave à la raison ? Le monologue de Médée chez Euripide.*

Dans les monologues délibératifs de l'épopée, le θυμός joue le rôle du critère décisionnel de l'action à accomplir : la dimension affective du choix garantit l'implication totale de l'agent dans ses paroles et ses actes. Les quatre monologues (et le discours d'Achille aux Achéens) marquent ainsi l'hésitation des héros face à une situation dont le θυμός finit par interpréter correctement le sens. Le recours au θυμός comme destinataire du discours garantit donc une *rationalité impliquée* de l'agent dans son action. Toute autre semble être la situation de Médée dans la tragédie éponyme d'Euripide qui invective son θυμός, en blâme l'excès et la puissance face à une raison entravée. Il s'agit des trois derniers vers du monologue de l'héroïne

⁴⁵ H. Pelliccia, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, op. cit., p. 212-213. Pour l'auteur, le θυμός ne possède donc pas de faculté de parole, mais est présent dans le vers formulaire « ἀλλὰ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός » seulement pour créer un effet de distanciation, entre le locuteur et son auditoire d'une part, et entre l'aède et son auditoire d'autre part. Les analyses précédentes ont montré pourtant qu'il ne fallait pas se contenter de cette interprétation sans doute trop restrictive sur la fonction du θυμός. Il n'est pas seulement un instrument rhétorique, mais aussi un principe d'action et de constitution du « moi » à travers des valeurs communes.

(1021-1080) :

« Oui, je sais que ce que je vais oser commettre est mal (καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακὰ)
Mais mon cœur gouverne mes desseins (θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων)
Lui, cause des pires maux pour les mortels (ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς). »⁴⁶

Une longue tradition interprétative a eu tendance à isoler les trois derniers vers de ce monologue en véhiculant l'image d'une Médée emportée par la passion contre sa propre raison ; le vers 1079 est en effet généralement traduit : « Mais la passion l'emporte sur mes résolutions ». Dans cette tragédie, le θυμός serait le moteur de l'action, ou sa cause, mais n'en constituerait pas une « bonne » raison : le θυμός serait alors un ressort *irrationnel* de l'action. À partir de la reformulation par Ovide de quelques vers d'Euripide⁴⁷, la figure de Médée est donc devenue l'exemple même de l'incontinence de la volonté⁴⁸, ou la figure d'une volonté affranchie de l'entendement⁴⁹. « Θυμός » incarnerait ici toutes les émotions irraisonnées, l'emportant sur des résolutions plus sages, d'un agent dépossédé. Cet autre « moi », c'est le θυμός, selon E. Schlesinger, puis selon O. Zwierlein⁵⁰ pour qui le problème du monologue de Médée est de savoir à quel principe elle s'identifie : ou bien à la passion, ou bien à un principe rationnel qui en fait une personne véritablement morale. Cette lecture prolonge ainsi l'hypothèse de B. Snell⁵¹ et postule finalement l'existence duelle de deux principes du « moi » : la raison et la passion.

⁴⁶ Euripide, *Médée*, v. 1078-1080 (je traduis).

⁴⁷ Ovide, *Métamorphoses* : « Video meliora proboque deteriora sequor », VII, 21.

⁴⁸ A.W. Price, *Mental Conflict*, *op. cit.*, « Introduction », p. 3-7, part des différentes interprétations de Médée pour distinguer trois théories éthiques, défendues respectivement par Socrate, Platon et les Stoïciens. Davidson quant à lui parle du « paradoxe de Médée » pour décrire les conditions de définitions du phénomène de l'ἀκρασία, in *Paradoxes de l'irrationalité*, *op. cit.*

⁴⁹ Par exemple Descartes, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645 ; la citation d'Ovide est discutée ensuite par Leibniz puis par Spinoza.

⁵⁰ E. Schlesinger, « Zu Euripides' Medea », *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 94, 1966, p. 26-53. Voir en particulier p. 29-31 pour l'interprétation de ce monologue : « In den folgenden Worten des Monologs stehen sich zwei Medeen gegenüber oder, wenn man lieber will, die beiden Kräfte, die sich den Vorrang über ihre Person streitig machen : die βουλευματα und der θυμός. So stark ist der Gegenstats, dass auf dem Höhepunkt des Selbstgesprächs Medea sich geradezu mit den βουλευματα identifiziert. der θυμός wird zur zweiten Person, der sie sich widersetzt, die sie mit dem Vokativ anredet und der sie zuruft. » p. 29-30. Cependant, Schlesinger est plus modéré que O. Zwierlein, « Die Tragik in den Medea-Dramen », *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 19, 1978, p. 27-63, qui n'hésite pas à moraliser les termes du conflit, alors que le premier prévient de la difficulté qu'il y a à opposer de manière tranchée θυμός et βουλευματα.

⁵¹ Voir en particulier B. Snell, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1964, p. 52 *sq.* pour une interprétation polaire entre raison et passion ; voir également B. Snell, « Das früheste Zeugnis über Sokrates » *Philologus* 97, 1948, p. 125-134 pour le lien entre la thèse socratique de la vertu comme connaissance et le monologue de Médée. Cette hypothèse est le point de départ de l'analyse de T.H. Irwin qui se demande quelle interprétation du phénomène de l'ἀκρασία donne Socrate contre Euripide : « Euripides and Socrates », *Classical Philology*, 78, 1983, p. 183-197.

En réalité, un examen plus attentif au contexte dans lequel apparaissent ces trois vers a montré que ce passage ne signifie pas du tout ce que cette longue tradition lui a fait dire ; il est donc nécessaire de revenir sur le rôle et la signification du θυμός dans l'action de Médée. Il faut d'abord dissiper un malentendu : les βουλεύματα ne renvoient absolument pas à des « résolutions » rationnelles ou moralement plus acceptables, comme par exemple la fuite de Médée avec ses enfants⁵², ou l'exil purement et simplement⁵³. En effet, toutes les occurrences précédentes de ces βουλεύματα renvoient à sa vengeance et donc à l'infanticide⁵⁴. À moins de considérer que Médée change de résolution au v. 1079, la signification du vers ne peut donc pas décrire l'opposition contradictoire entre deux principes distincts, la colère et la raison. Le seul moyen, et aussi le plus satisfaisant, d'interpréter ce vers consiste à comprendre le comparatif κρείσσω non pas comme gouvernant une opposition, mais une relation hiérarchique de pouvoir : le θυμός est *au principe* même du plan d'infanticide de Médée. H. Diller, qui propose cette hypothèse, conclut ainsi qu'il n'y a pas de « division » dans l'âme de Médée entre des principes moralement distincts, mais bien une tension entre deux forces internes qui sont distinguées par l'effet de l'invocation et du dialogue de l'âme avec elle-même⁵⁵.

Mais alors à quoi renvoie « θυμός » dans ce contexte, s'il n'est pas une « passion » ou la fureur meurtrière de Médée ? « Θυμός » signifie ici dans toute la pièce une force affective ambivalente : il est avant tout le siège de l'amour de Médée pour Jason, le lieu même de sa jalousie qui lui ronge le cœur, et, conformément à la tradition épique, le principe du sens de l'honneur et du respect, du ressentiment et de la vengeance. Les autres occurrences du terme θυμός dans la pièce sont éclairantes. En effet, aux v. 869-905, Médée oppose dans son discours d'excuse à Jason son νοῦς raisonnable à son θυμός victime de la jalousie, introduisant ainsi le thème de la σωφροσύνη comme maîtrise de la colère (ὀργή). Les quelques autres occurrences de θυμός dans la pièce sont toujours en lien avec le sentiment ambivalent de Médée à l'égard de Jason entre un amour immodéré (ἔρωτι θυμὸν ἐκπλαγεῖς Ἰάσονος, « le cœur épris d'amour pour Jason » v.6)

⁵² Cette solution est évoquée v. 1045 mais les interprètes considèrent souvent que ce vers est apocryphe du fait de son incohérence avec le reste du monologue.

⁵³ Au vers 1024, l'exil de Médée est une conséquence du meurtre de ses enfants, et non une alternative.

⁵⁴ Comme l'a souligné M.D. Reeve, « Euripides, Medea, 1021-1080 », *Classical Quarterly*, 22, n°1, 1972, p. 51-61 ; sur ces deux vers, voir p. 55sq. En effet, les βουλεύματα apparaissent v. 769 ; 772 ; 1044 et 1048. Reeve en fait un argument pour athétiser le passage en montrant que ces deux vers confondent en un même élan ce qui était précédemment disjoint : son amour maternel et son désir de vengeance contre Jason.

⁵⁵ H. Diller, « θυμός δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων », *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 94, 1966, p. 267-275. C'est d'ailleurs l'interprétation que reprend Cupido, J., *L'anima in conflitto. Platone tragico' tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Brossura, Il Mulino, 2002, ch. 2.

et la fureur jalouse (v.106). L'ambivalence émotive de Médée place donc le θυμός dans une position paradoxale, que le chœur compare d'ailleurs à une dispute brisant la paix du ménage (μηδέ ποτ' ἀμφιλόγους ὀργὰς ἀκόρεστά τε νείκη θυμὸν ἐκπλήξας' ἕτεροις ἐπὶ λέκτροις προσβάλοι δεινὰ Κύπρις « Que jamais en sa fureur, Cypris, enflammant mon cœur pour un lit étranger, ne m'inflige disputes irritées ni querelles insatiables » v. 637-640). L'ambivalence est encore illustrée par la supplique du Chœur exhortant Médée à ne pas commettre l'infanticide :

« Où trouveras-tu, en ton âme, en ton bras, (ἢ φρενὸς ἢ χειρὶ) le courage de diriger au cœur de tes enfants les coups d'une affreuse audace (τόλμαν) ? Comment, en jetant les yeux sur ces petits prendras-tu sans larmes le lot du meurtrier ? Tu ne pourras pas (οὐ δύναση), devant tes fils agenouillés en suppliants, baigner de sang ta main avec un cœur résolu (τλάμονι θυμῶ) »⁵⁶

Le discours du Chœur vise à rendre impossible le fait que Médée soit à la fois sensible à l'injustice que représente la trahison de Jason et insensible à l'égard de la supplication de ses enfants. En d'autres termes, Médée ne peut sans contradiction (οὐ δύναση) à la fois prétendre être juste en punissant Jason de son infidélité et en tuant ses enfants. Les deux actes sont présentés de manière complètement disjonctive (φρενὸς puis τόλμαν). Il s'agit bien dans cette pièce de mettre en balance deux sens de l'honneur, l'un conventionnel et raisonnable, l'autre transporté par ἔρωσ et la colère. Car rien n'empêche Médée en un « cœur résolu »⁵⁷ de punir Jason en tuant ses enfants et de se punir elle-même⁵⁸.

Le θυμός du vers 1079 doit également se comprendre par différence avec deux autres termes qui sont utilisés dans le monologue final : la καρδία et les φρένες. L'appel à ces deux autres principes corrobore ainsi la structure même de la première partie du monologue (1021-1055).

En 1042, Médée est sur le point d'abandonner son dessein à la vue du sourire de ses enfants :

« Las ! Las ! Pourquoi tourner vers moi vos yeux, mes enfants ? Pourquoi m'adresser ce suprême sourire ? Hélas que faire ? Le cœur me manque (καρδία γὰρ οἴχεται), Femmes, devant l'œil radieux de ces enfants. Je ne pourrai pas (οὐκ ἂν δυναίμην). Adieu mes desseins de jadis (χαιρέτω βουλεύματα τὰ πρόσθεν). Me faut-il, pour affliger le père par le malheur de ces enfants, redoubler

⁵⁶ Euripide, *Médée*, v. 856-865.

⁵⁷ L'expression « τλάμονι θυμῶ » reprenant d'une part ἢ φρενὸς ἢ χειρὶ et τόλμαν d'autre part en un même syntagme.

⁵⁸ Là encore, M.D Reeve, *loc. cit.*, le montre au sujet du passage 1077-1079 en le comparant à 1021-1055 : « Another flaw in the final passage, 1067-80, is that it confuses two things that are kept strictly apart in 1021-55, the loving mother and the slighted wife. Whereas in 1021-55 her tenderness conflicts with her plans and has to be banished altogether before she can proceed (1051-2), here she is both tender and resolved at the same time. » (p. 55).

mon propre malheur ? Non, pas moi (οὐ δῆτ' ἔγωγε) ! Adieu mes desseins ! »⁵⁹

Significativement, ce n'est pas le θυμός de Médée qui est affecté par le regard de ses enfants, mais sa καρδία. L'amour maternel est donc pour un temps susceptible de s'opposer aux βουλεύματα funèbres dont la partie « plaisante » a déjà été consommée avec le meurtre de la princesse. Cet amour maternel est pourtant immédiatement mis en balance avec la nécessité de se venger de l'offense de ses ennemis : se laisser attendrir, c'est « ouvrir son esprit à de molles pensées » (τὸ καὶ προσέσθαι μαλθακοὺς λόγους φρενί), comme si les φρένες de Médée étaient plus sensibles aux atermoiements de la καρδία de Médée qu'au désir de revanche de son θυμός. Car quelques vers plus loin, Médée s'adresse à son propre θυμός justement pour tenter de le fléchir :

« Non, mon cœur, (μὴ δῆτα, θυμέ) non, pas toi ! Ne consume pas ce crime (μὴ σύ γ' ἐργάσῃ τὰδε) ! Laisse-les, malheureux ! Épargne ces enfants. Même s'ils vivent loin de nous, ils seront ta joie (εὐφρανοῦσί σε). »⁶⁰

Revenons à l'interprétation des trois derniers vers 1077-1080. Il est, on le voit, impossible d'opposer le θυμός qui est au principe de la vengeance de Médée et les βουλεύματα qui en sont la formulation. Comme au sujet des monologues délibératifs dans l'épopée où le θυμός avait pour ainsi dire le « dernier mot », le θυμός de Médée est ce qui la définit de part en part, en dépit de son amour maternel, en dépit aussi du fait qu'elle est elle-même victime de ses propres plans.

Sur quoi se fonde alors l'interprétation traditionnelle qui oppose le θυμός comme principe passionnel à une raison sensible au bien d'autrui, à son propre bien, au caractère moral de l'action ? Cette interprétation repose semble-t-il sur la reconnaissance d'un chiasme qui relie les deux premiers vers⁶¹, associant symétriquement θυμός à τολμήσω, et l'indicatif présent μανθάνω à τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, la figure de style se résolvant dans une relative à portée générale et objective au troisième vers : le θυμός est « la cause des pires maux pour les mortels ».

« Oui, je sais que ce que je vais oser commettre est mal (καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακὰ)

⁵⁹ *Médée*, v. 1040-1048 (trad. Méridier modifiée).

⁶⁰ *Ibid.* v. 1056-1058.

⁶¹ C'est ainsi que C. Gill comprend très justement le mouvement qui mène le sujet de μανθάνω au θυμός de Médée, puis sa distanciation avec le contenu du discours, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, op. cit., p. 225-226.

Mais mon cœur gouverne mes desseins (θυμός δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων)
Lui, cause des pires maux pour les mortels (ὅσπερ μεγίστων αἰτίας κακῶν βροτοῖς). »

Pourtant, il n'y a nulle contradiction entre le fait de prendre conscience que l'action qui est sur le point d'être commise est un mal (qu'il s'agisse du mal d'autrui ou du sien propre), et la volonté de la commettre. Ce ne sont pas deux « moi » qui s'opposent dans Médée, mais deux processus de conscience distincts, l'un poussant l'héroïne à répondre à l'offense de Jason, l'autre à évaluer pour son bien propre et le bien d'autrui les conséquences de son action. Médée n'est pas un personnage incontinent, mais une héroïne tragique, qui à l'occasion d'un conflit de valeurs, reconnaît dans le cours de l'action que le choix qu'elle fait comporte des conséquences qui au regard d'autres décisions, paraissent effectivement être des maux⁶². Diller par exemple peut donc réduire la dichotomie et affirmer que le tragique consiste ici à la lente prise de conscience par Médée de la force de son propre θυμός, que ni l'amour maternel ni de « molles paroles » ne peuvent fléchir⁶³. Contre l'image d'Épinal d'une Médée dont la volonté faible plie sous la colère, il faut au contraire affirmer qu'elle est la figure tragique de l'acceptation d'une raison qui tente illusoirement de s'affranchir de ce qui donne à l'action sa cohérence et sa consistance, le θυμός⁶⁴.

1.3. Conclusion.

L'examen du rôle du θυμός dans la délibération chez Homère et dans *Médée* d'Euripide montre que

⁶² Un personnage acratique n'aurait rien de « tragique », dans la mesure où le conflit de valeurs est présenté comme une conséquence d'un conflit entre des facultés. Je suis ici les conclusions de l'article très convaincant de G. Rickert, « Akrasia and Euripides' *Medea* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 91, 1987, p. 91-117, qui montre que l'hypothèse d'un phénomène d'ἀκρασία chez Médée contredit l'esprit de la tragédie du personnage (en particulier p. 114-117), et qu'il faut préférer l'hypothèse d'un conflit de valeurs. De manière assez proche C. Gill affirme que la structure dialogique du monologue de Médée (puisqu'elle invoque par trois fois le regard de ses enfants) distingue effectivement différents « moi », chacun de ces « moi » correspondant à une place possible de Médée dans un schéma éthique en discussion (*Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 216-226 et en particulier p. 223-226.) Gill a raison en ce sens de laisser en suspens la question de savoir à quel principe Médée s'identifie, dans la mesure le jeu dialogique permet à la fois la distanciation et l'identification. Tout comme J. Pigeaud (*La Maladie de l'âme*, *op. cit.*, dont le chapitre IV est consacré à *Médée*, p. 375sq) C. Gill recourt à la querelle entre Chrysippe et Galien sur l'interprétation du monologue de Médée, et conclut sur une lecture moniste p. 226-239.

⁶³ Sur la question de la sensibilité de Médée au discours, et précisément sur le fait qu'elle est dite insensible et inflexible, alors qu'elle maîtrise parfaitement la rhétorique persuasive, voir D. Boedeker, « Euripides' *Medea* and the vanity of *logoi* », *Classical Philology*, 86, n°2, 1991, p. 95-112, en particulier p. 100-102.

⁶⁴ Ces « moi » ne dénotent pas réellement des principes distincts, car, comme J. Pigeaud l'a montré en interrogeant les lectures moniste et dualiste respectivement de Chrysippe et de Galien de la Médée d'Euripide, ces trois vers jouent délibérément sur l'impossibilité de rendre raison du principe auquel Médée s'identifie (voir *La Maladie de l'âme*, *op. cit.*, p. 375-384).

le θυμός ne désigne en aucun cas un principe d'action irrationnel. Le θυμός est un principe qui, s'il est naturellement réfractaire au calcul délibératif, ne lui est pas opposé, et peut même, dans le cas de Médée, en être le principe. Il est le critère de la juste délibération, au sens où l'agent sait reconnaître non pas ce qui est un bien objectivement et universellement, mais ce qui est conforme aux valeurs qu'il défend et dans lesquelles il est personnellement et profondément impliqué. Une action commise sans le soutien du θυμός serait un signe de lâcheté comme c'est le cas de Ménélas ou de Médée lorsqu'elle est sur le point de fléchir, d'hypocrisie ou encore de cynisme. Si le θυμός renvoie à cette énergie qui, sensible à certaines valeurs héroïques, produit dans l'âme du héros une fermeté à la limite de l'excès, il n'en constitue pas moins le fondement de la personnalité de l'agent, le garant de son unité et de son intégrité. Paradoxalement donc, le θυμός est le lieu d'une déchirure temporaire entre plusieurs « moi », en même temps qu'il est le fondement de l'unité de la personne, que l'on doit comprendre jusqu'à Platon comme un agent susceptible de dialoguer avec lui-même.

2. Le rôle du θυμός dans le conflit psychique chez Platon.

Le conflit psychique qui révèle un conflit normatif peut être considéré comme le point de départ de l'élaboration de la théorie psychologique platonicienne. Dès le *Protagoras*, Socrate questionne l'opinion de la foule sur la justification bancale d'une action qu'on commet « malgré soi » (352b-358a)⁶⁵. Dans la *République*, Socrate relate l'anecdote de Léontios qui, malgré sa relative probité, ne résiste pas au plaisir que lui offre le spectacle morbide de cadavres sur la place d'exécution (439e-440a). Aux livres VIII et IX, c'est le conflit psychique des figures du timocrate, de l'oligarque, du démocrate et du tyran qui est décrit comme un conflit entre différentes fonctions de l'âme.

Comment Platon compose-t-il avec l'héritage épique et tragique au sujet du conflit de l'âme ? La position de Platon à cet égard est ambiguë. D'une part, Platon semble reconnaître que le dialogue délibératif qu'on vient de décrire chez Homère et Euripide constitue une description idoine de ce qu'est un conflit psychique. Mais d'autre part, on doit souligner que cette assomption platonicienne est déjà une

⁶⁵ Ce passage du *Protagoras* est analysé dans l'appendice « Le θυμός et le problème de l'ἀκρασία, du *Protagoras* aux *Lois*. » p. 575 sq.

interprétation particulière de ce que l'épopée et la tragédie représentent. Dans l'épopée et la tragédie, la structure dialogique de la délibération ne remet pas en cause l'unité du moi agissant qui est garantie par le *θυμός* ; chez Platon au contraire, le « dialogue » entre des interlocuteurs fictifs révèle potentiellement l'existence de plusieurs « moi ». Dans la *République*, Platon a volontiers tendance à réifier les fonctions de l'âme en les décrivant comme des agents. Le dialogue entre ces derniers ne porte pas seulement sur des séries d'action, mais engage bien plus profondément des structures psychiques, des caractères, des attitudes de l'individu face au corps, au regard d'autrui, et à la pensée. Ce que Platon semble reprendre des descriptions épiques et tragiques de la délibération est donc déjà déterminé par une réflexion sur le pouvoir psychologique de l'épopée et de la tragédie : le théâtre, surtout, favorise la représentation des affections de l'âme sur un mode empathique en s'adressant directement au *θυμός* de l'individu. Platon mêle ainsi dans son analyse psychologique du conflit, en particulier au livre IV de la *République*, des éléments hérités de l'épopée et de la tragédie, tout en minant leur portée objective et en dénonçant la fascination qu'elles produisent sur l'agent, qui se représente son âme à l'image de celle du héros.

2.1. Qu'est-ce qui est en conflit dans l'âme ?

L'épopée et la tragédie font du conflit psychique une représentation d'un conflit normatif, où la valeur d'une action est mise en concurrence avec la valeur d'une autre. Il semble que Platon reverse la perspective et fasse du conflit de valeurs une conséquence d'un conflit entre des « forces » psychiques distinctes. Ce qui était ainsi une *représentation* du moi dans l'épopée et la tragédie, sans conséquence nécessaire sur l'unité de l'agent, renvoie dans les dialogues à une réalité objective : l'existence de plusieurs fonctions psychiques, chacune déterminée par un désir et un plaisir propre. On mesure alors l'importance de ce geste théorique : Platon se donne les moyens d'analyser les principes éthiques que l'épopée et la tragédie n'interrogeaient pas, à savoir les valeurs archaïques du héros.

Cependant, il convient d'être prudent sur ce point : qu'est-ce qui exactement est en conflit dans l'âme pour Platon ? S'agit-il vraiment de faire des « interlocuteurs » intérieurs de la tragédie et de l'épopée de véritables « agents » autonomes, et fait de l'âme l'enveloppe purement nominale des « homoncules » qu'elle abrite ? Contrairement à ce que certains commentateurs avancent, Platon ne va pourtant pas si loin. Pour Platon, la manière de se représenter son âme comme une structure intentionnelle composée de

différents « agents » est encore une métaphore. La façon dont Platon exploite l'héritage tragique et épique est susceptible d'éclairer la valeur qu'il donne aux descriptions tragiques du conflit de l'âme.

2.1.1 L'élan de l'âme dans l'action.

Une action est un mouvement et procède elle-même d'un mouvement psychique que Platon nomme « élan » (ὄρμη), et qui comprend indistinctement des dimensions cognitive, conative, et affective. Le terme ὄρμη apparaît dans le passage déjà cité qui introduit la tripartition de l'âme au livre IV de la *République* :

« SOCRATE : Mais voici maintenant ce qui est difficile. Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique (τῷ αὐτῷ τούτῳ), ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent (τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ) ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent (μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ) ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes (θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν) ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe (ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ) ? Ou alors, agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan (ὅταν ὀρμήσωμεν), avec notre âme tout entière (ὅλη τῆ ψυχῇ) engagée dans chacun de nos actes ? Voilà ce qui sera difficile à déterminer (διορίσασθαι) d'une manière qui soit à la hauteur de notre entretien. »⁶⁶

À première vue, Socrate présente ici une alternative sur la nature de l'âme : ou bien l'âme est simple, agit et pâtit en vertu d'un seul principe, ou bien l'âme est multiple et composée de plusieurs principes de mouvements⁶⁷. Pourtant, la difficulté n'est pas exactement réductible à l'alternative de la simplicité ou de la composition de l'âme. Car un « élan » de l'âme est un mouvement dont on ne peut dire à première vue s'il procède d'un seul ou de plusieurs principes⁶⁸. Il ne faut donc pas confondre ce qui se donne comme un élan

⁶⁶ *République*, 436a8-b3.

⁶⁷ T.H. Irwin, « Euripides and Socrates », *loc. cit.* L'auteur voit dans cet extrait la formulation en chiasme d'une alternative dont une des branches constitue la conception « tragique » de l'âme déchirée, une âme « une » que contrecarre une puissance aliénante, conception que Socrate refuse grâce à la tripartition. Irwin suit sur ce point R. Robinson, « Plato's Separation of Reason from Desire », *loc. cit.*, p. 45-46.

⁶⁸ On en veut pour preuve que le terme ὄρμη et le verbe ὀρμέομαι sont utilisés dans les dialogues aussi bien pour désigner l'élan où mène la discussion socratique ou un raisonnement (par exemple *Phédon* 101d4, *Théétète* 180a4, *Parménide* 135d3), l'élan vers le savoir, la vérité ou la philosophie (*République* 511b6, ou l'inverse comme en *Sophiste* 228c10), mais aussi l'élan violent de Thrasymaque entrant dans le cercle de la discussion (*République* 336b2), l'impulsion non moins violente des désirs (*Protagoras* 336e2, *Banquet* 181d1, *République* 572c7, *Philèbe* 35d2), etc. Cette notion d'ὄρμη n'est pas étrangère au θυμός (*Définitions* 415e6 où le θυμός est défini comme un « ὄρμη βίαιος ἀνευ λογισμοῦ »).

où il semble que l'âme *tout entière* est engagée dans l'action, avec un autre mouvement qui n'a qu'un seul et même principe ($\tau\omega\ \alpha\lambda\tau\omega\ \tau\acute{o}\tau\omega$). Socrate énonce certes une alternative : la première possibilité consiste en un monisme psychologique qui sera repris par les stoïciens⁶⁹, la seconde en la tripartition de l'âme ; mais cette alternative est d'abord comprise à travers le *fait* que l'âme agit par « élans ». Une question préliminaire à l'analyse de l'action consiste donc à se demander dans quelle mesure l'ὄρμη qui préside à l'action est décomposable en plusieurs mouvements, qui s'adjoignent, se contredisent ou s'annulent⁷⁰.

La difficulté est réelle et n'est pas résoluble aussi facilement qu'on pourrait le penser. En effet, l'idée d'*élan* de l'âme a bien une consistance au livre IV de la *République* et Socrate prend soin de mêler dans ses descriptions de l'action des termes qui *a priori* relèvent de principes distincts. À partir de 436a, loin de distinguer le vocabulaire physique de la tension et de la force de celui du souhait, de la volonté et du calcul, Socrate les fait en effet se superposer lorsqu'il décrit ce qu'est un élan de l'âme. La force et le discours étant indiscernables, un élan de l'âme peut masquer une multiplicité de principes à l'œuvre. Ainsi, Socrate commence par distinguer les élans de l'âme selon leur modalité (positive ou négative, poursuite ou fuite), selon la relation que chacun a avec son contraire : faire signe qu'on approuve, exprimer son désaccord, (ἐπινεύειν, ἀνανεύειν) ; désirer s'approprier quelque chose et exprimer un rejet (ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν, ἀπαρνείσθαι), tirer vers soi et repousser (προσάγεσθαι, ἀπωθείσθαι)⁷¹. Quelle est alors la nature de la différence entre ces couples contradictoires ? Alors que certains mouvements se donnent sous la forme de *forces* contradictoires, d'autres se comprennent à travers l'image du *discours* que l'on adresse à quelqu'un. La différence entre ces mouvements est donc formelle et indépendante de leur contenu⁷². On comprend donc pourquoi dans le passage suivant Socrate entremêle des termes conatifs et cognitifs pour mieux rendre

⁶⁹ Le concept psychologique d'ὄρμη qu'utilisent les stoïciens provient bien d'une conception socratique des actions de l'âme. M. Vegetti insiste sur ce point dans sa traduction du passage, (Vegetti, M., *Platone, La Repubblica : libro IV*, Napoli, Bibliopolis, p. 11-45., *ad. loc.*) Le monisme psychologique auquel les stoïciens aboutissent n'est d'ailleurs pas nécessairement contradictoire avec la *fin* de la tripartition de l'âme, à savoir trouver les conditions d'unification de l'âme grâce à la hiérarchisation correcte de ses fonctions.

⁷⁰ Là encore, M. Vegetti résume bien ce qu'est un élan de l'âme : une somme vectorielle de forces, dont il est difficile de saisir l'origine et la direction lorsqu'elle se donne dans l'action « Cio non toglie, tuttavia, che, pur attraverso la conflittualità intrapsichica, l'anima funzioni sempre tutta intera e la condotta risulti dalla somma vettoriale delle diverse forze in campo » (Vegetti, M., « Introduzione », in *Platone, La Repubblica : libro IV, op. cit.*)

⁷¹ *République*, 437b1-4.

⁷² Cette différence n'est pas analysée par M. Woods, « Plato's Division of the Soul », *loc. cit.*, ni par Price, A.W., *Mental Conflict, op. cit.* Ces deux auteurs pensent que le mouvement spatial est ce à partir de quoi on parvient à différencier les forces opposées. Seulement, cette différence spatiale est réductible à la différence formelle qu'on vient de mettre en évidence, et elle ne présage en rien de la différence réelle, de contenu de ces élans.

compte de ce qui se passe dans l'âme :

« SOCRATE : - Mais encore, dis-je, la faim et la soif, et en général les désirs (καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας), et aussi le vouloir et le souhait (καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι), tout cela n'appartient-il pas d'une certaine manière à ces espèces que nous venons de poser (οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θεῖς τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα) ? Par exemple, n'affirmeras-tu pas que l'âme de celui qui désire (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν) se tend de convoitise (ἐφίεσθαι) vers cela qu'elle désire (οὗ ἂν ἐπιθυμῆ), ou qu'elle attire vers elle (προσάγεσθαι) ce qu'elle souhaite posséder (τοῦτο ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι), ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procurée (ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι) elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation (ἐπινεύειν πρὸς αὐτήν), comme si quelqu'un l'interrogeait (ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος), elle-même remplie du souhait que cela se produise (ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως) ? GLAUCON :- Si. - SOCRATE : - Mais encore, ne pas souhaiter et ne pas vouloir, et ne pas désirer (τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν), ne poserons-nous pas que cela appartient au même genre que rejeter et repousser loin de soi, et toutes les choses contraires à celles que nous venons d'évoquer ? (οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκεῖνοις θήσομεν;) »⁷³

À une puissance cognitive répond un mouvement ou une tension de l'âme en termes cinétiques ou conatifs ; au désir conscient correspond une tension de l'âme vers l'objet désiré, au souhait répond le mouvement d'attirer à soi. Socrate recourt enfin à une image pour décrire la volonté de s'approprier quelque chose, établissant ainsi un lien clair entre la tension de l'âme et la manière dont elle réfléchit cette tension : vouloir quelque chose, c'est à la fois produire un mouvement de l'âme vers cette chose et signifier ce mouvement à soi-même en l'approuvant. C'est l'âme qui *veut* et *désire* en même temps, le lien entre sa volonté et son désir étant opéré grâce à cette approbation face à un interlocuteur fictif.

Ce passage semble tout d'abord appeler une distinction entre volonté et désir, la première se comprenant comme un mouvement cognitif dont la discussion avec un interlocuteur donne un modèle d'intelligibilité, le second comme un mouvement conatif, immanent et non-réflexif, qui lie le désir à son objet. Mais il dit surtout pourquoi l'âme, lorsqu'elle désire, ne dissocie *en fait* jamais ces deux dimensions, l'une (cognitive) étant souvent l'expression de l'autre (conative). Si le désir et sa justification constituent « un élan de l'âme tout entière », il suffira que l'on ressente indifféremment une attirance non formulée et une opinion contraire énoncée en un discours sur tel objet pour que l'on puisse envisager une véritable contradiction dans l'âme individuelle, donnant alors lieu à un conflit. Il se pourra qu'un individu approuve et justifie telle action, tout en éprouvant à son endroit une vive aversion, ou inversement qu'il désapprouve telle autre action en la désirant intensément. Dans tous les cas, rien ne permet de dire que l'action qu'on approuve ou

⁷³ République, 437b7-c10.

qu'on justifie est plus rationnelle et meilleure que celle qu'on abhorre spontanément. La différence formelle du désir qui se donne tantôt comme une force tantôt comme un discours ne présage donc en rien d'une différence d'origine et de contenu de ce même désir, qui peut venir indifféremment de la fonction rationnelle ou de la partie désirante⁷⁴.

Prenons l'exemple du conflit psychique de l'homme qui a soif mais qui ne veut pas boire, qui précède la conclusion selon laquelle la raison s'oppose au désir.

« SOCRATE : - Par conséquent, l'âme de celui qui est assoiffé (τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ) ne souhaite pas (οὐκ... βούλεται), en tant qu'il a soif, autre chose que de boire, c'est cela qu'elle désire (καὶ τούτου ὀρέγεται), c'est vers cela que la porte son élan (καὶ ἐπὶ τούτο ὄρμηξ). GLAUCON : - C'est clair. - SOCRATE : - Donc, si elle se trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction (ἀνθέλκει), c'est qu'il existe en elle autre chose que cet être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à boire (ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἶη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν) : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose puisse, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires. (οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἂν τὰναντία πράττοι). GLAUCON : - Ce n'est pas possible en effet. »⁷⁵

La soif est décrite par trois verbes : c'est un souhait (βούλεται), mais aussi une « tension vers » (ὀρέγεται) et un élan (ὄρμηξ). La présence de ces trois termes interdit donc *a priori* de nier à l'individu qui a soif la possibilité d'*exprimer* son désir, sous la forme d'un discours volontaire. En effet, si Socrate utilise bien par la suite l'image de la bête féroce (ὥσπερ θηρίον) qui évoque immanquablement la partie désirante, cela ne n'empêche pas que tel désir puisse être formulé sous la forme d'un discours rationnel, avec une multitude de justifications. Rien ne permet de nommer « raison » le principe de cet élan qui interdit de boire, et « désir » ce qui le commande. Car enfin, le mouvement « rationnel » est d'abord décrit ci-dessus comme une force (ἀνθέλκει), et non comme un discours. Il y a donc conflit psychique *vécu* lorsque, indifféremment, un discours ou un élan non formulé s'oppose à un autre discours ou à un autre élan de l'âme, sans que cette opposition prouve que l'origine de chacun de ces mouvements soit la « raison » ou le « désir »⁷⁶. Il faudra

⁷⁴ Ainsi, on peut opposer le caractère « sanguin » et irréfléchi de l'honnête homme au livre IV de la *République*, avec le calme froid de l'oligarque qui fait ses comptes au profit de la partie désirante de son âme.

⁷⁵ *République*, 439a9-b7.

⁷⁶ Telle est la fonction de l'exemple de l'archer, où la symétrie inversée du mouvement de ses bras indique qu'il ne s'agit encore que d'une différence polaire axiologiquement neutre. « De la même manière, je pense qu'on a tort de représenter l'archer comme si ses mains repoussaient et attiraient l'arc en même temps (αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται) ;

en outre recourir à la capacité pour chacune des forces en présence de percevoir et d'être affectée par le bien pour distinguer plus clairement les trois fonctions psychiques.

Le fait est que l'individu agit en vertu d'un « élan » qu'il est difficile de décomposer ou d'analyser. Les élans de l'âme concentrent en un même mouvement deux forces, cognitive et conative, qui semblent ainsi brouiller l'effort de distinction entre ce que l'on doit attribuer à la raison et ce que l'on doit attribuer au désir. Mais justement, se demander si l'on agit en vertu d'un seul ou de plusieurs principes force à décomposer dans ces élans des forces contradictoires. D'un point de vue subjectif, il est donc nécessaire de recourir à un mode de représentation qui permette de distinguer ce qui est à l'œuvre dans un même élan de l'âme.

2.1.2 *Le dialogue entre les fonctions de l'âme.*

Dans la *République*, différents « élans » de l'âme sont par métaphore appelés à jouer le rôle d'un interlocuteur dans ce discours adressé à soi-même⁷⁷. Il semble que provienne du modèle dialogique de la délibération qu'on vient d'évoquer dans l'épopée et la tragédie, mettant en jeu directement le θυμός. Il est même probable que ce soit ce modèle d'adresse au θυμός que Platon étend aux autres fonctions de l'âme. En effet, aux pages 439-441 du livre IV de la *République*, où Socrate donne des exemples pour prouver l'autonomie du θυμός relativement aux deux autres parties, c'est un modèle dialogique qui est évoqué pour décrire le conflit de Léontios, de l'honnête homme ou d'Ulysse. Ces pages sont, de manière évidente, surdéterminées par un héritage épique et tragique⁷⁸. On peut regrouper les évocations de cet héritage sous deux thèmes principaux : a) l'ambivalence de la force du θυμός, et b) le contexte guerrier et politique du conflit psychique.

a) Socrate insiste sur l'ambivalence de la force du θυμός. Le θυμός est d'abord lié à la colère, à la « rage » ; et le thème de la colère rappelle évidemment la figure d'Achille, omniprésente dans la

en fait, une main repousse l'arc loin de lui, alors que l'autre l'attire vers lui (ἄλλη μὲν ἢ ἀπωθοῦσα χεῖρ, ἑτέρα δὲ ἢ προσαγομένη). » (439b8-11).

⁷⁷ Vouloir est l'opération qui consiste pour l'âme à « s'adresser à elle-même une expression d'approbation (ἐπινεύειν πρὸς αὐτήν), comme si quelqu'un l'interrogeait (ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος), elle-même remplie du souhait que cela se produise (ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως). »

⁷⁸ J. Cupido, *L'anima in conflitto*, op. cit., ch.3, recense rapidement les différents passages dans les dialogues qui évoquent un mode d'exposition « tragique » du conflit psychique.

*République*⁷⁹. Le nom même de « Léontios » renvoie implicitement à Achille, ce dernier étant dans l'épopée comparé au lion mettant en danger les liens de la communauté humaine⁸⁰. L'animalité du θυμός est rappelée par l'exemple des chiens en 440d2-3 et des bêtes en 441b2-3. Cette même colère est évoquée dans l'exemple de l'honnête homme qui est une figure aux antipodes de celle d'Achille dans la scène inaugurale de l'*Illiade*⁸¹. Enfin, la présence d'Ulysse dans un rôle qui fait de lui un homme apparemment plus tempérant renforce la présence implicite d'Achille comme contre-exemple, dont la figure de Léontios est l'image caricaturale. Pourtant, Socrate mentionne bien les aspects positifs du θυμός épique dans ces pages. Que le θυμός apparaisse comme une force entière, à la limite de la sauvagerie et de la brutalité, n'empêche pas qu'il soit un des signes de la noblesse de caractère (γενναιότερος, 440c2), évoquant ainsi la μεγαλοθυμία homérique.

L'ambivalence du θυμός, entre fureur et noble ardeur, signale aussi sa propension à la déchirure, au dilemme, au conflit interne. On retrouve ici un thème commun à l'épopée et à la tragédie : le θυμός se déchire, se sépare en deux, etc.⁸². Ainsi Socrate rapporte-t-il les gestes spectaculaires de Léontios qui d'abord se détourne de la vue des cadavres, puis y fait face tout en se couvrant le visage, par pudeur, puis finalement ouvre les yeux et se précipite au devant de la scène.

b) Ces pages évoquent par ailleurs le contexte de la guerre et de la mort. La déchirure de l'âme est d'abord comparée à une guerre, « comme s'il y avait une dissension interne entre deux opposants se faisant la guerre » (440b2-5). L'adage guerrier « vaincre ou mourir » apparaît encore une fois en 440d1-2, rappelant combien le θυμός, qui est le siège du μένος dans l'épopée est capable de fournir une énergie paradoxale, puisque par « honneur » on risque précisément la mort. Le contexte de la mort et de la guerre

⁷⁹ Sur la présence de cette figure dans la *République*, voir en premier lieu A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., ch. 7, p. 199-219.

⁸⁰ *Il.*, XXIV, 38-49 : « Vous préférez donc, dieux, prêter aide à Achille, à l'exécrable Achille, alors que celui-ci n'a ni raison (φρένες) ni esprit (νόημα) qui se laisse fléchir au fond de sa poitrine, et qu'il ne connaît que pensers féroces (ἀγρια οἶδεν) ; on dirait un lion (λέων δ'ὄς) qui, docile à l'appel de sa vigueur puissante et de son cœur superbe (μεγάλη τε βίη και ἀγήγορι θυμῷ), vient se jeter sur les brebis des hommes, pour s'en faire un festin. Achille a, comme lui quitté toute pitié (έλεον), et il ignore le respect (αἰδώς). Chacun est exposé à perdre un être cher, plus proche qu'un ami, un frère sorti du même sein, un fils : la part une fois faite aux pleurs et aux sanglots, il s'en tient là : les Parques ont fait aux hommes un cœur apte à pâtir (τλητὸν θυμόν). » Voir également *Il.* XX, 164-175 où Achille au cours de son duel contre Enée est comparé à un lion. On a aussi coutume de rapprocher Léontios de Penthée dans la pièce d'Euripide, en insistant sur l'importance du thème de l'ἀκρασία mais le rapprochement semble moins pertinent.

⁸¹ *Il.* I, 188-192 : « Une douleur prend (ἄχος γένετ') le fils de Pélée, et, dans sa poitrine virile, son cœur (ἐν δέ οἱ ἦτορ) balance entre deux desseins (διάνδιχα μερμήριξεν) : tirera-t-il son glaive aigu pendu le long de sa cuisse ? du même coup il fait lever tous les autres, et lui, il tue l'Atride ; ou calmera-t-il sa colère et domptera-t-il son cœur (ἤε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν) ? »

⁸² Voir *Il.* I, 189 ; VIII, 167 ; IX, 37 ; XIII, 455 ; XVIII, 510 ; XX, 32 ; XXI, 386 ; *Od.* III, 127 ; III, 150 ; XVI, 73 ; XIX, 524 ; XXII, 533.

est rapporté à sa réalité politique : l'image de la *στάσις* redouble celle de la déchirure psychique, comme la figure de l'exécuteur public dans l'histoire de Léontios qui montre que la mort borde la cité comme sa marge refoulée.

Cette accumulation de références a une fonction : celle de décrire des situations impossibles que l'épopée et la tragédie excellent à exprimer⁸³. Souffrance, indignation, blâme, colère, endurance sont l'apanage de ces figures données en exemple par Socrate. Il s'agit tout simplement de produire le spectacle d'hommes que leur position dans la description fait ressembler aux héros de l'épopée ou de la tragédie.

L'ambivalence et le caractère belliqueux du *θυμός* se laisse donc découvrir dans ces pages à travers l'idée de dialogue intérieur.

Dans le cas de Léontios, le *θυμός* n'est pas le destinataire du discours, mais son locuteur. Selon l'interprétation proposée par Socrate de l'anecdote de Léontios, c'est « la colère [qui] fait parfois la lutte aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct » (440a5-6) ; c'est donc le *θυμός* qui aurait parlé chez Léontios, en adressant à ses yeux le blâme suivant : « Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle », les yeux devenant selon Socrate une métonymie du désir. En revanche, dans le cas d'Ulysse, le *θυμός* est bien le destinataire du blâme que lui adresse la raison :

« 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) »⁸⁴

Le même vers de l'*Odyssée* était convoqué par Socrate dans le *Phédon* pour éprouver l'hypothèse de 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

⁸³ *République*, 545d.

⁸⁴ *Ibid.*, 441b3-c2 (trad. G. Leroux modifiée).

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 οὔσα ἄλλω πράγματι διαλεγομένη). Homère, dans l'*Odyssee* 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 μύθω-) : « *Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chiennerie* (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 ? En fait, comme une chose qui serait par sa nature bien trop divine pour n'être qu'une harmonie ? »⁸⁵

L'image du dialogue impose ainsi la nécessaire séparation entre le locuteur et le destinataire du discours, de manière aussi évidente que les sermons et les blâmes.

De même, les discours de Léontios et d'Ulysse sont proférés sur le mode allocutif, à la limite du non-sens. Léontios et Ulysse tiennent tous deux la place du locuteur et de l'allocutaire, chacun choisissant un organe (les yeux pour le premier, le cœur pour le second) comme métonymie du désir pour le premier, du θυμός pour le second. Socrate décode les métonymies pour rétablir ce qu'il lui semble un ordre normal de l'interlocution : celui qui adresse un blâme à ses yeux, c'est en réalité la colère qui fait violence aux désirs ; Ulysse qui s'adresse à son cœur qui palpite, c'est en réalité sa raison qui calme son courroux. Au spectacle d'une âme déchirée à partir de son centre, Socrate substitue une analyse des réseaux métaphoriques qui amènent chaque individu, malgré lui, à se considérer lui-même en spectacle.

Au livre VIII de la *République*, Socrate décrit le conflit psychique de l'homme timocratique. Le passage du philosophe au timocrate est marqué par un conflit psychique qui aboutit à la destitution de la fonction rationnelle de l'âme au profit, comme par défaut, du θυμός. C'est encore la métaphore de l'interlocution qui est employée pour décrire le conflit normatif :

« SOCRATE : - Alors, le jeune homme qui entend et qui voit tout cela (πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκούων τε καὶ ὄρων), et qui encore une fois entend les paroles de son père (καὶ αὖ τοὺς τοῦ πατρὸς λόγους ἀκούων τε καὶ ὄρων), et voit ce à quoi il est occupé en le comparant aux autres, est tiraillé des deux côtés (ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων) : du côté de son père qui alimente et fait croître la fonction rationnelle dans son âme (τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὖξοντός), du côté des autres qui alimentent la fonction désirante et la fonction ardente (τῶν δὲ

⁸⁵ *Phédon*, 94c9-e6. (trad. M. Dixsaut modifiée pour la citation d'Homère)

ἄλλων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές), et, parce qu'il n'est pas mauvais par nature, (διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν) mais qu'il a abusé de mauvaises fréquentations, tiraillé entre les deux extrêmes il se porte vers la position intermédiaire (εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε), et confie en lui-même le pouvoir à la fonction intermédiaire (καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ), qui aime la victoire, et qui est ardente (καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ), et devient ainsi un homme arrogant et ami des honneurs. »⁸⁶

Le conflit psychique naît d'une comparaison terme à terme entre des modes de vie⁸⁷, qui suppose l'égalisation des discours et des actes respectifs du père et des autres fréquentations privées ou publiques. L'âme du jeune homme est donc « tiraillée » entre deux ordres de valeurs entre lesquels il ne peut juger. Le « dialogue » entre le père et l'entourage du jeune timocrate est donc intériorisé et provoque un conflit psychique qui aboutit à la promotion du θυμός à la tête de la structure psychique.

De la même manière, le jeune homme qui d'oligarchique devient démocratique expérimente en lui un conflit provoqué par l'intériorisation d'un dialogue entre des motivations distinctes personnifiées par son entourage :

« SOCRATE : - Quand un jeune homme, élevé comme nous l'avons dit tout à l'heure, sans éducation véritable et dans un esprit de parcimonie, a goûté du miel des faux bourdons et qu'il s'est tenu dans la compagnie de ces insectes ardents et funestes, prompts à lui procurer des plaisirs variés, chatoyants et multiformes (ἡδονὰς καὶ ποικιλίας καὶ παντοίας), c'est alors que la transformation s'amorce en quelque sorte pour lui (ἐνταῦθά που οἷοι εἶναι ἀρχὴν αὐτῷ μεταβολῆς) : <il passe intérieurement> d'une constitution oligarchique à une constitution démocratique. ADIMANTE : - De toute nécessité, dit-il. - Et de la même manière que la cité s'est transformée sous l'effet du secours apporté à l'une de ses parties par une alliance en provenance de l'extérieur (ὥσπερ ἡ πόλις μετέβαλλε βοηθησάσης τῷ ἐτέρῳ μέρει συμμαχίας ἕξωθεν), le semblable s'alliant au semblable (ὁμοίας ὁμοίῳ), ainsi le jeune homme se transforme quand l'une des espèces de désirs qui sont en lui reçoit, de l'extérieur elle aussi, un soutien provenant d'un élément apparenté et semblable (οὕτω καὶ ὁ νεανίας μεταβάλλει βοηθοῦντος αὐτῷ εἶδους ἐπιθυμιῶν ἕξωθεν τῷ ἐτέρῳ τῶν παρ' ἐκείνῳ, συγγενούς τε καὶ ὁμοίου), n'est-ce pas ? - Si, absolument. - Et je pense que si quelque allié (συμμαχία) vient porter secours pour le renforcer (ἀντιβοηθήσει), au pouvoir oligarchique qui réside en lui, qu'il s'agisse de son père ou des autres membres de sa famille qui lui adressent des reproches ou qui l'admonestent (νουθετούντων τε καὶ κακιζόντων), alors il en résulte un conflit et un contre-conflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même (στάσις δὴ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν τότε γίγνεται). - Sans doute. »⁸⁸

Le « conflit et le contre-conflit » redouble pour ainsi dire celui qu'on pouvait trouver au livre IV chez

⁸⁶ République, 550a4-b7.

⁸⁷ La répétition de « ἀκούων τε καὶ ὁρῶν » suppose un rapprochement des différents discours (ἐγγύθεν) qui renvoie au ἄμα du principe des opposés en 436b.

⁸⁸ République, 559d7-560a3.

Léontios. Il s'agit bien encore d'un conflit entre différents « moi » auxquels l'individu s'adresse comme à des personnes distinctes. Mais ici, Socrate en donne une explication par un ensemble de comparaisons : il s'agit d'un conflit entre deux combinaisons des fonctions psychiques, où chaque combinaison décrit un caractère, un ensemble de dispositions reflétées par un système de valeurs. On a donc affaire à un conflit psychique soulevé par un débat normatif qui est perçu comme extérieur à l'individu (à *συμμαχίας ἔξωθεν* répond *ἔξωθεν* ; à *βοηθησάσης* répond *βοηθοῦντος αὐτῆς* et *ἀντιβοηθήσει*). Si bien que le conflit qui se produit dans l'âme de l'homme démocratique naissant est la reproduction d'un conflit civil réel, la *στάσις* de la cité s'achevant dans une intériorisation redoublée du conflit, jusqu'à produire un conflit entre deux « moi » ennemis l'un pour l'autre (*μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν*)⁸⁹.

Quels sont les points de recoupement entre ces conflits vécus par le timocrate et le démocrate et ceux qui sont décrits au livre IV ? Dans les deux cas, Socrate met l'accent sur la forme dialogique du conflit vécu. Le conflit est produit par l'égalité des forces en opposition, donnant naissance à un véritable dilemme qui est la figure privilégiée du conflit tragique. Mais alors qu'au livre IV Socrate choisissait de faire s'opposer des parties ou des agents, de manière spectaculaire en même temps que on voyait bien que la valeur morale des actions commises demeurait assez discutable⁹⁰, aux livres VIII et IX il fait du conflit entre fonctions de l'âme un conflit de valeurs et le transforme en opposition entre deux genres de vie et pas seulement entre deux types d'actions. Aux livres VIII et IX, c'est un ensemble de croyances, de règles de vies, de discours qui sont en jeu dans le conflit psychique. L'âme est comme l'enveloppe de débats normatifs dont les participants sont chacun assimilés à une fonction de la structure psychique. Socrate insiste dans les livres VIII et IX sur l'interaction entre les valeurs éthiques individuelles et celles, politiques, d'une cité en proie à la dégénérescence. Cela signifie rétrospectivement que le conflit psychique qu'éprouve Léontios, par exemple, est moins l'effet d'une opposition entre des principes d'actions (raisonner et désirer) que d'un glissement entre des structures psychiques distinctes (la fragilité de son implication dans un système de valeurs). L'individu intériorise un conflit normatif qui oppose plus généralement des motivations et des

⁸⁹ L'expression n'est pas sans évoquer d'ailleurs le fragment B. 85 d'Héraclite. *Supra*, chap. I, 3.1, p. 71 sq.

⁹⁰ Il faut rappeler que Socrate utilise l'histoire de Léontios à rebours de son propre argument, puisqu'il veut montrer que le *θυμός* est l'allié naturel de la raison, alors que l'histoire montre que malgré cette alliance le désir morbide de Léontios est plus fort. Par ailleurs, la « raison » d'Ulysse qui lui commande de calmer sa colère est purement calculatrice, et est dans l'*Odyssée* l'instrument de sa vengeance dont le fondement demeure justement le *θυμός*. Seul l'exemple de l'honnête homme dont l'âme est capable à la fois de s'enflammer à la vue d'une injustice et d'endurer un châtement juste n'est pas ambigu.

choix de vie. À une représentation du conflit qui impliquait la personnification des différents élans de l'âme succède ici une représentation où les différents élans sont minutieusement analysés comme des structures de motivation distinctes. De la sorte, s'il est toujours possible de soutenir qu'on se représente naturellement l'âme comme le siège de différents « moi » ou agents, il faut se garder de les réifier et au contraire les interpréter comme des structures motivationnelles distinctes.

Un dernier exemple de conflit psychique permet d'éclairer les différences qu'il y a entre le conflit tel qu'il est vécu, c'est-à-dire comme un dialogue entre différents « moi » et le conflit tel qu'il caractérise une structure psychique : il s'agit du conflit entre différents désirs dans l'âme de l'oligarque exposé au livre VIII, qui montre justement les limites de l'usage de la métaphore du discours qu'on s'adresse à soi-même.

« SOCRATE : - Cette situation rend manifeste, n'est-ce pas, que dans les autres engagements où il jouit d'une bonne réputation et donne l'impression d'être juste, il réprime (κατέχει) ses mauvais désirs par une sorte de contrainte de décence qu'il exerce sur lui-même (ἐπεικεῖ τινὶ ἑαυτοῦ βίᾳ). Non pas parce qu'il les persuade (οὐ πείθων) que ce serait un choix inférieur, ni parce qu'il les adoucit par l'exercice de la raison (οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ) : c'est plutôt la nécessité et la crainte (ἀλλ' ἀνάγκη καὶ φόβῳ) qu'il éprouve qui le lui imposent, parce qu'il tremble pour le reste de sa fortune. ADIMANTE : - C'est certain, dit-il. - Mais par Zeus, mon ami, dis-je, quand l'occasion se présentera de dépenser les biens d'autrui, c'est chez ces gens-là que tu trouveras naturellement implantés ces désirs qui tiennent du faux bourdon. - Oui, pour sûr, dit-il. - Bien évidemment, un tel homme ne serait pas exempt de discorde séditieuse à l'intérieur de lui-même (οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ἀστασίαστος ὁ τοιοῦτος ἐν ἑαυτῷ), car il n'est pas un, mais pour ainsi dire double (οὐδὲ εἰς ἀλλὰ διπλοῦς τις) ; la plupart du temps cependant, si les désirs affrontent les désirs, ce sont les meilleurs qui l'emportent sur les pires (ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων). » ⁹¹

L'âme de l'oligarque est dominée par la fonction désirante qui fait des deux autres fonctions de l'âme les instruments de son appétit. L'oligarque semble donc expérimenter un conflit entre des « parties » de la fonction désirante. Ce n'est évidemment pas la simultanéité d'une pluralité de désirs qui crée le conflit, mais le fait qu'un désir compromette la réalisation d'un autre s'il est choisi. Ce passage est systématiquement pris à témoin par les commentateurs qui pensent devoir attribuer aux fonctions désirante et intermédiaire de l'âme une capacité cognitive et évaluative, et donc partiellement une faculté de « parole », et qui dénoncent en même temps l'incapacité de la théorie platonicienne à éviter une

⁹¹ République, 554c11-e1.

subdivision des parties de l'âme⁹². Pourtant le texte n'étaye pas cette interprétation : ce n'est pas par *persuasion*, mais par *force* qu'un désir meilleur l'emporte sur le pire ; ce n'est pas par prévision ni par anticipation d'une fin bonne que l'oligarque se contraint, mais par nécessité et par peur. L'oligarque est en « conflit avec lui-même » parce qu'il se sent submergé par une force désirante irraisonnée et aliénante. En effet, la partie désirante semble pouvoir fonctionner naturellement, par nécessité (*ἀναγκη*) et sans l'intervention de la raison, s'autonomisant progressivement jusqu'à détruire l'homme en lui. Cette autonomisation de la fonction désirante n'implique aucunement sa subdivision ; l'accroissement de sa puissance occulte petit à petit toute forme de visée finale, si bien que coexistent des désirs immédiats, aveugles, et d'autres plus réfléchis, insérés dans un projet de vie global. Le modèle dialogique est alors inefficace et doit être abandonné pour une autre représentation qui met davantage en jeu la métaphore de la guerre.

L'exemple de l'oligarque est ambivalent et d'interprétation complexe, dans la mesure où Socrate fait jouer les deux usages de l'idée de conflit psychique. Tout d'abord, loin de montrer que la partition de l'âme génère nécessairement une régression à l'infini, l'exemple de l'oligarque démontre que tout conflit psychique est perçu comme une opposition contradictoire de parties distinctes. L'oligarque, mû à la fois par l'appât du gain et par la peur de le perdre, considère donc comme deux types de désirs deux faces d'une même tension. En effet, l'oligarque incarne la première structure psychique où la fonction désirante domine les deux autres ; en ce sens, la figure de l'oligarque est le pivot entre les vies où la raison n'a pas encore disparu, et celles où elle est vouée à disparaître : c'est pourquoi la *στάσις* dans l'âme de l'oligarque ne renvoie pas au conflit entre deux « parties », mais bien à deux « vies », l'une encore humaine, l'autre qui mène vers toujours plus de bestialité. L'exemple de l'oligarque rend manifeste la nécessité d'éduquer l'individu de telle manière qu'il perçoive, à l'occasion d'un conflit tragique, la nécessité d'ordonner son âme au principe rationnel, donc de percevoir le conflit « structurel » en son âme.

Si Platon reprend les images du dialogue avec soi-même non seulement pour décrire le conflit psychique, mais aussi avec la prétention de distinguer des fonctions de l'âme selon la position qu'elles ont dans la situation dialogique (locuteur, destinataire, instance illocutoire), on voit cependant que le *θυμός* n'a

⁹² Au premier chef C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, ainsi que J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981 (traduction française : *Une Introduction à la République de Platon*, Paris, P.U.F., 1994).

plus ce statut de destinataire du discours et conséquemment ne peut plus jouer les arbitres dans la délibération. Le *θυμός* ne désigne donc plus le « moi » agissant comme dans l'épopée ou la tragédie : il est juge et partie du conflit qui oppose dès lors plusieurs « agents ».

2.1.3 L'hypothèse des « agents » dans l'âme.

Il convient dès lors d'aborder une hypothèse de lecture assez répandue sur la tripartition de l'âme dans la *République*. Les différentes parties de l'âme ont été interprétées comme des « agents » ou même des « homoncules » au sein de la structure formelle qu'est l'âme⁹³. J. Annas, dans son *Introduction à la République de Platon*, comprend que Platon « prend la liberté de décrire [les parties de l'âme] en des termes qu'on réserve d'ordinaire pour la personne dans sa totalité »⁹⁴ afin d'expliquer différents comportements intentionnels de l'être humain, en faisant de chaque partie un homoncule plus simple que la personne tout entière, dès lors qu'on limite sa fonction à une seule (satisfaire les besoins du corps pour l'*ἐπιθυμητικόν*, connaître et calculer pour la raison, reconnaître et préserver certains principes d'action pour le *θυμός*). Dans son étude sur l'éthique et la politique platonicienne dans les derniers dialogues, C. Bobonich affirme à la suite de J. Annas que chaque partie de l'âme possède *a*) son propre désir (elle peut souhaiter et vouloir), *b*) une faculté de conceptualisation et de cognition⁹⁵, et *c*) son plaisir propre. La thèse de C. Bobonich consiste à prendre les nombreuses « personnifications » des fonctions de l'âme au pied de la lettre, et à se méfier des interprétations trop simples qui font du vocabulaire des agents de l'âme de simples métaphores⁹⁶, ou à d'autres interprétations plus raffinées qui reconnaissent à cette théorie des

⁹³ Je comprends les termes « agent » et « homoncule » comme le font J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, New York & London, Cornell University Press, 1999, ch. VI, et C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, op. cit.* ch. 3, qui reprennent tous deux les travaux de D. Dennet, *Brainstorms*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1981. Un « agent » est une instance intentionnelle que l'on rend responsable d'une série d'actions effectuées sur la base de certains désirs, attitudes et croyances. L'« homoncule » est un agent dont on neutralise, amoindrit ou grossit certaines fonctions (computationnelles, affectives, etc.) mais qui présente toujours une structure intentionnelle semblable à celle d'un agent. Pour une exposition simple du problème de l'homoncule, voir J. Annas, *Introduction à la République de Platon, op. cit.*, p. 181-186.

⁹⁴ J. Annas, *Introduction à la République de Platon, op. cit.*, p. 182.

⁹⁵ Plus précisément, C. Bobonich énumère ces capacités : chacune des parties de l'âme possède 1) des croyances ; 2) des fins pratiques ; 3) une faculté de raisonner sur les moyens et 4) une capacité à communiquer avec les autres parties de telle sorte que toutes peuvent s'accorder. *Plato's Utopia Recast, op. cit.*, p. 220.

⁹⁶ Par exemple récemment P. Lloyd Gerson, *Knowing Persons, A study in Plato*, Oxford, O.U.P., 2003, en particulier le ch. III (« Divided Persons : *Republic* and *Phaedrus* »), p. 99-147.

agents dans l'âme une vertu explicative tout en pensant que Platon ne souscrit pas à la valeur objective d'une telle description⁹⁷.

Cette hypothèse de lecture, outre qu'elle implique des présupposés peu féconds sur l'évolution de la psychologie platonicienne, mécomprend l'usage du vocabulaire de l'« agent ». Ce n'est pas l'idée d'agent qui compte dans la perception subjective du conflit mais l'idée d'*interlocuteur* dans le contexte d'une délibération que l'individu se représente comme un dialogue. On objectera que la différence entre « interlocuteur » et « agent » est faible, dans la mesure où l'interlocuteur implique nécessairement la position d'un agent, qui se caractérise certes par sa faculté d'interroger ou de répondre, mais aussi par un ensemble d'attitudes intellectuelles et émotionnelles⁹⁸. Cependant, la différence entre interlocuteur et agent est importante si l'on considère que l'issue du dialogue sert précisément à isoler dans la discussion le vrai « moi », le véritable « agent ». La position interlocutoire sert, pendant la délibération, à caractériser chaque fonction comme une personne provisoire, jusqu'à ce que le « moi » s'identifie à l'agent en sa totalité.

C'est d'ailleurs la position de J. Annas qui refuse de trancher sur la question de savoir si Platon accordait à la personnification des parties de l'âme une valeur descriptive objective ou non. La question est précisément de savoir jusqu'à quel point les différentes parties de l'âme peuvent être rationalisées, selon la capacité respective de chacune dans la structure psychique à soutenir de manière cohérente et continue une série d'actions dont l'individu fournit une justification⁹⁹. Alors que la position d'*agents* dans l'âme fragilise

⁹⁷ Nombreux, outre Bobonich, sont les commentateurs qui prêtent aux « parties » de l'âme une faculté cognitive propre, même si c'est pour des raisons assez différentes et même si cela n'implique pas qu'on en fasse des « homoncles » : on peut comparer les positions de G. Lesse, « Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's *Republic* », in *History of Philosophy Quarterly*, 4 (n°2), 1987, 147-162 ; de T.H. Irwin, *Plato's moral Theory*, *op. cit.* p. 217-218 ; et de C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, *op. cit.*, (en particulier p. 243-260). Lesse, qui suit les analyses de Annas, pense que les parties sont des homoncles doués de facultés propres ; Irwin attribue aux trois parties une faculté évaluative de divers degrés, selon la perception que chacune possède du bien ; enfin, Gill pense que chacune des parties établit métaphoriquement une justification du genre de vie qu'elle choisit.

⁹⁸ Ainsi Médée ci-dessus caractérisait-elle sa *καρδία* ou ses *φρένες* de telle manière qu'ils apparaissaient tous deux plus faibles que son *θυμός*

⁹⁹ Ainsi, J. Annas déclare : « There are two ways in which Plato regards the divided soul... In one he is trying to do justice to the way in which some aspects of us may fail to go along with right reason, and may need habituation and training to develop in rational ways and in pursuit of ends sanctioned by reason. The idea here is the harmonized, integrated person all of whose motivations are, without conflict, in line with reason... But Plato also sees the idea at times in a different way, in which the person isolates his « true self » in his reason and then externalizes the parts other than reason as something subhuman, rejected and kept under harsh external control.», *Platonic Ethics, Old and New*, *op. cit.*, p. 135-6. Annas est récemment suivie sur ce point par R. Kamtekar, « Speaking with the same voice as reason : personification in Plato's psychology », *Oxford Studies in*

nécessairement l'unité du moi et de l'âme¹⁰⁰, celle des *interlocuteurs* engage le moi dans un dialogue qui utilise les ressources de l'interlocution afin de distinguer différents types de motivations. En d'autres termes, lorsque l'âme d'un individu dialogue avec elle-même, elle ne se déchire pas nécessairement, mais déroule sous la forme d'un discours des séries d'actions possibles dont la cohérence d'ensemble est assurée par un interlocuteur fictif.

On peut montrer en effet que l'hypothèse des « agents » dans l'âme présuppose bien plus que celle des « interlocuteurs » qui suffit largement au propos de Socrate : parvenir à se persuader soi-même du bien-fondé d'une action, en distinguant par les moyens du discours plusieurs motivations temporairement personnifiées. Au livre IX de la *République* en effet, la tripartition de l'âme prend ultimement la forme d'une image, celle d'un animal polymorphe, composé d'un homme, d'un lion (et de serpent) et d'une hydre. À partir de 588e, Socrate imagine une discussion de cet individu dont l'âme cache ces trois formes vivantes avec un autre individu sur l'avantage d'être juste ou injuste. Le dialogue entre ces deux individus comporte différentes stratégies argumentatives : le calcul, le conseil, l'éloge et le blâme. Le but de cette exhortation dialoguée est de promouvoir un rapport de domination de la partie rationnelle sur les deux autres, rapport décliné sur le mode de la douceur persuasive et de la violence physique. Ainsi, dans les dernières pages du livre IX, le dialogue entre deux interlocuteurs a pour vocation d'être intériorisé, pour produire le rapport de force désiré entre les trois fonctions de l'âme¹⁰¹. Ce ne sont donc pas des « agents » dans l'âme qui dialoguent entre eux, mais bien plusieurs séries de « raisons » personnifiées, sans pour autant qu'un modèle dynamique de forces soit abandonné.

L'analyse platonicienne du vécu subjectif de l'action peut donc se décomposer en deux temps : tout d'abord, l'individu agit par élan, qui mêle parfois indistinctement des raisonnements, des émotions, des

Ancient Philosophy, 31, 2006, p. 167-202, qui a raison d'évacuer de cette problématique la question de la valeur « scientifique » de cette représentation de l'action rationnelle, et de se concentrer sur sa fonction pédagogique.

¹⁰⁰ Comme C. Bobonich en accuse Platon, *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 247-260 ; voir cependant la proposition de H. Lorenz, « Desire and Reason in Plato's *Republic* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 83-116, en particulier p. 92 sq., et p. 94 n.22 pour une discussion de la thèse de Bobonich.

¹⁰¹ R. Kamtekar, « Speaking with the same voice as reason », *loc. cit.*, résume très bien deux types de raisons de personnifier nos motivations : a) il nous est impossible de concevoir autrement des désirs et des croyances autrement que soutenues par un agent ; et b) la personnification de nos motivations permet de mobiliser « nos ressources émotionnelles et motivationnelles » bien plus que si l'on considérait nos motivations comme des « choses » p. 186.

désirs, des aspects cognitifs et conatifs. Pour expliquer comment un même élan de l'âme est susceptible d'être vécu comme une déchirure, Platon recourt à des représentations du conflit psychique héritées d'Homère et de la tragédie : un dialogue interne à l'âme dont les fonctions jouent le rôle d'interlocuteur. Rien cependant, soulignons-le, ne permet d'affirmer que Platon souscrit à la valeur objective de ces représentations, et il y a au contraire tout lieu de penser que ce modèle dialogique de la délibération n'est qu'un moyen pour l'âme d'entreprendre une rationalisation de ses propres actions.

Ce qui est en conflit dans l'âme pour l'individu qui le vit, ce sont donc des forces ou des élans, dont l'agent peut exhiber la contrariété à l'aide d'une représentation de plusieurs interlocuteurs d'un dialogue. C'est cet aspect, *formel*, que Platon reprend de l'épopée et de la tragédie. On examinera le contenu spécifique de chacun des élans au chapitre suivant ; on peut dire à ce point de l'analyse que cette représentation formelle de l'âme comme le lieu d'un dialogue entre plusieurs instances implique la position égale des fonctions de l'âme dans la structure interlocutoire, et non leur hiérarchisation. Ce qui est donc frappant, c'est qu'en reprenant cette idée de dialogue de l'âme avec elle-même à l'épopée et à la tragédie, Platon ne fait pourtant plus du θυμός le destinataire et l'arbitre de l'échange. Au lieu de choisir l'action en fonction des valeurs auxquelles on est sensible et à partir desquelles on se définit – comme les héros de l'épopée ou la Médée d'Euripide – Socrate exhorte chacun à agir conformément aux valeurs auxquelles il donne son assentiment rationnel : le θυμός n'a plus la fonction d'arbitre, mais simplement d'auxiliaire de la raison. Ce n'est donc que *secondairement* que le θυμός constitue la personne agissante, du fait qu'il n'est plus l'instance capable de justifier rationnellement l'action. En d'autres termes, Platon emprunte à l'épopée et à la tragédie le modèle dialogique de la délibération pour mieux renverser leur conception de l'âme agissante centrée sur le θυμός. Car selon Platon, faire du θυμός le centre nerveux de la décision, c'est précisément se mettre dans une situation où le moi est *dépossédé* de sa faculté de dialoguer, offrant la réflexion au critère du jugement et du regard d'autrui, offrant donc à autrui le pouvoir de déterminer la valeur de l'action. S'adresser à son θυμός comme s'il s'agissait du vrai « moi », c'est verser dans la complaisance du héros tragique.

2.2. Le θυμός dans la mise en scène du « moi ».

2.2.1 La μίμησις tragique et la critique de la pitié.

D'où vient que la représentation de l'âme comme le lieu d'un dialogue entre ses fonctions soit si naturelle et immédiate ? La reprise par Platon de certains éléments hérités de l'épopée et de la tragédie pour décrire le conflit psychique doit être mise en relation avec sa critique bien connue des effets psychologiques de la μίμησις. Les études récentes sur le concept de μίμησις dans la tradition antique ont permis de mettre au jour l'indissolubilité de ses dimensions esthétiques, psychologiques et éthiques¹⁰². Étayées par une analyse cognitive de l'émotion, en particulier chez Aristote, ces études ont ouvert la voie à un approfondissement du concept de μίμησις dans sa dimension psychologique, où le θυμός joue un rôle déterminant. En effet, la μίμησις est avant tout une mise en scène de la parole dont l'efficacité repose sur l'émotion suscitée chez l'auditeur, par le biais de laquelle le « sens » est saisi de manière empathique ; la puissance de la μίμησις repose ainsi sur l'expérimentation chez l'individu d'une forme de clivage de son identité puisqu'il se perd pour ainsi dire dans l'autre.

Avant d'acquérir la signification métaphysique et ontologique que l'on sait, la μίμησις est d'abord un certain style, opposé à la διηγήσις. La performance du poète consiste se faire oublier dans la narration, son personnage masquant temporairement son identité fonctionnelle¹⁰³. Le poète devient la voix du poème en « conformant, autant que possible, son langage à celui de chaque personnage (ὁμοιοῦν ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ λέξιιν ἐκάστῳ) auquel il nous avertit qu'il va donner la parole »¹⁰⁴.

Socrate définit laconiquement l'imitation :

« SOCRATE : - Or se conformer à un autre, soit par la voix, soit par le geste, n'est-ce pas imiter celui auquel on se conforme ? (Ὁὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα

¹⁰² L'étude de S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002 a en effet le mérite incontestable de montrer comment le concept de μίμησις dans les *Dialogues* est profondément ambivalent : Platon fait usage pédagogique de la μίμησις, tout en refusant, selon Halliwell, que l'émotion constitue un véhicule suffisant pour l'intelligibilité des Formes. Voir également l'étude classique de W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion, op. cit.*, qui fournit les outils conceptuels nécessaires à une approche cognitive de l'émotion dans la théorie platonicienne de la μίμησις.

¹⁰³ Le poète se « cache » (ἀποκρύπτειτο) derrière celui qu'il imite (*République*, 393c11).

¹⁰⁴ *Ibid.*, 393c2-3.

μιμῆσθαί ἐστιν ἐκεῖνον ᾧ ἂν τις ὁμοιοί ;) »¹⁰⁵

Quand bien même l'imitation ne concernerait que l'apparence extérieure de l'objet ou de la personne représentée, la grâce des gestes et la justesse de la voix sont les signes d'une imitation « réussie », parce que la voix et les gestes sont les signes d'une structure caractérologique définie. C'est pourquoi la μίμησις est l'opération qui consiste à devenir autre que soi-même, en vertu de la réciprocité de la relation du signe avec son objet : imiter un mauvais caractère, en avoir le langage et les gestes, révèle une propension de l'âme à la méchanceté, ou du moins une potentialité de sa nature ; de même et réciproquement, le mauvais caractère tentera en vain d'imiter l'honnête homme, dans la mesure où sa voix et ses gestes trahissent, par leur absence de grâce, la défaillance de sa structure psychique¹⁰⁶.

Au livre III de la *République*, l'argument utilisé par Socrate pour interdire la pratique de l'imitation chez les gardiens est ambivalent. En effet, c'est en vertu du principe de spécialisation des tâches que Socrate interdit aux gardiens de s'adonner à l'imitation. À strictement parler, chacun ne peut imiter qu'un seul modèle, sans quoi ses imitations demeurent des images ressemblantes imparfaites. Par ailleurs, la meilleure imitation ne consiste pas seulement en la répétition de paroles et de gestes mais bien en la connaissance de la réalité qu'on imite, ou en d'autres termes, en la connaissance de la référence pour que les signes extérieurs en découlent naturellement. Pour imiter correctement une personne, il faut en connaître la structure psychique. Cet argument technologique, qui assigne à chacun une capacité d'imitation limitée, repose sur un argument ontologique développé au livre X, où l'imitation est définie comme une production d'images ontologiquement inconsistantes par rapport au modèle.

Mais cet argument est à double tranchant : si l'effort d'imitation n'est pas soutenu ou conduit par une connaissance préalable de l'objet ou de la personne prise pour modèle, comme c'est évidemment le cas des jeunes gardiens encore enfants, l'individu prend le risque de livrer son identité à une altérité dont il ne connaît que les manifestations extérieures. Car lorsqu'on connaît l'objet ou la personne imitée, les manières et les postures se manifestent naturellement, pour devenir une seconde nature ; mais réciproquement, l'imitation des gestes ou des voix, sans une connaissance de l'objet ou de la personne imitée, ne produit pas moins une identité troublée, inconsciente. C'est pourquoi un homme qui imite un méchant risque de faire

¹⁰⁵ *Ibid.*, 393c5-6.

¹⁰⁶ L'argument qui consiste à définir le référent par ses signes, et à donner consistance au signe par son référent est évidemment circulaire. Socrate évoque seulement la grâce et l'absence de grâce pour déceler la réalité d'un caractère malgré les postures feintes, et ce critère n'est pas défini plus en détail dans la *République*.

des postures et des manières imitées le soutien d'une structure psychique qui se modèle sur le méchant ; dans le cas d'un homme qui imite plusieurs objets, indépendamment de leur valeur morale, il en résulte purement et simplement une perte totale de son identité.

La condamnation platonicienne de la *μίμησις* ne doit pas masquer le fait que dans la *République* il en existe un véritable usage éducatif. On comprend alors pourquoi le *θυμός* joue un rôle déterminant dans la première éducation, qui demeure malgré la condamnation des poètes au livre X substantiellement mimétique. En effet, c'est le *θυμός* qui est le centre nerveux de l'acquisition d'un caractère, même si le développement de la raison parvient à en cerner les ressorts ; l'imitation est principalement à destination de ce *θυμός* qui tente de reproduire une structure psychique cohérente avec les gestes et la voix imitée. Ne procédant pas rationnellement, le *θυμός* est la faculté qui permet, dans le devenir-autre, de rétablir le lien entre les manières et les postures et la structure psychique intime correspondante. On peut en conclure que le *θυμός* est l'interface, ou l'intermédiaire supposé de la communication poétique. L'imitation procède donc d'un effort du poète à perdre son identité, tout en prenant soin de ne pas masquer le sens de cette opération : en avertissant l'auditeur de l'entrée en scène d'un personnage, le poète signale sa métamorphose et invite l'auditeur à accomplir la même opération de transfert. Seulement, si Socrate prend acte du mécanisme psychologique qui régit la *μίμησις*, on peut distinguer semble-t-il deux « usages » de cette dernière : l'un fait fond sur une communication empathique et cultive chez l'individu une propension à la pitié et à la sensibilité, l'autre, allant à rebours de la pitié, prétend faire croître dans l'individu une « réserve » propice à la modération et au contrôle de soi.

Au livre X de la *République*, après avoir élaboré l'argument qui consiste à dévaloriser les produits de la *μίμησις* au regard de ce qui est imité, Socrate formule « l'accusation la plus grave » à l'encontre des poètes¹⁰⁷ : la poésie corrompt jusqu'aux gens de valeur. La mise au ban des poètes est donc confirmée par un argument psychologique : l'imitation tragique et comique favorise l'avènement de caractères sensibles et versatiles (*ἀγανακτητικόν καὶ ποικίλον ἦθος*)¹⁰⁸. Le caractère *ἀγανακτητικόν* désigne, au livre X, une

¹⁰⁷ Tout en soulignant la filiation d'Homère aux tragiques (607a).

¹⁰⁸ L'utilisation du terme *τὸ ἀγανακτητικόν* (604e2) implique-t-il un retour, après les tripartitions des livres IV et VIII, à une bipartition entre une partie rationnelle et une partie irrationnelle de l'âme, le *θυμοειδές* et l'*ἐπιθυμητικόν* n'étant plus proprement distingués ? C'est la lecture qui prévaut chez tous les commentateurs. Voir en particulier S. Halliwell, *Plato : Republic 10*, with

disposition de l'individu à être ému par une grande diversité de représentations, à entrer en sympathie avec ce qui est représenté¹⁰⁹. L'argument repose sur le paradoxe qu'il y a pour un homme de bien à louer le plaisir que procure le spectacle de la souffrance d'autrui dans la tragédie, en même temps qu'il refuserait lui-même de se livrer à un tel spectacle, en trouvant honteux de manquer de maîtrise de soi devant ses pairs. La démonstration se fait en trois temps : d'abord, Socrate part d'un constat de conflit dans l'âme de l'individu (603c10-e1), conflit expliqué par le pouvoir du regard sur le prétendu homme de bien (603e3-604a9), avant de révéler l'usage de ce même pouvoir dans la tragédie et dans la comédie (606a3-606d8). Tout le passage intermédiaire (604a10-605e7) vise quant à lui à justifier le renvoi des poètes de la cité, en convoquant la tripartition de l'âme.

« SOCRATE : - Or, dans toutes les actions, l'être humain se trouve-t-il dans une situation où son esprit s'accorde avec lui-même (ὁμονοητικῶς) ? Ou alors, de la même manière qu'il était en conflit avec lui-même (ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας ἐν ἑαυτῷ εἶχεν) pour les objets de sa vue et qu'il avait simultanément des opinions contraires à leur sujet, se trouve-t-il ainsi dans ses actions en conflit avec lui-même et engagé dans une lutte qu'il se livre à lui-même (στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ) ? »¹¹⁰.

Socrate reprend au début de sa démonstration le constat d'un conflit intérieur chez l'individu. La *στάσις* est ici définie négativement par rapport à un esprit où règne la concorde : *ὁμονοητικῆς*¹¹¹. La comparaison entre le conflit qui survient à propos d'objets sensibles et relativement aux actions a une valeur analogique¹¹². C'est la manière dont un individu est affecté, qu'il s'agisse de ses sensations et des opinions qu'il livre à leur sujet, ou bien de ses actions et des émotions morales qu'elles suscitent, qui détermine ce conflit. La

translation and commentary, Warminster, Aris & Phillips, 1988, qui assimile le τὸ ἀγανακτητικόν plutôt à l'ἐπιθυμητικόν ; voir p. 132 sq. Cet abandon est pourtant relatif. Un retour à une psychologie bipartite n'invalide pas nécessairement l'analyse tripartite des livres IV, VIII et IX. Par ailleurs, « ἀγανακτητικόν » renvoie d'abord à un caractère (ἦθος), celui-là même que Socrate décrivait au livre III de la *République* en 411b-c, avant de signifier une « partie » ou une fonction de l'âme.

¹⁰⁹ *République*, 605c10-d5 : « Quand les meilleurs d'entre nous entendent Homère ou quelque autre poète tragique imitant un de ces héros accablés par le malheur qui déclame une longue complainte mêlée de gémissements, ou quand on voit ces héros qui chantent en se frappant la poitrine, tu sais bien que nous éprouvons du plaisir et que nous nous laissons prendre à les suivre et à partager leur souffrance (χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες), et que nous mettons tout notre sérieux à faire l'éloge du bon poète, c'est-à-dire de celui qui a le mieux réussi à nous mettre dans un tel état. »

¹¹⁰ *Ibid.*, 603c10-d3.

¹¹¹ La référence à la *νοησις* peut ici surprendre. Mais Socrate envisage ici l'âme relativement aux actions qu'elle planifie et commet. Aussi, la dimension psychologique de l'argument se trouve placée sous le signe de la pensée d'une manière générale, et non d'une âme tripartite. C'est d'ailleurs ce qui permet l'étude de cette pensée, en des termes extrêmement divers, de la sensation à l'action.

¹¹² La comparaison ne doit en effet pas masquer la continuité qui existe entre les objets de la sensibilité, les opinions ou émotions qui leur sont relatives, et les actions commises.

continuité est d'autant plus forte entre les sensations et les actions que les termes employés impliquent une gradation : on passe de ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας ... εἶχεν, qui indiquent davantage une contradiction de type logique, à στασιάζει τε καὶ μάχεται, où la contradiction devient déchirement intérieur. La contradiction devient dilemme et fragilise l'intériorité de l'individu qui n'était pas en cause au sujet de l'opinion : le ἐν ἑαυτῷ du premier élément de comparaison devient αὐτὸς αὐτῷ, ce qui a lieu *dans* l'âme (et probablement dans une seule de ses « parties ») devient ce qui advient *à* l'âme, provoquant sa division. La contradiction devient alors plus flagrante, puisque c'est l'individu lui-même, et non ses représentations, qui est l'objet de la dissension.

Aussi, l'écart entre les deux pronoms αὐτὸς αὐτῷ se comprend de deux manières selon Socrate. Le θυμός donne l'image d'une unité dans la contradiction alors que c'est un véritable combat entre deux éléments hétérogènes qui a lieu : cette interprétation sert donc de vérification de la tripartition de l'âme. Mais une autre interprétation est possible : le θυμός est l'élément le plus à même de révéler une duplicité, entre l'intériorité d'un individu, et l'image qu'il offre aux regards des autres. En témoigne le passage suivant :

« SOCRATE : - Et maintenant, sur ce point, dis-moi : luttera-t-il à ton avis contre son chagrin, et y résistera-t-il plutôt quand il sera exposé au regard de ses pairs (ὅταν ὀράται ὑπὸ τῶν ὁμοίων) ou lorsqu'il sera seul et livré à lui-même dans son intimité (ἢ ὅταν ἐν ἑρημίᾳ μόνος αὐτὸς καθ' αὐτὸν) ?
ADIMANTE : - Il le supportera bien plus, dit-il, lorsqu'il sera sous le regard des autres. - Mais dans sa solitude (Μονωθεὶς), il osera, je pense, multiplier les plaintes (πολλὰ μὲν τολμήσει φθέγγασθαι) dont il rougirait (αἰσχύνοιτ' ἄν) si on devait les entendre, et il fera bien des choses qu'il serait confus qu'on le voit faire (ἄν δέξαιτό τινα ἰδεῖν δρῶντα). »¹¹³

Socrate prend l'exemple d'un homme de bien qu'un malheur accable. Le fait qu'il souffre n'est pas mis en cause, mais la question est de savoir si cet homme peut modérer son chagrin, et si oui dans quelle situation. D'abord, on s'étonne du vocabulaire volontairement ambigu employé par Socrate sur la nature de l'action sur la souffrance : on la combat, et on y résiste. Or, combattre présuppose bien deux entités distinctes, mais le second verbe évoque quant à lui le vocabulaire de la tension, ce qui présuppose au contraire l'unité de celui qui agit et qui pâtit. C'est donc bien le θυμός qui est affecté dans ce passage, et non une âme tripartite. De même, il est étonnant de voir que le critère retenu pour distinguer les situations soit le regard de l'autre, si l'on a encore en vue la tripartition de l'âme, qui justement ne s'embarrassait pas de cette présence du regard. L'alternative est la suivante : « exposé au regard de ses semblables », ou « lorsqu'il sera seul et livré

¹¹³ République, 604a1-8.

à lui-même dans son intimité ». La première alternative fait de l'individu l'objet du regard des autres, qui sont eux-mêmes appelés « semblables ». Cette situation évoque la manière dont la *τιμή* d'un individu se constitue. La seconde est plus subtile : l'individu est d'abord isolé du regard des autres (*μονωθείς*), et, par un effet de surenchère, il est « seul, face à lui-même » (*μόνος αὐτὸς καθ' αὐτόν*), c'est-à-dire dans une situation qui privilégie une intériorité coupée de tout détour par la notion d'image de soi. Le résultat est tout aussi subtil que les conditions exposées. L'homme de bien supportera plus facilement la douleur devant ses pairs, et l'explication en est donnée par Socrate dans la phrase suivante : c'est le sentiment de honte qui dirige sa conduite (*αἰσχύνοιτο*). Mais, dans le second cas, le résultat est tout aussi surprenant : l'homme de bien cède à sa souffrance relativement à un regard hypothétiquement absent¹¹⁴. L'intériorité n'existe pas pour les émotions : elles impliquent toujours une forme de mise en scène du « moi » qui n'existe qu'en référence à un dehors qui juge et condamne.

Le *θυμός*, avant d'être une partie de l'âme, désigne d'abord l'individu tel qu'il est et se définit, relativement à ses semblables. La démonstration de Socrate vise donc, en amont de la tripartition, à dénoncer l'incapacité du *θυμός* à se défaire d'une image de soi qui empêche toute introspection. Ce passage du livre X le montre : le *θυμός* s'en remet toujours à l'image, au simulacre, faisant de toute existence un spectacle tragique ou comique.

« Si tu penses (*εἰ ἐνθυμοῖο*) au fait que ce que nous cherchions tantôt à contenir par la force, dans les circonstances de nos malheurs personnels – cet élément qui est assoiffé de larmes et porté à se lamenter sans retenue, jusqu'à épuisement (*τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι*), parce qu'il est dans sa nature d'éprouver de tels désirs – est justement celui que viennent assouvir et combler les poètes, tandis que la partie de nous-mêmes qui est par nature la meilleure (*τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν*), parce qu'elle n'a pas été suffisamment formée par la raison et l'habitude (*ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει*), relâche sa surveillance sur cette partie encline à la lamentation, à la pensée que ce sont des sentiments qui lui sont étrangers qu'elle regarde en spectatrice (*ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν*), et qu'il n'y a rien de honteux pour elle à se répandre en éloges et à montrer de la compassion pour un autre homme qui pose comme un homme de bien et s'afflige de manière inopportune (*καὶ ἑαυτῷ οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ*) ; si tu réfléchis au fait qu'au contraire elle croit en tirer un profit, le plaisir, et qu'elle ne consentirait pas à s'en priver en rejetant l'ensemble de l'œuvre poétique, tu verras, je pense, que bien peu de gens sont en mesure de se rendre compte que la jouissance passe nécessairement des affections des autres à celles qui nous sont propres (*ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα*). Après avoir nourri et fortifié notre sentiment

¹¹⁴ L'usage du potentiel est ici remarquable, et peut renvoyer justement au rêve d'invisibilité que traduit le mythe de l'Anneau de Gygès, auquel Socrate ajoute en X, 612b, le « bonnet d'Hadès », afin de soustraire l'examen de la justice au regard des hommes et des dieux. Sur l'interprétation de ce mythe et de son ancrage dans l'héritage homérique et protagorien, voir M. Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden, Philosophia Antiqua, 1985.

de pitié dans les affections des autres, il n'est guère facile de le contenir dans les sentiments que nous éprouvons personnellement ».¹¹⁵

L'efficacité de la tragédie, cela est manifeste dans ce passage, repose sur l'exaltation d'un état psychique paradoxal, qui pourrait bien servir de définition à la pitié. La tragédie représente un héros aux prises avec des πάθη qui sont pourtant ἀκαίρως, mal-à-propos ; le caractère intempestif de la tragédie permet ainsi au spectateur de prendre du plaisir à voir des affections qui lui sont extérieures, tout en les faisant potentiellement siennes, par empathie. Le statut apparemment exceptionnel du spectateur, qui pourrait le préserver de s'impliquer dans l'émotion d'autrui, semble selon Socrate constituer le défi même de la tragédie. Il s'agit de provoquer par mimétisme une communion d'affects qui détruit toute prétention du spectateur à un quelconque jugement depuis sa position, et promet au contraire une pitié qui occulte la différence entre soi et autrui¹¹⁶. Le sentiment de pitié est alors ce qui permet la communication, et non l'inverse. La μίμησις est bien cet instrument de dépossession de soi et d'enthousiasme qui, par la propagation d'affects, déleste la parole de toute référentialité extérieure à une communauté d'affects. La pitié, jusqu'alors comprise comme un sentiment philanthropique et universel se transmue en son contraire : le plaisir pris à voir autrui soumis à des souffrances qui, en dernière instance, ne sont pas celles du spectateur ; la pitié, c'est le masque de l'envie jalouse¹¹⁷. Le caractère ἀγανακτητικόν désigne donc clairement l'homme capable de ressentir plaisir et douleur, presque simultanément, au spectacle de la souffrance d'autrui. L'argument de Socrate révèle ici toute sa portée : prendre du plaisir en spectateur à la souffrance d'autrui ne dépend pas de l'artifice des gradins et de la scène ; l'individu ἀγανακτητικόν s'oublie peu à peu dans la mise en scène de sa propre souffrance, tout en y prenant plaisir, faisant du regard d'autrui le témoin de l'existence de cette souffrance. Et si l'individu se contente de se cacher au regard d'autrui, mais se laisse, lorsqu'il est seul, dominer par la lamentation, le mal est pour Socrate déjà fait : avoir pitié de soi-même, c'est ne plus pouvoir s'examiner soi-même sans se mettre en scène, sans complaisance ; c'est se regarder soi-même comme on serait regardé, le regard privant la personne de toute intériorité.

L'ἀγανακτητικόν ἦθος est donc mis à jour comme étant une structure psychique particulière où « la

¹¹⁵ République, 606a3-b8.

¹¹⁶ Voir J. Cosnier, « Les deux voies de communication de l'émotion (en situation de face à face) », in Colletta, J.-M, et Tcherkassof, A., (dir.), *Les émotions, Cognition, langage et développement*, Sprimont, Mardaga, 2003.

¹¹⁷ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, « La dialectique de l'envie jalouse », p. 211-226.

partie encline à la lamentation » finit par prévaloir sur la partie raisonnable. Tout porte à faire de l'*ἀγανακτητικόν ἦθος* le résultat d'une sensibilisation du *θυμός* à l'exclusion de la partie rationnelle¹¹⁸. Entre la tragédie et la vie ordinaire, il n'y a donc qu'un pas, et Platon, contrairement à Aristote, raisonne sur d'abord sur les effets psychologiques durables de la tragédie qui gommement progressivement la distance entre le spectateur et les *πάθη* des personnages auxquels il prend plaisir. À force de considérer le *θυμός* du personnage tragique comme son vrai « moi » qui s'ouvre un moment à la délibération, le spectateur est affecté dans son âme, et jusque dans sa structure psychique. Le « moi » est alors littéralement « dépossédé », tout entier centré sur le *θυμός*, au détriment de l'arbitrage de la raison.

2.2.2 *Les passions de l'âme dans le Philèbe (47e-50d).*

Les effets de la tragédie n'excèdent pas seulement le cadre de la représentation théâtrale en modifiant de manière latente la structure psychique du spectateur ; parce que le *θυμός* constitue dans l'individu l'interface entre le « moi » et autrui, ou même plus généralement l'individu et la cité à laquelle il appartient, on comprend que la tragédie se fonde sur une disposition psychique dont la portée est aussi sociale : la jalousie (*φθόνος*). L'adresse au *θυμός* sous une forme monologuée, comme lorsque Léontios s'adresse un blâme à lui-même, est en effet une manière théâtrale de se mettre en scène aux prises avec les normes sociales en vigueur. De même l'honnête homme (mais vraisemblablement non philosophe) du livre X de la *République* en appelle à la « loi » (et non à sa raison) pour sauver son âme. Platon ne dément pas l'effet bénéfique d'une telle représentation de l'âme, précisément parce qu'elle distingue pendant la délibération des types de motivations que l'individu hiérarchise en les personnifiant. Mais cette personnification des fonctions de l'âme révèle un trait fondamental de ce qu'est une « passion » de l'âme chez Platon : un état psychique complexe où c'est la conception que le moi se fait du regard d'autrui qui détermine de part en part la nature de l'émotion ressentie. Cette théâtralisation des émotions est pour Platon une donnée fondamentale de la psychologie. C'est en comprenant que l'émotion, quelle que soit son apparente simplicité et pauvreté psychologique, est la concrétion d'un ensemble de représentations qui

¹¹⁸ C'est donc sur un effet d'ironie que repose ultimement cet argument : en l'introduisant par le verbe *ἐνθυμέομαι*, Socrate invite son interlocuteur à éprouver la force de son argument à l'intérieur même de son *θυμός*, comme si l'imagination suppléait à la réflexion. Le verbe *ἐνθυμέομαι* est utilisé trois fois dans la *République*, à chaque fois dans le sens de « penser à quelque chose ». Il ne s'agit pas de sur-interpréter un usage idiomatique de ce verbe ; et pourtant, il faut le distinguer de *ἐννοέω* qui est beaucoup plus fréquent dans la *République*.

place le moi sur une scène de théâtre devant autrui que l'on pourra envisager le rôle exact du θυμός comme intermédiaire dans l'éducation de la sensibilité.

En cherchant à définir la vie bonne dans le *Philèbe*, Socrate n'oppose pas plaisir et réflexion comme deux éléments antithétiques, mais les pense à l'intérieur d'un mélange. À ce titre, le *Philèbe* élabore une analyse des affections du corps, puis de l'âme et du corps mélangés, et enfin de l'âme seule. Cette dernière analyse débouche sur une énumération de sept affections de l'âme, énoncée en 47e1-3 :

« SOCRATE : - La colère (ὀργήν), la peur (φόβον), le regret (πόθον), le deuil (θρήνον), l'amour (ἔρωτα), la rivalité (ζήλον), la jalousie (φθόνον) et tout ce qui leur est semblable, ne sont-ce pas là à tes yeux comme les douleurs de l'âme elle-même ? »¹¹⁹

Toutes ces émotions sont naturellement rapportées aux émotions paradoxales de la tragédie : l'évidence d'un plaisir dans le partage de la douleur d'autrui par l'intermédiaire de la pitié. L'énumération par Socrate de ces sept affections de l'âme, dont on montrera que le θυμός est le siège, obéit à une fin apparemment simple : montrer que ces affections, qui sont à l'évidence des « douleurs », sont en réalité des « mélanges de plaisir et de douleur ». La démonstration sera achevée lorsque, réciproquement, on pourra en déduire que les plaisirs apparemment entiers qui sont les contraires de ces douleurs ne peuvent prétendre à la pureté des plaisirs que seul le philosophe expérimente.

Devant l'incrédulité de Protarque, Socrate choisit d'appuyer sa démonstration sur la dernière de ces affections : le φθόνος. Non seulement cette affection est la plus complexe, mais, alors qu'elle est d'habitude considérée comme le ressort de l'action tragique, Socrate montre qu'elle est aussi le ressort psychologique de la comédie. Au terme de la démonstration, Socrate aura donc montré que la jalousie est d'une part une souffrance pour qui le ressent mais suscite aussi le plaisir pour qui la contemple, et d'autre part qu'elle est une émotion polymorphe commune à celui qui la suscite et à celui qui l'éprouve. Enfin, la jalousie qui est le ressort commun à la tragédie et à la comédie, apparaît bien comme un « mélange » émotif fondamental

¹¹⁹ (trad. J.-F. Pradeau modifiée). Les mêmes sept affections de l'âme sont rappelées à la fin de la démonstration en 50b7-c3 : « Nous avons aussi énuméré la colère, le regret, le deuil, la peur, l'amour, la rivalité, la jalousie et toutes ces affections où nous affirmons trouver le mélange dont nous ne cessons de parler, n'est-ce pas ? - Oui. - Et nous comprenons que toutes les remarques que nous venons de faire s'appliquent au deuil, à la jalousie, comme à la colère ? - Comment ne pas le comprendre ? - En reste-t-il encore beaucoup ? - Bien d'autres ».

qui pourrait être la racine même de toutes les émotions précitées¹²⁰.

Toutes les émotions citées peuvent être rapportées au θυμός de l'individu. L'absence du terme θυμός dans ce passage précis ne doit pas être considérée comme un obstacle¹²¹. L'ὀργή est associée au θυμός, notamment dans l'anecdote de Léontios ; elle est également une émotion fondamentale pour l'efficacité de la tragédie, faisant se lever le sentiment de νέμεσις. Il en va de même pour la peur (φόβος), qui constitue l'affection que doivent précisément maîtriser les auxiliaires de la *République* afin de remplir correctement leur fonction, mais qui est également, comme le montrera Aristote dans la *Poétique*, un des ressorts de la tragédie. Les autres affections de l'âme ont également le θυμός pour siège, si l'on se réfère à la génétique des affections dans le *Timée*, et à plusieurs passages du *Phèdre*¹²², ainsi qu'à la description des passions qu'endure le philotime dans la *République*¹²³. Il faut simplement remarquer que l'originalité de ce passage du *Philèbe* consiste à analyser ces affections en tant qu'elles sont celles que les tragédiens et les auteurs de comédie convoquent¹²⁴.

Socrate ne se contente donc pas d'énumérer quelques émotions paradigmatiques : toutes ces émotions sont présentées ensemble du fait que le θυμός en est potentiellement le siège, et qu'il est éduqué à travers l'assimilation des textes épiques et théâtraux. C'est pourquoi Platon semble ici vouloir rapprocher des

¹²⁰ Cette conclusion est proposée par A.-G. Wersinger, « Comment dire l'envie jalouse ? Φθόνος et ἄπειρον (*Philèbe*, 48a8-50b4) », in M. Dixsaut, (ed.), *La Fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon*, vol. 1. *Commentaires*, Paris, Vrin, 1999, p. 315-335.

¹²¹ On compte en effet une occurrence de θυμός, en 40e3, aux côtés de φόβος. Une seconde occurrence, athétisée par les éditeurs, apparaît en 47e6 cependant, pour introduire la citation d'Homère au sujet de la « douceur » de la colère ; on lit : <τὸ ἐν τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς>.

¹²² *Infra*, chap. VI, 2 pour l'étude de ces passages.

¹²³ *République*, 596c7-d2 : « Mais, dis-moi, en ce qui concerne l'ardeur (περὶ τὸ θυμοειδές), n'est-il pas nécessaire que les choses ne se passent pas autrement, lorsque cette partie est elle-même mise en activité ? La recherche des honneurs ne le rendra-t-elle pas jaloux (ἢ φθόνῳ διὰ φιλοτιμίαν), l'amour de la victoire ne le rendra-t-il pas violent (ἢ βία διὰ φιλονικίαν), l'emportement ne le rendra-t-il pas colérique (ἢ θυμῷ διὰ δυσκολίαν), de sorte qu'il cherchera sans réflexion ni intelligence (ἀνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ) à se repaître d'honneurs, de victoires et d'emportements (πλησμονήν τιμῆς τε καὶ νίκης καὶ θυμοῦ διώκων) ? »

¹²⁴ À propos de ces pages, J.-F. Pradeau, « Platon, avant l'érection de la passion », in B. Besnier, P.-F. Moreau et L. Renault (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Léviathan, 2003, p. 15-28, pose donc la question suivante : « à l'opinion, c'est-à-dire au jugement qui porte sur l'apparaître sensible, Platon fait-il correspondre une forme particulière d'affections ou de sentiments que l'on pourrait nommer des « passions » ? ». Car si Platon ne fait effectivement que reprendre des termes classiques, il est le premier à les regrouper ici de cette manière, en en faisant des modalités du plaisir et de la peine, associées à la production d'une opinion, que l'anticipation et la mémoire complexifient davantage ; Platon donne ici les conditions suffisantes d'une théorisation de la passion en tant que telle. Cependant, cette perspective d'analyse est insuffisante pour saisir le sens de ces pages, puisque la classification que Platon opère sur ces affections est étroitement liée au problème de l'influence psychologique de la tragédie et de la comédie.

émotions que les classifications anciennes ou contemporaines ne parviendraient pas à classer avec les seuls critères de modalité et de complexité. Quoi de commun en effet entre une émotion si fondamentale et spontanée comme la peur, et le deuil ? Justement, un des enjeux de ces pages du *Philèbe* est de comprendre le lien entre des émotions apparemment fondamentales et simples du θυμός, et celles que la tragédie et la comédie exploitent en faisant appel à la sensibilité des spectateurs. Il est vrai que Socrate en dit peu dans ce passage du *Philèbe* sur le critère d'une possible typologie des affections qu'il vient de mentionner. Cependant, sont relevés deux critères méthodologiques dans ce passage.

Le premier est celui de la complexité. Socrate déroge semble-t-il à la méthode heuristique qui part du simple pour parvenir au complexe¹²⁵. Dans ce passage la dialectique s'attache d'emblée à un objet dont la complexité est redoublée : en effet, Protarque accorde sur la foi d'une citation d'Homère que la colère, les thrènes et le regret sont des plaisirs mêlés de douleurs. Or, Protarque accorde à Socrate l'évidence d'un tel mélange parce qu'il a en vue les sentiments ressentis par les spectateurs dans la tragédie¹²⁶. Mais Socrate affirme qu'il en va de même dans les comédies, suscitant l'incompréhension de Protarque. Pourquoi des sentiments mélangés sont-ils reconnus aisément comme tels par Protarque dans les tragédies, et pas dans les comédies ? Est-ce parce que les comédies ne suscitent pas de douleurs dans l'âme ? Sans doute l'incompréhension de Protarque sur la nature du plaisir comique relève de la même illusion qui le conduisait à affirmer que le plaisir, même guidé par une opinion fautive, n'en demeurerait pas moins « réel »¹²⁷. Ainsi, Socrate commence l'examen dialectique par la position d'un objet complexe :

« Considérons donc la chose avec d'autant plus d'attention qu'elle est très obscure, de façon à pouvoir, dans d'autres cas, reconnaître plus aisément un mélange de douleur et de plaisir. »¹²⁸

Le raisonnement n'a selon Socrate pas besoin d'être reproduit pour toutes les autres affections mentionnées :

« Pourquoi crois-tu que je t'ai montré ce mélange plutôt dans la comédie ? N'était-ce pas pour te

¹²⁵ A.-G. Wersinger note en effet que la méthode employée pour cerner l'envie jalouse s'oppose à celle préconisée en *Sophiste* 218d5-219a1 (« Comment dire l'envie jalouse », *loc. cit.*, p. 318 n.3). Ajoutons que le principe méthodologique qui consiste à partir du simple pour arriver au complexe est également appliqué dans le *Phédre* au sujet de la typologie des âmes et des caractères (271c10-272b5).

¹²⁶ *Philèbe*, 48a5-7 : « Tu te rappelles qu'il en va aussi de même pour ceux qui assistent à une tragédie, lorsqu'ils se réjouissent et pleurent à la fois (ἀμα χαίροντες κλάωσι)? - Comment ne pas m'en souvenir ? ».

¹²⁷ *Ibid.* 38a.

¹²⁸ *Ibid.* 48b4-6.

persuader qu'il est facile de démontrer qu'il existe un tel mélange dans les peurs, les amours et les autres affections, et pour que tu me libères de l'obligation de prolonger cette démonstration une fois que tu aurais simplement admis que le corps sans l'âme, l'âme sans le corps, et tous deux réunis par de communes impressions, sont pleins de ce plaisir mélangé de douleurs ? »¹²⁹

À partir de ces remarques méthodologiques, on peut en déduire que l'énumération des affections en 47e1-3 obéit à un ordre classificatoire qui va du plus simple au plus complexe. En effet, la colère et la peur sont deux émotions *réactives* qui, bien qu'elles soient analysables en termes propositionnels, livrent l'individu aux douleurs sous la forme immédiate d'un affect sans qu'il soit nécessairement conscient de l'objet qui cause cet affect¹³⁰. En revanche, un degré de complexité supplémentaire est franchi avec les cinq autres émotions qu'on peut appeler davantage « sentiments », puisqu'elles sont des dispositions psychiques durables, impliquant l'intervention consciente de la faculté de mémoire, dans sa double activité de souvenir et d'anticipation¹³¹. En effet, le regret et le deuil renvoient à une émotion que modalise la mémoire sous la forme d'une représentation de la perte¹³² : une situation agréable pour l'un, la présence d'un proche pour l'autre. Réciproquement, la rivalité et la jalousie peuvent être considérées comme des anticipations d'une situation agréable. L'amour désigne quant à lui ce sentiment qui simultanément s'ancre dans le souvenir de l'aimé, et projette constamment l'avenir de sa présence : regret et envie cohabitent ainsi dans l'amour de l'amant jaloux¹³³. Ce critère de la temporalité, s'il ne doit pas être rejeté, échoue pourtant à expliquer en quoi le regret et le thèren seraient moins complexes que la jalousie. Peut-être ne doit-on pas distinguer plus de deux niveaux, la simplicité d'affections immédiates, et la complexité de sentiments qui engagent, outre le désir, les facultés de mémoire et de représentation.

¹²⁹ *Ibid.*, 50c10-d6.

¹³⁰ C'est ainsi que le θυμός est dit, dans les *Lois*, être l'œuvre de la non-préméditation et de l'immédiateté (*Lois*, IX, 867b6 : ἀπροβουλευτως τε καὶ ἐξαίφνης).

¹³¹ Kant distingue émotion et sentiment dans *Anthropologie du point de vue pragmatique*, en instaurant instaura une différence radicale entre l'émotion qui se vit dans l'instant, et de ce fait est naturellement violente, intense, et *ponctuelle*, et les tendances profondes du *sentiment* et de la passion, qui sont des marques éthologiques durables.

¹³² Voir *Philèbe* 36a4-6, où Protarque pense de prime abord que « souffrant d'une affection, [quelqu'un] se souvient de choses plaisantes » ; ainsi, il « endure une double douleur : d'abord du fait des impressions corporelles, ensuite d'un certain regret qu'engendre en l'âme l'opinion par anticipation (κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν προσδοκίας τινὶ πόθῳ.) ». Voir de même *Phèdre* 250c-d où le « regret » est le pendant du plaisir procuré par le souvenir de l'aimé. Sur le deuil, voir en premier lieu *République*, 388a-e où Socrate censure plusieurs passages de l'épopée sur les lamentations pour ne pas faire craindre la mort aux futurs gardiens.

¹³³ Le discours de Lysias lie de manière inextricable l'envie jalouse à l'amour de l'éraсте (232a2 : ζηλοῦσθαι) contrairement au non-éraсте qui ne ressent pas de jalousie (οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν ; 232d5). Le même thème est repris dans le second discours de Socrate : l'éraсте cherche à rabaisser l'amant, car il est nécessairement jaloux (φθονερὸν δὴ ἀνάγκη εἶναι, 239a7-b1) ; il jalouse les richesses de l'aimé et se réjouit de leur perte (ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένους, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν, 240a5-6) ; en un mot, l'amant « ne tient pas ses promesses, est d'humeur difficile, jaloux et déplaisant » (ἀπίστω, δυσκόλῳ, φθονερῶ, ἀηδεῖ, βλαβερῶ, 241c2-3).

Cependant, les pages 47e-50d évoquent un second critère qui peut servir à la classification des affections : c'est la distinction entre le « moi » et les autres d'une part¹³⁴, et parmi les autres entre les « amis et les ennemis »¹³⁵, différence déclinée aussi bien sous le rapport asymétrique entre le spectateur et le personnage de théâtre et sous la relation symétrique qui unit les « pairs »¹³⁶. La nature du plaisir et de la douleur est en effet tributaire de la nature des relations envisagées, si bien qu'on parvient à une classification des affections plus satisfaisante en les ordonnant par couples. La colère et la peur forment bien un couple au double sens où ces affections concernent un « moi » qui n'est pas nécessairement conscient de la nature du bien ou du mal poursuivi ou fui. On sait que dans le *Timée*, colère et peur sont des « conseillers peu sages »¹³⁷ et empêchent précisément l'agent de penser, ou de satisfaire à la maxime : « Connais-toi toi-même ». Colère et peur constituent, si l'on peut dire, le degré zéro de l'affection psychique : elle est certes toujours déjà une opération cognitive qui distingue ce qui est plaisant et doit être poursuivi et ce qui est douloureux et doit être fui, mais n'implique pas une représentation élaborée de son objet, ni non plus une relation à l'autre qui détermine la perception du plaisir et de la peine.

En revanche, le regret et le deuil impliquent une représentation consciente et complexe de ce qui est perdu. Dans ces deux émotions, la douleur est ambivalente car elle s'attache aussi bien à l'identification du moi à la personne ou à la chose qui a subi la disparition, qu'à la situation présente de l'agent privé de cette personne ou de cette chose. La douleur n'est pas redoublée mais elle est mêlée du plaisir pris par l'agent à la représentation de ce qui est désiré et perdu. En ce sens, le regret et le deuil sont les pendants négatifs exacts de l'espoir qui continue de faire exister le plaisir pris à une chose à travers sa présentification¹³⁸. Mais il ne s'agit pas seulement de représentation de ce qui est désiré. En effet, ce qui est « plaisant » dans la douleur du regret ou du deuil, ce n'est pas seulement ce qui est perdu *en tant qu'il est représenté*, mais *la perte* elle-

¹³⁴ On reconnaît ici la différence entre le « moi » du spectateur de théâtre et celui de la maxime « Connais-toi toi-même » en 48c8-10. Quant aux autres, ce sont d'abord tous ceux qui dérogent au précepte delphique (τῶν ἀγνοούντων αὐτοῦς) qui sont divisés à leur tour en trois classes : ceux qui se croient plus riches qu'ils ne sont ; ceux qui s'attribuent des qualités physiques qu'ils ne possèdent pas, et enfin, les plus nombreux, les doxosophes.

¹³⁵ Les ennemis (οἱ ἐχθροί) : 49d3 ; et les amis (οἱ φίλοι) : 49d6, d11, e3, 50a2 et a5.

¹³⁶ Qui sont désignés de manière assez vague par οἱ πέλας en 48b11 et 49c3. Mais il faut rappeler ici justement la difficulté de trancher sur la nature des relations à autrui, lorsque Socrate reprend sans l'interroger la définition d'une justice réciproque : faire du bien à ses amis et faire du mal à ses ennemis du livre I de la *République*.

¹³⁷ *Timée*, 69d2-3 : l'audace et la peur sont « ἄφρονε συμβούλω ». Voir également *Lois*, XI, 935c6.

¹³⁸ *Ibid.* 69d3-4 : l'espoir est dit « εὐπαράγωγον », facile à décevoir.

même comme occasion pour l'individu d'éprouver noblement sa peine devant le regard d'autrui¹³⁹. On l'a vu au livre X de la *République*, il ne faut pas minorer la dimension de spectacle que constitue le regret ou le thrène, dans la mesure où ces deux émotions attirent également la sympathie et la pitié d'autrui. Le plaisir du spectateur et du personnage de théâtre est donc celui, commun, de la sympathie et de la reconnaissance mutuelle¹⁴⁰. Ce plaisir vient donc s'ajouter à celui pris psychologiquement à la représentation de la perte, pouvant même s'y substituer définitivement dans le cas d'une « tragédie personnelle » où l'espoir a déserté de la scène. La force de l'analyse platonicienne de cette communauté idéale d'affect dans la réciprocité consiste à révéler son impensé : l'asymétrie toujours vivace entre le spectateur et l'acteur, entre le « moi » et autrui.

Rivalité et jalousie apparaissent enfin à un degré de complexité supérieur. De prime abord, on pourrait croire que le même sentiment, la jalousie, peut être alternativement douloureux lorsque l'individu expérimente frustration et impuissance (ce qui rend l'autre haïssable), et plaisant lorsqu'il jouit de sa supériorité et de sa puissance sur autrui (ce qui rend l'autre ridicule). Ce serait sans compter sur la réversibilité de la jalousie : l'envieux qui se moque du faible rit aussi, sans le savoir, de lui-même, en croyant lui être supérieur. En retour, celui qui est l'objet du ridicule, tout faible qu'il est, prend également plaisir à se donner en spectacle, jouissant de sa puissance à faire que ceux qui rient de lui rient à leurs dépens. La jalousie procède ainsi systématiquement à un redoublement des jeux de regards, faisant de la réciprocité qu'on croyait trouver dans la sympathie ou la pitié un leurre : derrière la sympathie généreuse se cache

¹³⁹ Dans son analyse de ces pages, S. Delcomminette n'évoque pas cette dimension, et choisit d'en rester à un niveau d'analyse phénoménologique (S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon, Introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden-Boston, 2006.). Ainsi, l'auteur écrit : « En réalité les plaisir d'anticipation n'apparaissent pas avec l'action du scribe, mais seulement avec celle du peintre : ce qui procure du plaisir, c'est le phantasme du plaisir futur lui-même et non la *doxa* qu'il illustre, en l'occurrence l'espoir. Car l'espoir, en tant que simple *doxa* relative à l'avenir, concerne seulement l'occurrence future d'un plaisir, sans pour autant pouvoir par lui-même présenter à la conscience le contenu propre de l'expérience de ce plaisir, puisque cette expérience inclut la sensation comme élément constitutif essentiel ; pour que ce contenu soit présenté à la conscience, il faut qu'entre en jeu l'imagination, c'est-à-dire la capacité de produire un substitut de sensation qui illustre la *doxa* en question de manière à nous faire vivre d'avance le plaisir que nous ne ressentons pas encore dans notre corps. Grâce à l'imagination, l'anticipation d'un plaisir est anticipation quasi-sensible et éminemment *affective* de l'expérience future, elle nous fait *vivre* ce plaisir futur d'avance, mais seulement sous forme d'image, puisqu'elle n'en reproduit que la dimension psychique, la seule qui puisse être éprouvée à distance de l'expérience immédiate du corps. » (p. 385). Ce niveau doit pourtant être dépassé dans ce contexte qui fait de l'envie jalouse le ressort même de l'efficacité de la tragédie et de la comédie *chez le spectateur*, qui brûle ainsi de devenir *acteur*. Cette analyse est tout à fait juste dans la perspective d'une génétique des affections, mais ne rend pas compte de la complexité de l'envie jalouse, qui est pour celui qui l'éprouve un plaisir qui dépend à son tour du plaisir de celui qui est pris en pitié.

¹⁴⁰ La notion de *χαρίς* est effectivement cruciale ici, comme le montre A.-G. Wersinger, « Comment dire l'envie jalouse », *loc. cit.* p. 329 *sq.*

toujours un plaisir sadique de domination, derrière l'apparente naïveté la perversité du faible.

Ainsi, c'est la distinction commune entre « ami et ennemi » qui se trouve fragilisée. En effet, le plaisir pris à la médiocrité de l'ennemi est considéré comme hors de la sphère de la justice ou de l'injustice, cependant que seule la jalousie entre amis est qualifiée d'injuste¹⁴¹. Seulement, si l'on se contente d'une définition de la justice comme pure réciprocité, se fondant sur une communauté d'affects, alors, il n'existe jamais de justice. L'individu est toujours d'une certaine manière spectateur de lui-même lorsqu'il se croit spectateur de la faiblesse ou de la force d'autrui. Se réjouir du malheur de ses prétendus amis, c'est donc être un ennemi de soi-même.

Ces pages du *Philèbe* sont cruciales non seulement pour approfondir la critique de la tragédie dans la *République*, mais aussi pour saisir l'importance du rôle du θυμός dans les relations interpersonnelles. On ne peut négliger ce contre quoi Socrate s'en prend lorsqu'il énumère les émotions de la tragédie et de la comédie et se contenter d'une analytique des affections selon les modalités du désir et de l'opinion. Si l'on ne convoque pas une analyse dialectique du mécanisme de la jalousie, on ne peut comprendre comment un plaisir peut procéder d'une douleur et réciproquement, tout en faisant en sorte que plaisir et douleur ne s'annulent jamais l'un l'autre. Ce que Socrate veut montrer par cette classification des émotions du θυμός, ce n'est pas seulement qu'elles sont des plaisirs mêlés de douleurs, c'est surtout qu'elles procèdent d'une émotion fondamentale, la jalousie, qui peut modifier de manière *continue* le plaisir en douleur, brouillant ainsi non seulement le caractère moral de la relation à autrui, mais aussi un rapport de soi à soi, qui cherche le plaisir non pas dans la connaissance de soi mais dans la victoire sur le faible et dans le ressentiment vis-à-vis des puissants.

On ne doit donc pas s'étonner que deux émotions aussi fondamentales et simples comme la colère et la peur se voient réinterprétées dans le *Philèbe* comme des émotions potentiellement jalouses, dans la mesure où leur réalité affective ne dépend plus que de la puissance du regard d'autrui à les faire exister. On en trouve par ailleurs confirmation dans un court passage du livre XI des *Lois*, où il s'agit de légiférer sur l'outrage. L'outrage est souvent commis par animosité et emportement (θυμός) ; cet emportement est

¹⁴¹ Il ne peut s'agir bien entendu d'une position platonicienne, comme le montre les prescriptions de la loi données aux gardiens et aux auxiliaires dans la *République* sur le champ de bataille au livre V. Il s'agit simplement ici de dénoncer l'opinion commune qui restreint iniquement les propriétés de justice et d'injustice à la seule relation de φιλία.

empreint de jalousie. Pour répondre à l'outrage lorsqu'on est impuissant, c'est le comique qui est appelé sur la scène :

« Ce que nous disons donc à présent, c'est que l'homme qui est pris dans un échange de propos outrageants ne peut s'empêcher de chercher à susciter le ridicule (ἀνευ τοῦ γελοῖα ζητεῖν λέγειν οὐ δυνατός ἐστιν χρῆσθαι), et c'est la forme que prend l'outrage toutes les fois que nous nous laissons emporter (καὶ τοῦτο λοιδοροῦμεν, ὅποταν θυμῷ γιγνόμενον ἦ). »¹⁴²

Chercher à ridiculiser l'adversaire, c'est chercher à retourner sa colère à son avantage, c'est donc se donner le masque de l'ami et du plaisantin pour mieux faire de l'autre un ennemi devant ses pairs. C'est pourquoi l'Athénien se montre extrêmement méfiant envers les auteurs de comédies :

« Mais quoi ! L'ardeur avec laquelle les auteurs de comédies suscitent le ridicule sur les gens (τὴν τῶν κωμῳδῶν προθυμίαν τοῦ γελοῖα εἰς τοὺς ἀνθρώπους λέγειν), la tolérerons-nous si c'est sans animosité (ἀνευ θυμοῦ) qu'elle poursuit ce but, de tourner en ridicule nos citoyens ? Ou ferons-nous une distinction suivant que l'on plaisante ou non (τῷ παίζειν καὶ μὴ), et sera-t-il permis à celui qui plaisante de dire des choses risibles sans animosité (καὶ παίζοντι μὲν ἐξέστω τιμὴ περί τοῦ λέγειν γελοῖον ἀνευ θυμοῦ), tandis qu'il ne serait permis à personne, comme nous l'avons dit, de le faire avec animosité (συντεταμένῳ δὲ καὶ μετὰ θυμοῦ, καθάπερ εἶπομεν, μὴ ἐξέστω μηδενί) ? »¹⁴³

La réponse est claire : se moquer des citoyens sera totalement proscrit de la cité des magnètes. La plaisanterie, dont on se demande alors quel objet elle pourrait encore avoir, sera laissée à l'appréciation du responsable de l'éducation.

S'en remettre à ces émotions, c'est faire du « moi » le théâtre des émotions d'autrui, et suspendre la réalité du plaisir et de la douleur au jugement de ses pairs. C'est pourquoi cette analyse des émotions qui part de l'envie jalouse pour arriver aux passions les plus simples ne procède pas d'un point de vue génétique en examinant par exemple la différence de « nature » entre différentes affections, mais est de part en part déterminée par un point de vue éthique qui fait de la colère ou de la simple frayeur des émotions potentiellement immorales. Loin de sceller l'abandon de la tripartition de l'âme, le *Philèbe* donne la justification de sa nécessité. C'est en laissant au θυμός libre cours dans l'exposition de ses émotions que la théâtralité finit par contaminer les rapports du moi avec autrui, en faisant du « moi-même » le personnage

¹⁴² *Lois*, 935c7-d3 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

¹⁴³ *Ibid.*, 935d3-e2. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

d'un spectacle, toujours prêt à devenir un *doxosophe* dépendant de l'opinion d'autrui¹⁴⁴.

3. Conclusion.

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, 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 ».

« 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 ἔνι, 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 πλήθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν), celui qui se trouve dans cet état est appelé 'plus faible que lui-même' et intempérant (ἤττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον), et cela lui est adressé comme un blâme (ὡς ἐν ὄνειδι ψέγειν) »¹⁴⁵.

Le ridicule vient du fait que par les expressions « être plus fort que soi-même » et « être moins fort que soi-même », on divise en deux « moi » une unité qui paraît évidente, celle de la personne physique,

¹⁴⁴ Il faut donc rejeter les remarques de S. Bernadete pour qui ces pages du *Philebe* gravitent seulement autour de la tripartition de l'âme qui selon l'auteur est un point de départ bien plus fécond qu'une analytique des passions. L'hypothèse est intéressante, mais n'est étayée par aucune démonstration : « The *Philebus's* abstractness would seem to arise from Socrates' failure in returning to where we are rather than starting from where we are. If we impose on the *Philebus* the soul structure of the *Republic*, we can say that the alternative that Philebus and Socrates start with - either mind or pleasure - is nothing but the highest and lowest parts of the soul in a complete disjunction and that, when Protarchus chooses the mixed life, he is choosing the union of intellect and appetite, which should be philosophy, without any trace of the spirited or thumoeidetic that takes the middle ground between them in the *Republic* and is presented as that which makes a human being one. (...) in the *Philebus*, we are just getting around to the tragedy and comedy of life and thus at the centrality of the thumoeidetic in human life. Socrates, in other words, has been rediscovering the political dimension of life from a position that had dismissed it along with the law as no importance for the question how we should live. The rediscovery of the city in the funny form of Aristophanes' mockery of Socrates makes the *Philebus* painful reading. » (S. Bernadete, *The Tragedy and Comedy of Life, Plato's Philebus, translated and with Commentary*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1993, p. 205-206).

¹⁴⁵ *République*, 430e11-431b2.

psychologique et sociale. Mais à quel type d'unité a-t-on affaire ? À rien de plus, semble-t-il, qu'une unité linguistique référentielle (*προσαγορεύεται*). Ce qui rend ces deux expressions ridicules, ce n'est pas, comme dans le *Protagoras*, le fait que se laisser vaincre par le plaisir constitue une forme d'ignorance sur ce qu'est véritablement le bien, c'est simplement l'impossibilité reconnue de souscrire à une représentation du « moi » où ce dernier est dépossédé de toute forme de responsabilité relativement à l'exercice de la vertu. En ce sens, Socrate appelle « ridicule » une représentation où le « moi » se donne misérablement en spectacle, alors qu'il lui est possible de faire preuve de réserve. Il est donc à craindre que cette manière de définir le conflit psychique par ces deux expressions ne soit qu'une manière tragique ou comique de parler, et qu'elle fasse écran à une investigation psychologique, puisqu'elle donne l'illusion d'une unité à ce qui doit être différencié.

Socrate ne dénie pourtant pas à ces expressions une signification concernant l'âme (*περι τὴν ψυχὴν*). Socrate entreprend donc une analyse d'un fait de langue. Si l'unité référentielle est la même, le « moi », alors qu'est-ce qui justifie cette division du moi en plusieurs instances ? L'analyse de Socrate fait fond sur une attention particulière aux conditions d'énonciation de ces expressions. En effet, c'est parce que « être plus fort que soi-même » constitue une forme d'éloge adressé à autrui qu'on peut supposer que ce qui est « plus fort » est « meilleur », et inversement c'est parce que « être moins fort que soi-même » est perçu comme un blâme que ce par quoi on est terrassé est jugé « pire ». Socrate identifie donc bien le « moi » de ces deux expressions aux désirs et plaisirs irraisonnés, et, s'il est permis de faire la distinction, fait du vrai « soi » une structure ou un rapport de force entre ce qui est pire et ce qui est meilleur. Notons que la distinction du « pire » et du « meilleur » n'est faite qu'à l'aune de la différence entre l'éloge et le blâme, c'est-à-dire deux énoncés normatifs qui renvoient à une conception du « moi » comme siège de sentiments moraux comme la honte ou le sens de l'honneur. En résumé, Socrate reconnaît une forme de sagesse dans les expressions « être plus fort que soi-même » et « être moins fort que soi-même », au sens où l'on force l'individu à reconnaître en lui-même, et par l'intermédiaire de l'éloge ou du blâme, un « moi » réel dont la majeure partie est constituée de désirs et de plaisirs, et un « soi » qui désigne un ordre de l'âme, une structure hiérarchiquement déterminée, obligeant le « moi » multiple des désirs à s'unifier grâce à la modération et à la justice. Ces expressions ont donc un intérêt pédagogique évident. Socrate montre que le conflit psychique est une véritable représentation du moi en plusieurs instances qu'il s'agit de médiatiser par un dialogue entre les fonctions de l'âme personnifiées.

Chapitre V : Le θυμός comme fonction de « valorisation » dans l'âme tripartite de la *République*.

Le chapitre précédent a mis en évidence la reprise chez Platon d'un modèle de la délibération, où chaque fonction de l'âme est considérée comme un interlocuteur qui s'efforce de faire entendre raison aux autres pour imposer un choix d'action particulier. La finalité de cette représentation de l'âme est pédagogique : en personnifiant chacune des fonctions, l'individu évalue différentes motivations sous une même forme discursive. Ce modèle interlocutoire de la délibération n'a pas de valeur objective pour Platon : les fonctions de l'âme ne sont nullement des « agents » dans l'âme. Le λογιστικόν, l'ἐπιθυμητικόν et le θυμός sont les fonctions d'une structure intentionnelle, où chacune agit et pâtit d'une manière spécifique. Il incombe à chacune des fonctions un nombre restreint d'actions et de passions, et c'est la combinaison de ces fonctions qui permet de décrire objectivement les ressorts de l'action envisagée.

Il est difficile de distinguer dans le texte de Platon ce versant objectif de la théorie de l'âme tripartite avec la représentation commune et subjective de l'âme décrite au chapitre précédent. Mais la distinction entre ces deux versants est nécessaire pour comprendre que la théorie de la tripartition de l'âme fonctionne sur plusieurs niveaux et constitue une théorie objective permettant de décrire la causalité psychologique de l'action. On tentera donc d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'âme est conçue dans la *République* comme une structure fonctionnelle. Dans ce cadre théorique, on pourra ensuite déterminer avec plus d'exactitude le rôle du θυμός comme fonction de l'âme.

1. La division de l'âme.

1.1. Le problème de l'interprétation du principe des opposés : *République* IV, 436b.

L'activité de chacune des fonctions est cernée grâce à l'application du principe des opposés¹, énoncé

¹ Sur l'appellation de ce principe, parfois appelé à tort principe de non-contradiction, voir l'analyse approfondie de I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines, vol. I : Plato on Man and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 341-368 (et l'appendice « Republic 436-7 ; the principle of potential conflict », p. 365-8) et A. Macé, *Platon, philosophie de*

en 436b8-c1 :

« Manifestement, une même chose (ταυτόν) ne consentira pas à faire ou à subir des choses opposées (τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν) sous le rapport de la même chose (κατὰ ταυτόν), relativement à une même chose (πρὸς ταυτόν), simultanément (ἅμα) ; de sorte que si par hasard il nous arrive de découvrir que cela arrive (ταῦτα γιγνόμενα) dans ces actions ou ces passions (ἐν αὐτοῖς), nous saurons qu'il ne s'agissait pas d'une même chose mais de plusieurs (οὐ ταυτόν ἦν ἀλλὰ πλείω). »²

Ce principe à résonance logique est formulé dans un contexte précis : celui de la recherche dans l'âme des « mêmes classes » et des « mêmes affections qui y correspondent » que celles de la cité³. L'analogie de l'âme et de la cité détermine pour une grande part l'application de ce principe à l'âme. La justice dans la cité a été définie comme le résultat d'un ordre fonctionnel entre les trois classes de la cité. Le principe des opposés a pour horizon la différenciation des fonctions psychiques d'une part, et leur mise en ordre d'autre part. Cependant, les commentateurs ont raison d'être interpellés par la généralité de sa formulation, et il semble que la plus grande neutralité soit de rigueur pour la traduction de ce passage, même s'il est nécessaire d'interpréter les différents « ταυτόν ». Il est également vrai que sa formulation est indissociable du problème psychologique particulier rappelé juste avant en 436a8-b3, et qui est double : comment attribuer à une âme une multiplicité de principes d'action et de passion, et réciproquement comment à partir de la multiplicité de ces fonctions garantir l'unité de l'âme ?

L'interprétation de ce principe constitue le cœur de la théorie de la tripartition de l'âme dans la mesure où il concentre au moins deux questions. 1) Dans quelle mesure l'âme peut-elle être comparée à la cité dans sa structure et son fonctionnement ? 2) Qu'en est-il du type de réalité qu'est l'âme : est-elle une substance ou une structure, une unité composée ou seulement l'enveloppe nominale de trois réalités autonomes ? Je diffère la réponse à la première question pour le moment⁴, et m'attache ci-après à analyser les enjeux de la seconde, pour arriver à l'élaboration d'une hypothèse sur la nature de l'âme tripartite.

l'agir et du pâtir, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 183 sq. Le principe de non-contradiction au sens où on l'entend communément concerne des « propositions » et non des objets. Le principe formulé par Platon tend à déduire d'une opposition une différence numérique entre au moins deux objets, et ne concerne donc pas seulement la relation entre la substance, ses propriétés et ses accidents. I. M. Crombie appelle par conséquent ce principe « principe des opposés potentiel », dans la mesure où sa fonction consiste à reconnaître les conditions sous lesquelles, étant donnée une opposition, on peut en déduire la présence de deux forces. Je m'en tiendrai à l'appellation consacrée « principe des opposés », étant donné sa résonance logique forte.

² *République*, 438b8-c1. (trad. P. Pachet légèrement modifiée).

³ *Ibid.*, 435b9-c2.

⁴ *Infra*, chap. VIII et IX.

Socrate prend soin d'énumérer trois types de relations en vertu desquelles la contradiction serait seulement apparente à propos d'une même chose : « simultanément » (*ἅμα*), « sous le même rapport » (*κατὰ ταυτόν*), et « relativement à la même chose » (*πρὸς ταυτόν*). Une manière de poser le problème de l'applicabilité de ce principe des opposés à l'âme consiste tout d'abord à isoler chacun des termes en présence en donnant une interprétation de chaque pronom indéfini neutre : qu'est-ce qui agit ou subit des actions ou affections opposées, en vertu de quoi, et par rapport à quoi ? Cette interprétation de chacun des « *ταυτόν* » semble nécessaire pour éclaircir la finalité du principe des opposés. Or Socrate est clair sur son enjeu :

« De sorte que si par hasard il nous arrive de découvrir que cela arrive (*ταῦτα γιγνόμενα*) dans ces actions ou ces passions (*ἐν αὐτοῖς*), nous saurons qu'il ne s'agissait pas d'une même chose mais de plusieurs (*οὐ ταυτόν ἢν ἀλλὰ πλείω*) ».

Le dernier « *ταυτόν* » est grammaticalement équivoque et peut renvoyer à chacun des « *ταυτόν* » de la proposition précédente⁵. C'est dans cette ambiguïté que réside l'intérêt de la démonstration de 436b à 441a.

Dans sa traduction, G. Leroux interprète les pronoms neutres de la manière suivante :

« Il est clair que le même *principe* ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même *partie de l'âme* et en relation avec *la même chose*. »

Cette traduction ne fait pourtant pas sens dans le contexte de la psychologie platonicienne. Le premier « *ταυτόν* » renvoie manifestement à l'unité qui agit ou subit une action ; en l'occurrence d'après 436a8-b3, il s'agit de l'âme ou plus généralement de l'*agent* et non pas déjà d'une de ses fonctions. Quoique l'interprétation de Leroux soit grammaticalement possible, elle est rendue difficile par le sens que Socrate réserve à « *κατὰ ταυτόν* ». En effet, le second « *ταυτόν* » dans « *κατὰ ταυτόν* » peut avoir un sens partitif spécifique (« selon la même partie d'elle-même ») comme le montre plus loin l'exemple de l'homme qui se

⁵ Je m'écarte donc de la traduction P. Pachet (« nous saurons que ce n'était pas la même chose, mais plusieurs, qui font ou subissent cela ») ainsi que celle de G. Leroux (« nous saurons alors qu'il ne s'agit pas d'un principe identique, mais d'une pluralité de principes »). Ces deux traductions comprennent en effet que la clef de l'interprétation du principe est le « *κατὰ ταυτόν* », alors que la suite du passage montre au contraire qu'il y a plusieurs manières de faire de dissoudre la contradiction. Il suffit qu'il y ait *plusieurs âmes ou agents* ou *plusieurs fonctions de l'âme*, ou *plusieurs objets*, ou enfin *différents moments* de l'action, non pas pour récuser la *réalité vécue* du conflit, mais au moins son *irrationalité*. Ces traductions sont donc injustement restrictives.

tient en repos tout en bougeant les bras, ou un sens plus large qui fait intervenir la notion d' « aspect » comme le montre l'exemple de la toupie. Le troisième « ταυτόν » dans « πρὸς ταυτόν » renvoie quant à lui à un objet intentionnel, c'est-à-dire ce sur quoi s'effectue l'action. Un autre sens de « πρὸς ταυτόν » pourrait être « en fonction d'elle-même » en parlant de l'âme mais ne semble pas devoir être retenu si l'on se réfère aux pages 437d-438e comme on le montrera plus loin.

On peut donc l'interprétation suivante, qui attribue à chaque « ταυτόν » un antécédent différent, en rappelant qu'il ne s'agit pas d'une tentative de traduction :

« Manifestement, le même *agent* ne consentira pas à faire ou à subir des choses opposées sous le rapport de *la même fonction*, relativement à *un même objet*, simultanément. »

Avec cette interprétation, on voit qu'il y a au moins quatre manières de dissoudre la contradiction que représente un conflit psychique en dérogeant à chaque fois à l'une des trois relations évoquées :

- a. *Ce n'est pas le même agent* (οὐ ταυτόν) qui selon une même fonction (κατὰ ταυτόν), relativement à un même objet (πρὸς ταυτόν) simultanément (ἅμα), agit ou subit des actions ou affections opposées.
- b. L'agent (ταυτόν) peut, *selon différentes fonctions* (καθ' ἕτερα), relativement à un même objet (πρὸς ταυτόν), simultanément (ἅμα), agir ou subir des actions ou affections opposées.
- c. L'agent (ταυτόν) peut, selon la même fonction (κατὰ ταυτόν), *relativement à des objets différents* (πρὸς ἕτερα), simultanément (ἅμα) agir ou subir des actions ou affections opposées.
- d. L'agent peut, selon la même fonction, relativement au même objet, agir ou subir des affections opposées, *à des moments différents*.

On a vu au chapitre précédent que la première manière de dissoudre le conflit (a), qui consiste à imaginer que ce sont plusieurs « agents » qui agissent ou subissent des actions opposés, relève d'une illusion subjective induite par le « dialogue » épique ou tragique de l'âme avec elle-même. Il faut donc reprendre l'analyse de ce qui est en conflit, du point de vue de l'âme, des fonctions en jeu, de l'objet désiré, ou du temps de l'action. Imaginer que ce sont plusieurs agents qui agissent ou patissent dans l'âme ne ferait que

repousser le problème et provoquer une régression à l'infini. Certes cette manière d'analyser l'action est commune, et donne une représentation commode de l'état psychologique de l'agent ; mais elle échoue à comprendre et justifier l'action autrement qu'en rejetant la responsabilité des différentes actions contradictoires à différents « moi » dont le sujet est une enveloppe purement nominale.

La dernière manière de dissoudre le conflit (d) peut recevoir deux interprétations. Ou bien on considère que Platon a en vue ici le phénomène d'incontinence lié à l'inconstance de l'opinion⁶, ou bien que cette dernière relation temporelle porte sur la simultanéité des trois relations précédentes. La seconde interprétation est préférable, puisqu'il s'agit dans cette démonstration d'isoler trois fonctions psychiques ; la relation temporelle ne saurait suffire pour distinguer l'identité de l'agent, l'hétérogénéité de ses fonctions, et la divergence de ses buts. Si au contraire on comprend que le « ἅμα » porte sur la coïncidence des trois autres relations (identité, κατὰ τι et πρὸς τι), alors on peut isoler correctement le lieu de la multiplicité.

Il reste donc deux relations à envisager (b et c). La stratégie qui gouverne l'énoncé de ce principe est double : il s'agit de distinguer plusieurs principes à l'œuvre dans l'action puis de dégager les conditions de possibilités de l'entrecroisement, et donc aussi de la contradiction apparente entre les trois fonctions psychiques⁷. Entre un monisme psychologique qui repose sur une pétition de principe et un pluralisme des « parties » de l'âme réfractaires à l'éducation et interdisant la possibilité qu'on puisse acquérir la vertu, il n'est pas nécessaire de choisir ; il existe une interprétation du principe des opposés de 436b qui préserve l'unité de la ψυχή individuelle agissante tout en révélant une multiplicité de fonctions dont l'empiètement produit parfois un conflit psychique. La solution de l'unité-multiplicité de l'âme se trouve donc dans une analyse des *interactions* des fonctions psychiques. Afin d'analyser ces deux dernières solutions au conflit psychique, il faut partir à chaque fois d'une analyse des occurrences des termes qui servent à désigner les fonctions de l'âme (parties, espèces, fonctions), avant de confronter cette analyse au principe des opposés de 436b.

⁶ Sur la question de l'ἀκρασία dans les Dialogues, voir l'Appendice, p. 575 sq.

⁷ Je m'écarte ici de l'affirmation de I.M. Crombie qui déclare que « the purpose of the doctrine is ethical rather than psychological. » *An Examination of Plato's Doctrines, op. cit.*, p. 356 ; la tripartition implique aussi toute une ontologie (quels sont les objets de l'action) et une épistémologie (quel est le principe d'ordonnement de l'ontologie de l'action) de l'action bien qu'elles ne soient pas explicites, en particulier dans la *République*.

1.2. Les fonctions de l'âme sont-elles des « parties » de l'âme ?

1.2.1 Le vocabulaire des « parties » de l'âme dans la République.

Une certaine confusion règne quant à la désignation des fonctions de l'âme : s'agit-il de « parties », « d'espèces » ou encore de fonctions ? Le vocabulaire employé par Platon dans la *République* est lui-même hétérogène, puisque l'on trouve aussi bien le vocabulaire méréologique des parties et du tout pour désigner l'âme que celui des « espèces » pour envisager ses actions et ses passions (πάθη τε καὶ ἔργα)⁸. Il faut ajouter le vocabulaire des fonctions ou des facultés pour les désigner plus précisément comme des *puissances* d'agir et de pâtir. Cependant, le terme de « partie » s'est imposé pour désigner les trois fonctions de l'âme dans la *République*, et Aristote dans le *De Anima* III,9 (432a22-b7) se fait l'écho d'une telle compréhension de la théorie psychologique platonicienne ou du moins académicienne⁹.

Le terme de « partie » de l'âme peut s'entendre en un sens faible, permettant de distinguer des aspects d'une chose sans pour autant que son unité ne soit fragilisée, et en un sens plus fort qui insiste davantage sur le fractionnement d'une unité en éléments dont elle est la somme¹⁰. Or, une analyse des occurrences de « μέρος » à propos de l'âme montre que nulle part Socrate n'entend faire de l'âme une somme de « parties ».

Les traductions rendent souvent par le terme de « partie » ce que le grec exprime par des tournures plus idiomatiques. On trouve de nombreuses fois la tournure τι suivi du génitif (τῆς ψυχῆς) pour signifier un élément de l'âme dont on cherche à isoler la puissance ou la fonction. Avec ce mode de désignation, l'unité de l'âme n'est pas nécessairement questionnée, ni non plus d'ailleurs la nature de sa multiplicité et de sa composition. Par exemple, Platon utilise le balancement τὸ μὲν ... τὸ δέ, afin de distinguer dans l'âme une partie qui est « pire » et une autre « meilleure » :

⁸ Sur l'importance de l'analyse des actions et passions pour l'analyse d'une nature, voir *Phèdre*, 245c3-4, et 270d3-5.

⁹ Voir en premier lieu A. Rees, « Bipartition of the Soul in the Early Academy », *The Journal of Hellenic Studies* 77, n° 1, 1957, p. 112-118 qui évoque le problème de la tripartition de la *République* aux *Lois* et sa réception platonicienne. Voir également F. Solmsen, « Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings », *The American Journal of Philology*, 76 n°2, 1955, p. 148-164 qui montre comment la critique aristotélicienne des « parties » de l'âme vise aussi la manière dont Platon comprend la cohérence du système des « facultés » entre elles.

¹⁰ Aristote emploie dans le *De Anima* III.9 le terme « μέρος » qui chez Platon ne s'emploie que pour décrire les réalités corporelles.

« Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme (περὶ τὴν ψυχὴν), comme si dans le même individu (ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ), il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire (τὸ μὲν βέλτιον ἔστι, τὸ δὲ χεῖρον). »¹¹

Socrate n'hésite d'ailleurs pas à localiser ces aspects ou ces forces *dans l'âme* (ἐν τῇ ψυχῇ), comme si elles en étaient des éléments distincts pour composer un tout :

« Donc, si elle se trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction (εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνέλκει), c'est qu'il existe en elle autre chose que cet être assoiffé (ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος) et se démenant comme une bête pour parvenir à boire : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose puisse, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires. »¹²

Mais on trouve également le terme μέρος, en un sens faible encore, pour désigner des aspects d'une réalité psychique, par exemple un « naturel » :

« Tu vois donc, repris-je, que nous n'avons pas tort de dire que les parties du naturel philosophe (αὐτὰ τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη), lorsqu'elles se développent dans un milieu de formation défavorable, sont cause d'une forme de détournement de son occupation, autant que ces prétendus biens, les richesses et tout avantage du même genre. »¹³

D'une manière générale, le vocabulaire du tout et des parties est employé par Socrate à propos de la cité, de ses différentes classes, et de leur vertu respective. C'est donc l'analogie entre l'âme et la cité qui gouverne semble-t-il l'appellation des fonctions de l'âme en « parties ». La première fois que Socrate introduit le terme de « partie » (μέρος) à propos de l'âme, c'est dans le contexte de l'analyse de la disposition vertueuse des auxiliaires. Socrate fait du θυμός la « partie » grâce à laquelle l'âme en sa totalité est appelée

¹¹ *République* 443a3-5.

¹² *Ibid.* 439b3-6. La construction τὶ + génitif doit donc être considérée comme équivalente à la périphrase τὶ ἐν τίνι en ce qui concerne l'âme comme le montre les lignes qui suivent : « οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεύον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλύον πιεῖν, ἄλλο δὲ καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος » (439c5-7). L'expression ἐν τῇ ψυχῇ apparaît relativement souvent dans la *République* pour désigner le « lieu » d'une division de l'âme : 439c5 ; 440e5 ; 441c6 ; 444d8 ; 550b1 ; 553c1 ; 606d2.

¹³ *Ibid.*, 495a4-8. G. Leroux justifie dans sa traduction ne de pas recourir au terme de « partie » pour traduire « μέρη », dans la mesure où l'ἦθος du philosophe ne saurait être une réalité décomposable en éléments autonomes (p. 660 n.63) et préfère l'expression « éléments constitutifs ». Seulement, quelques pages plus loin (503b8-10), c'est encore le terme « μέρη » qui réapparaît, pour désigner ces mêmes parties qui, au lieu de produire une unité harmonieuse, se scindent justement en parties séparées : « Car ce naturel que nous avons décrit comme devant être leur lot, ses parties sont rarement portés à croître en harmonie de façon à constituer un tout (εἰς ταῦτόν συμφύεσθαι αὐτῆς τὰ μέρη ὀλιγάκις ἐθέλει), mais la plupart ont tendance au contraire à croître distinctement (διεσπασμένη). » Je préfère donc conserver « partie » pour traduire « μέρος » dans ce cas.

courageuse :

« Et c'est je pense en vertu de cette partie-là (τούτῳ τῷ μέρει) que nous qualifions quelqu'un de courageux lorsque chez lui (αὐτοῦ τὸ θυμοειδές) la fonction ardente parvient à préserver, nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas. »¹⁴.

De même, la sagesse est définie comme l'excellence de la « partie » rationnelle qui rend « sage » l'âme prise comme totalité :

« Et nous qualifions quelqu'un de sage en vertu de cette petite partie de lui-même (σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει) qui dirige en lui et qui a communiqué ces préceptes, puisque c'est elle justement qui possède en elle-même la connaissance (ἔχον αὐτὸ κακείνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ) de ce qui est le bien de chacun, autant de la partie que du tout composé de ces trois principes joints ensemble (τοῦ συμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων). »¹⁵

Ces deux passages constituent le pendant de l'analyse des vertus de la cité, où le courage et la sagesse délibérative désignent des vertus propres à la classe des auxiliaires et des gardiens respectivement¹⁶. Réciproquement, le vice de l'âme individuelle est décrit peu après grâce au réseau métaphorique des relations hiérarchiques de pouvoir dans la cité :

« Ne faut-il pas que [l'injustice] soit une sorte de dissension interne (στάσιν τινὰ) entre ces trois choses qui existent (τριῶν ὄντων τούτων), une forme d'activité qui se disperse en s'ingérant dans les tâches des autres, et la révolte d'une partie de l'âme contre le tout (ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς), dans le but de commander indûment dans l'âme, puisque cette partie est par nature telle qu'il lui revient d'être esclave de la classe qui est réellement dirigeante (ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἷου πρέπει αὐτῷ δουλεύειν, τῷ δ' οὐ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους ὄντι) ? C'est en cela, je pense, mais également dans le trouble et la confusion qui s'y attachent, que nous pourrions affirmer que

¹⁴ *Ibid.*, 442b11-c3.

¹⁵ *Ibid.*, 442c5-8.

¹⁶ *Ibid.*, 428e7-429a3 au sujet de la sagesse de la cité : « Τῷ μικροτάτῳ ἄρα ἔδνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστώτῳ καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις· καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ὃ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἢν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι. » (« C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, c'est-à-dire une partie d'elle-même, et grâce au savoir qui réside en lui et par le fait qu'il supervise et commande, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est semble-t-il à ce genre seulement, qui est par nature le plus restreint, à qui revient de participer à ce savoir, qui mérite le nom de sagesse parmi tous les autres savoirs » (je souligne)). Pour le courage, Socrate recourt au même vocabulaire en 429b1-3 : « Τίς ἂν, ἢν δ' ἐγώ, εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι ἄλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; » « Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle ? »

consistent l'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, et en un mot, toute espèce de vice. »¹⁷.

Socrate évoque donc des « parties » de l'âme lorsque le contexte de l'analogie le demande. Ainsi, aux livres VIII et IX, le même vocabulaire méréologique est employé, en référence explicite à la cité à laquelle appartiennent le démocrate et le tyran par exemple¹⁸.

Il reste quelques occurrences de « μέρος », au livre IX de la *République*, lorsque Socrate détermine pour chaque fonction de l'âme un désir et un plaisir propre. Le terme « μέρος » est employé cette fois indépendamment du contexte de l'analogie de l'âme et de la cité :

« Si donc nous affirmions que le plaisir de cette espèce et son affection se portent vers le profit, ne disposerions-nous pas d'un principe de base pour appuyer notre raisonnement, de manière à clarifier pour nous de quoi il s'agit chaque fois que nous parlerions de cette partie de l'âme (όποτε τούτο τής ψυχής τὸ μέρος λέγοιμεν) ? En l'appelant « amie de l'argent et du profit », ne la désignerions-nous pas correctement ? »¹⁹

L'âme se trouve potentiellement « morcelée », à l'image du corps de Glaucos au livre X dont certaines « parties »²⁰ sont détruites, tandis que des corps étrangers s'y sont greffés. Cependant, il s'agit ici d'images : l'âme n'est pas susceptible d'obéir au même destin qu'un corps soumis au devenir : les « parties » sont ici seulement des manières de distinguer des tendances, que l'on réifie pour plus de commodité.

¹⁷ *Ibid.*, 444b1-8.

¹⁸ Ainsi à propos du démocrate, on lit en 561a6-b5 qu'il laisse entrer en son âme des « parties » (μέρη) qui avaient été expulsées (τῶν ἐκπεσόντων), tout en ne « s'adonnant pas tout entier » à ces revenants (τοῖς ἐπεισελθοῦσι μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἐνδῶ). Au sujet de l'homme tyrannique cette fois, la métaphore du pouvoir et de la servitude est employée pour désigner l'état de la structure psychique du tyran : « Si donc, repris-je, l'homme individuel ressemble à la cité (Εἰ οὖν, εἶπον, ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει), n'est-il pas fatal de retrouver chez lui aussi la même structure (οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι) ? Son âme n'est-elle pas remplie d'une extrême servitude, n'est-elle pas le lieu d'un très grand manque de liberté (καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) ? Les parties de son âme qui étaient les plus respectables (καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη ἄπερ ἦν ἐπιεικέστατα) ne sont-elles pas sous la domination de la partie inférieure, la plus mauvaise, la plus démente ? » (577d1-5).

¹⁹ *Ibid.*, 581a3-7. Le θυμός en revanche n'est pas désigné comme une partie, mais apparaît sous la forme τὸ θυμοειδές. Mais quelques lignes plus loin, on retrouve le terme μέρος : « Ainsi, des trois plaisirs que nous avons reconnus, c'est celui de cette partie de l'âme par laquelle nous connaissons qui serait le plus agréable (ἢ τούτου τοῦ μέρους τής ψυχῆς ὃ μανθάνομεν ἡδίστη ἂν εἴη), et celui de nous en qui cette partie commande (ἐν ᾧ ἡμῶν τούτο ἄρχει), c'est lui qui jouit de la vie la plus agréable ? » (583a1-3) ; « Quand donc l'âme tout entière obéit au principe philosophique et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde, alors il revient à chaque partie (ἐκάστῳ τῷ μέρει) de réaliser l'ensemble de ses activités propres et de devenir juste. C'est alors que chacune détient les plaisirs qui lui sont propres, les plaisirs les plus élevés et les plaisirs les plus vrais qu'elle soit en mesure de goûter » (586e4-587a1).

²⁰ *Ibid.*, 611d3. Le terme μέρος est précédemment employé au livre IV dans le contexte d'une comparaison de la cité avec un corps vivant qui ressent entièrement le plaisir ou la douleur d'une affection qui touche seulement une de ses parties (462d4 et 464b2).

1.2.2 L'hypothèse des « parties » de l'âme.

Revenons à l'interprétation du principe des opposés de 436b.

Si le fait de distinguer différents « agents » dans l'âme n'est pas dépourvu de signification, on peut affirmer que ce n'est pas le résultat que Socrate escompte dans sa démonstration. Le but de l'application du principe des opposés n'est pas de déchirer le « moi » en plusieurs « agents » autonomes, mais d'ordonner les différentes fonctions de l'âme dans un même « moi », capable de rationaliser en totalité son action quand bien même elle paraît contradictoire. Plutôt que de distinguer différents « agents » dans l'âme, Socrate envisage donc une solution moins « tragique » : l'action peut être analysée en différentes *modalités* qui correspondent à la manière dont des « parties » de l'âme agissent ou patissent d'un même objet. Or, cette solution qui consiste non pas à personnaliser les fonctions de l'âme, mais à les réifier, n'est pas non plus retenue par Socrate.

De 436c à 437b, Socrate précise en effet le sens que l'on doit donner à la relation « *κατὰ τι* » du principe des opposés. Deux exemples illustrent les modes de l'opposition apparente du « *κατὰ ταυτόν* » et du « *ἄμα* » pris simultanément, en neutralisant par ailleurs la relation « *πρὸς ταυτόν* » : un homme qui se tient en repos mais qui bouge sa tête et ses bras (436c8-d2) et la toupie dont l'axe est en repos tandis qu'elle tourne sur sa pointe (436d4-e6). Le premier exemple de conflit concerne le corps d'un homme qui certes est simultanément en repos et en mouvement, mais pas sous le même rapport de parties : le « *ταυτόν* » qui renvoie à l'homme en sa totalité peut être alors paraphrasé ainsi : « une partie de lui-même se tient au repos, et une autre est en mouvement » (*τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκε, τὸ δὲ κινεῖται*, 436d1).

Le second exemple de conflit apparent s'avère « plus subtil » (*κομψευόμενος*, 436d5) que le précédent parce que la toupie est bien en mouvement dans toutes ses parties, de son centre jusqu'à sa périphérie, mais elle demeure en repos selon son axe. Contrairement à l'homme qui se tient en repos selon une de ses parties (sa position droite), il n'existe aucune « partie » de la toupie qui ne soit en mouvement, car assurément la tige et la pointe se meuvent circulairement. La toupie tourne dans la moindre de ses parties, à l'infini. On pourrait cependant dire que la toupie est en repos relativement à un autre point de l'espace (*πρὸς ἕτερον*) ce

qui aurait simplifié grandement l'argument²¹. Mais le repos de la toupie n'est pourtant pas analysé selon la relation du « *πρὸς τι* », mais bien selon celle du « *κατὰ τι* » :

« Ce n'est pas en rapport avec la même partie d'elles-mêmes (*οὐ κατὰ ταῦτὰ ἑαυτῶν*) que les choses qui agissent de la sorte se tiennent en repos et se meuvent en même temps. Nous dirions plutôt que ces choses possèdent en elles-mêmes (*ἐν αὐτοῖς*) un axe vertical et une circonférence, et qu'elles se tiennent au repos en fonction de leur axe vertical (*κατὰ μὲν τὸ εὐθύ*) – car elles ne subissent jamais aucune déclivité – et qu'elles se meuvent circulairement en fonction de leur circonférence (*κατὰ δὲ τὸ περιφερές*). »²²

Que peut-on inférer de ces deux exemples ? En premier lieu, les conflits psychiques que Socrate prend plus loin pour exemple ne sont pas réductibles à ce genre de contradictions apparentes et que l'on peut résoudre si l'on distingue des « parties », *par l'usage desquelles* (comme le montre l'exemple de l'homme) ou *du point de vue desquelles* (c'est l'exemple de la toupie) une chose agit ou pâtit de manière contradictoire. Dans ces deux exemples, l'unité de l'homme ou celle de la toupie n'est pas fragilisée, la relation tout/parties permettant d'évacuer la contradiction. La situation est tout autre dans le cas des conflits psychiques : bien que l'on sache que c'est un même individu qui agit ou pâtit, il apparaît que son âme se scinde justement non pas en parties, mais en totalités autonomes. Comme le rappelle I.M. Crombie, ce n'est pas une seule action qu'il s'agit de décomposer en autant d'aspects qu'il y a de parties à l'œuvre dans son processus, mais au moins *deux* actions ou affections distinctes, qui engagent donc des principes distincts²³. La

²¹ Cela simplifierait considérablement l'argument, mais il ne serait pas alors aussi « subtil » que celui que Socrate expose. La « subtilité » sophistique consiste semble-t-il à vouloir confondre les deux relations (*κατὰ τι* et *πρὸς τι*), afin de dénoncer dans l'exemple de la toupie le fait que l'on ne peut à strictement parler d'un axe vertical que relativement à un autre point dans l'espace. À l'argument selon lequel l'axe de la toupie n'est *pas même* en repos (on pourrait encore distinguer des « parties » de la tige verticale), Socrate répond donc par le fait que l'axe de la toupie est un « aspect » ou encore une réalité intelligible de la toupie, et que sa circonférence en est une autre : ainsi, pour Socrate, il existe bien une différence entre la circonférence de la toupie et son axe, et même entre l'axe de la toupie qui est un « aspect » (une « partie » conceptuelle) et un point de la toupie elle-même (une partie matérielle donc) qu'on verrait tourner dans un mouvement circulaire.

²² *République*, 436d9-e4.

²³ Ainsi pour I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, *op. cit.*, la fonction de ce passage est de réfuter l'analogie suivante : « Yes, just as a top can be both at rest and in motion, so a man can also be both for and against a drink ; and just as in the case of the top one can specify the respect in which it is at rest and the respect in which it is in motion, so in the man one can specify the respect or manner in which he is for the drink (namely appetitively), and also the respect or manner in which he is against it (namely calculatively). » (p. 367). Cependant, Crombie n'envisage pas une relation fonctionnelle dont la formulation serait très proche, mais qui permettrait de faire des trois fonctions de l'âme davantage que des parties. Pour une position similaire, voir T. Irwin, *Plato's Ethics*, *op. cit.*, p. 205-211, et H. Lorenz, *The Brute within, Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 18 sq.

généralisation du principe des opposés à l'être d'une chose²⁴, et non plus seulement à ses actions et passions, montre que Socrate cherche à définir des fonctions autonomes qui sont chacune principe d'un mouvement, d'une action ou d'une passion en particulier²⁵.

Cela est rendu explicite à partir de 437b1, lorsque Socrate prend soin de faire porter la contradiction sur des actions dont la modalité est similaire :

« Mais alors, repris-je, faire signe qu'on approuve et faire signe qu'on désapprouve (τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν), désirer s'approprier quelque chose et exprimer un rejet (τὸ ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνείσθαι), tirer vers soi et repousser (τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι), toutes les choses de ce genre, qu'il s'agisse de passions ou d'actions – il n'y aurait à cet égard aucune différence – tu les considérerais comme des contraires les unes par rapport aux autres ? »²⁶.

Si les fonctions de l'âme étaient simplement des parties, la contradiction serait soluble facilement en distinguant par exemple différentes descriptions de l'action (par exemple désirer une boisson *de manière appétitive* et refuser la boisson *de manière raisonnable*). Or dans ce passage, chaque action ou passion trouve ainsi son contraire, comme s'il s'agissait de *la même faculté*, de *la même* « partie » de l'âme, ou du moins *du même aspect* (κατὰ ταυτόν), chaque verbe positif trouvant son contraire dans sa négation. L'âme apparaît donc bien commettre des actions sur le même mode, et de manière contradictoire. Il faut donc distinguer l'action dont le processus est décomposable en rapportant chaque force en présence à une partie de l'âme (et alors l'action n'est pas contradictoire), et ce qui se présente comme une *opposition* d'actions irréductibles à une somme de forces. C'est par ailleurs ce que Socrate rappelle à la fin de la démonstration, à l'aide de l'exemple de l'archer :

« De la même manière, je pense qu'on a tort de représenter l'archer comme si ses mains repoussaient et attiraient l'arc en même temps (αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται) ; en fait, une main repousse l'arc loin de lui, alors que l'autre l'attire vers lui (ἀλλ'

²⁴ République, 436e9-437a2. « La même chose (τὸ αὐτό) peut simultanément (ἅμα), relativement à la même chose (κατὰ τὸ αὐτό) et en rapport avec le même objet (πρὸς τὸ αὐτό), subir, ou même être ou accomplir des choses contraires (τὰναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν) ».

²⁵ A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., a raison de souligner à propos de l'exemple de la toupie que « (...) les éléments actifs que l'on cherche à distinguer au sein de celle-ci devront être différenciés, individualisés, davantage que les simples aspects ou parties d'un tout – elles ne seront plus les différentes parties d'une même chose, mais de véritables principes d'actions doués de leur puissance propre. », voir p. 186-189.

²⁶ République, 437b1-5.

ὅτι ἄλλη μὲν ἢ ἀπωθοῦσα χεῖρ, ἑτέρα δὲ ἢ προσαγομένη). »²⁷

On retrouve comme dans l'exemple de la toupie le vocabulaire des parties (ἄλλη...ἑτέρα) pour désigner les instruments de l'individu (αὐτοῦ αἱ χεῖρες). L'archer ne commet pourtant pas deux actions contradictoires, mais bien une seule : tendre l'arc. L'unité de l'action de l'archer n'est donc pas fragilisée par une analyse « selon les parties » (κατὰ μέρος), et elle est par ailleurs assurée par une convergence de but : tendre l'arc pour atteindre *une seule* cible (πρὸς ταῦτόν).

Pour distinguer les différentes fonctions de l'âme, il est donc nécessaire de faire porter l'enquête simultanément sur les fonctions et les objets de l'action.

Pour Platon la division de l'âme en « parties » est encore une image. Il n'existe en effet de « parties » de l'âme que lorsque son unité est déjà donnée, déjà éprouvée. Certes par analogie avec la cité, on peut effectivement parler de parties de l'âme dans la mesure où chacune des fonctions concourt à réaliser la même fin ; et lorsque Socrate évoque les « parties » de l'âme de l'ami de l'argent, de l'ami des honneurs et du philosophe, l'âme est comprise par analogie avec les parties d'un corps poursuivant une seule et même fin, sa santé.

Le vocabulaire des « parties » de l'âme dont on a énuméré les occurrences plus haut ne trouve donc sa justification que d'un autre principe d'analyse, celui des « espèces » de l'âme.

1.3. Les trois « espèces » de l'âme.

1.3.1 *Le vocabulaire des « espèces » de l'âme.*

Le vocabulaire des « parties » de l'âme est moins systématiquement employé que celui des « espèces » ou des « genres ». On pourrait alors penser que le terme le plus juste pour désigner les fonctions de l'âme soit celui d'« εἶδη », qui serait l'équivalent analogique des « μέρη » de la cité. Les quelques occurrences des « parties » de l'âme seraient dues à un usage non technique et courant du langage des parties, ainsi qu'à un langage contaminé par l'analogie de l'âme et de la cité. En témoigne par exemple le passage suivant où la différence de vocabulaire est nette :

²⁷ *Ibid.*, 439b8-11.

« Et de la même manière que la cité s'est transformée sous l'effet du secours apporté à l'une de ses parties par une alliance en provenance de l'extérieur (βοηθησάσης τῷ ἑτέρῳ μέρει συμμαχίας ἔξωθεν), le semblable s'alliant au semblable, ainsi le jeune homme se transforme quand l'une des espèces de désirs qui sont en lui reçoit, de l'extérieur elle aussi, un soutien provenant d'un élément apparenté et semblable, n'est-ce pas ? (βοηθοῦντος αὐτῷ εἶδους ἐπιθυμιῶν ἔξωθεν τῷ ἑτέρῳ τῶν παρ' ἐκείνῳ, συγγενοῦς τε καὶ ὁμοίου ;) »²⁸

Le terme « εἶδος » appliqué aux fonctions de l'âme ne désigne bien entendu pas une Forme intelligible²⁹, mais renvoie à une application de l'exercice dialectique, qui sait distinguer dans un genre commun différentes espèces naturelles³⁰. Comme le passage ci-dessus le montre, il s'agit de trouver un principe de regroupement d'un ensemble d'actions, que le critère soit celui de l'origine du principe d'action (comme au livre IV), celui de la similitude des modalités de l'actions, ou encore celui de la similitude d'objets³¹. On appelle ainsi « espèce » ou « genre » de l'âme un principe d'action et de passion, sans présager de sa réalité « séparée » comme c'était le cas des « parties »³² :

« SOCRATE : - Mais une cité semblait précisément être juste quand chacun des trois groupes naturels présents en elle (ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόητα) exerçait sa tâche propre, et elle nous semblait modérée, ou encore courageuse et sage, en raison d'affections et de dispositions particulières de ces mêmes groupes (διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἅττα πάθη τε καὶ ἕξεις).
GLAUCON : - C'est vrai dit-il. SOCRATE : - Eh bien, mon ami, nous porterons le même jugement sur l'individu : s'il possède dans son âme à lui ces mêmes espèces (τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα), et qu'il éprouve les mêmes affections qui y correspondent (διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις), alors nous jugerons à bon droit qu'il est digne de porter les mêmes noms que la cité.
GLAUCON : - De toute nécessité, dit-il. SOCRATE : - Mais voilà que nous butons maintenant, ô homme surprenant, dis-je, sur une question banale concernant l'âme (περὶ ψυχῆς) : possède-t-elle

²⁸ République, 559e4-7.

²⁹ Il n'existe pas de Forme intelligible de l'âme chez Platon. Il faudrait que l'âme soit l'objet de sa propre activité, ce qui est impossible (voir *Phèdre*, 246a4-6). En revanche, on peut bien distinguer et classer des âmes, des caractères, et mêmes des actions relevant de principes distincts.

³⁰ Sans pour autant que la distinction entre « εἶδος » et « γένος » soit utilisée avec la même rigueur qu'Aristote. Les deux termes sont employés chez Platon parfois comme synonymes, parfois ordonnés suivant leur extension. Ce qui importe est que l'« εἶδος » recouvre une série d'actions dont le principe de regroupement est justifié au regard de la nature de l'objet considéré. Voir *Politique*, 262d-e.

³¹ Voir par exemple 442b2, où le λογιστικόν et le θυμός sont différenciés de l'ἐπιθυμητικόν selon leur « genre » : « οὐ προσήκον αὐτῷ γένει ».

³² Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les « γένη » ne sont pas l'équivalent analogique des « εἶδη » de l'âme, puisque l'on trouve à plusieurs reprises ce terme pour décrire les fonctions de l'âme (voir par exemple 440e8-441a3 ; 441c4-7). Par ailleurs, les « γένη » désignent une même réalité que les « μέρη » mais d'un autre point de vue : par exemple au sujet des classes de la cité, « γένος » désigne un groupe d'individus *en tant qu'ils constituent une classe* (441d9), tandis qu'une « partie » (μέρος) de la cité désigne la composition du groupe par des individus isolés.

ou non en elle-même ces trois espèces (εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή) ? »³³.

C'est en cherchant une différence spécifique parmi ces actions que l'on peut distinguer plusieurs « espèces » dans l'âme, en se gardant de confondre leur fonction, comme au sujet des classes de la cité. Ainsi, Socrate fait du θυμός une « espèce » à part entière, après s'être demandé si sa fonction ne se confondait pas avec celle de la raison :

« Est-il alors si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière (ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος), de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux (μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ), l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes (τρία ὄντα γένη) dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale (οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές), dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ? »³⁴.

Un dernier usage du vocabulaire des espèces se trouve au livre X de la *République*, lorsque Socrate pose la question de savoir si l'âme est « simple » ou « composée » :

« C'est alors qu'on pourrait voir sa nature véritable (καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν), si elle possède plusieurs espèces ou une seule (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς), quelle est sa constitution, et quelle est sa nature (εἴτε ὅπη ἔχει καὶ ὅπως). Pour l'instant, je crois que nous avons exposé de manière satisfaisante les affections de l'âme dans l'existence humaine, de même que ses espèces (νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγώ μαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν) ».³⁵

Il n'est pas facile de déterminer les conséquences exactes des deux membres de l'alternative πολυειδῆς/μονοειδῆς appliquée à l'âme³⁶. On comprend généralement que Socrate pose à travers le

³³ *République*, 435b3-c6. À propos de cette phrase, Leroux, G., note une variation dans le vocabulaire : « Le jeu sur les termes est ici d'une grande complexité : Platon soutient que si on reconnaît dans l'âme humaine les mêmes classes (b9-c1 et c5) et les mêmes affections et dispositions, alors on pourra en prédiquer la justice. Il semble donc y avoir une équivalence entre les groupes naturels (*génè* 441c et 443d) et les classes ou espèces qui correspondent aux fonctions. Le vocabulaire logique qui sert à décrire l'homologie fonctionnelle supporte donc une certaine variation. Cette tripartition n'est jamais placée cependant en position de menacer l'unité intrinsèque de l'âme, une question qui n'est pas posée dans cette analyse. Au livre X (611b *sq.*), l'âme véritable est identifiée au principe rationnel, mais cette position métaphysique est introduite dans le contexte de l'après-vie et ne permet pas de saisir comment Platon, dans l'état d'union au corps, analysait l'unité des parties. » (p. 610-611, n.82).

³⁴ *République*, 440e8-441a3.

³⁵ *Ibid.*, 612a3-6.

³⁶ *Infra*, chap. VI, 2.3.1.

vocabulaire des « espèces » la question de la réalité simple ou composée de l'âme³⁷, le vocabulaire des « espèces » rejoignant ainsi celui des « parties ». Le sens de la question serait donc : la distinction des « espèces » de l'âme ici-bas implique-t-elle ou non la séparation réelle de « parties » dans l'âme lorsqu'elle est séparée du corps ? Pourtant, cette interprétation ne convient pas si l'on songe aux deux autres occurrences de « πολυειδής » dans la *République* (580d11 et 590a7) qui sert à décrire le caractère polymorphe de la fonction désirante de l'âme. L'alternative porte simplement sur la naturalité ou non de la structure fonctionnelle de l'âme, et non sur sa « composition » en parties séparées. L'alternative signifierait alors : l'âme est-elle par définition tripartite, ou bien ne le devient-elle que lorsqu'elle est incarnée ?³⁸

Est une « espèce » de l'âme le principe commun à un ensemble d'actions et de passions : elle en désigne le principe intelligible de regroupement et de similarité.

1.3.2 *Le principe du relatif.*

Dans la formulation du principe des opposés de 436b, c'est la relation « πρὸς τι » qui correspond au vocabulaire des espèces de l'âme. L'extension de cette relation apparaît beaucoup plus vaste que la relation tout/parties. Le sens de « πρὸς » peut être en effet comparatif (une chose plus grande l'est *par rapport* à une chose plus petite) ou intentionnel (l'opposition entre le désir et le dégoût *envers* une même boisson) ou enfin final (l'opposition entre vouloir atteindre telle cible et telle autre, en même temps). On peut illustrer la différence entre la relation « κατὰ τι » et « πρὸς τι » avec ce passage :

« Mais encore, dis-je, la faim et la soif, et en général les désirs, et aussi le vouloir et le souhait, tout cela n'appartient-il pas d'une certaine manière à ces espèces que nous venons de poser (οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θείης τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα) ? Par exemple n'affirmeras-tu pas que l'âme de celui qui désire se tend de convoitise vers cela qu'elle désire (ἐφίεσθαι...ἐκεῖνου οὐ ἂν ἐπιθυμῆ) ou qu'elle attire vers elle ce qu'elle souhaite posséder (προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι), ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procuré elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation, comme si quelqu'un le lui demandait, elle-même remplit

³⁷ Voir T.A. Szlezák, « Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in Zehnten Buch der *Politeia* », *Phronesis*, 21, 1976, p. 31-58, en particulier p. 31-32 où Szlezák résume les débats sur ce passage.

³⁸ Ainsi dans le *Timée*, c'est le terme εἶδος (69c5-d1) ou plus fréquemment γένος (69d5 ; 69e4 ; 70e3) qu'on voit apparaître pour désigner l'espèce mortelle de l'âme.

du souhait que cela se produise ? »³⁹

Ce paragraphe marque à la fois la différence qui existe entre le sujet désirant et l'objet désiré (ce qui marque la relation « πρὸς τι »), et une forme de complexification de l'opération cognitive du sujet désirant (qui marque la relation « κατὰ τι ») : de la tension immanente on passe au souhait, puis du souhait à une forme de calcul qui s'achève par un « dialogue » de l'âme avec elle-même⁴⁰. Socrate semble distinguer, en rapportant chacune des espèces (εἶδη) de « désir » à son contraire naturel, des degrés d'intellectualisation de l'objet, selon différentes fonctions de l'âme (καθ' ἕτερα). Pourtant, tout acte conatif est marqué par son intentionnalité : du désir brutal au vœu réfléchi, c'est vers un même objet que l'individu se porte. L'objet désiré est apparemment *le même* (πρὸς ταυτόν).

Les principes d'actions et de passions, distingués pour le moment sur la foi du langage ordinaire, s'entrecroisent et se contredisent dans leurs effets. C'est seulement en distinguant l'objet propre de chacune de ces puissances que Socrate réussit à en faire non pas de simples parties ou aspects de la description de l'action, mais des facultés autonomes. Car ce n'est en réalité pas vers le même objet que chacun des principes se porte. Pour reprendre la formulation de 436b, la même âme poursuit en réalité des *objets distincts* (πρὸς ἕτερα) grâce à des *facultés distinctes* (καθ' ἕτερα), en même temps (ἅμα).

Tout le passage de 437d à 439b s'applique à déterminer pour telle et telle fonction ce à quoi elle est naturellement relative. Le principe, appelé souvent « principe du relatif » s'énonce ainsi :

« Chaque désir considéré en lui-même, est le désir de cela seul qui constitue son objet naturel (μόνον ἐκάστου οὗ πέφυκεν), alors que le désir de telle chose déterminée dépend des éléments qui viennent s'y ajouter (τὰ προσγιγνώμενα). »⁴¹

³⁹ République, 437b7-c6.

⁴⁰ Il a échappé aux interprètes ici que le caractère ternaire de l'énumération, à deux reprises, est une anticipation des modalités d'action et de passion de chacune des fonctions psychiques : faim, soif et désir en général se rapportent à la fonction désirante qui appréhende son objet de manière immédiate ; le souhait et le dialogue de l'âme avec elle-même est une caractéristique de la fonction rationnelle, capable de discours ; le θυμός est quant à lui décrit par le vouloir et le « souhaiter posséder ».

⁴¹ République, 437e7-8.

Socrate construit donc une nouvelle ontologie de l'action⁴² : il n'y a pas *un seul* objet mais *plusieurs* pour ce qui se donne d'un point de vue subjectif comme un seul objet de désir. La soif, en tant que telle, n'est que soif de boisson ; que la boisson soit chaude, abondante ou bonne ne constitue pas un objet de la soif en tant que telle :

« Alors la soif, en tant qu'elle est « soif », constitue-t-elle dans l'âme le désir de quelque chose de plus que ce que nous affirmons qu'elle désire (πλέονος ἂν τινος ἢ οὐ λέγομεν ἐπιθυμία ἐν τῇ ψυχῇ εἶη) ? Par exemple, la soif est-elle soif d'une boisson chaude ou froide, abondante ou peu abondante, pour le dire en un mot, est-elle soif d'une boisson déterminée (καὶ ἐνὶ λόγῳ ποιῶν τινος πώματος) ? »⁴³

Socrate introduit une différence entre deux types de détermination : l'objet particulier qui est déterminé par une myriade de qualités, et l'objet déterminé par le seul fait d'être appréhendé par une fonction psychique, qu'il s'agisse du désir, de la raison et du θυμός. Toutes les propriétés de la chose sont donc mises entre parenthèses pour ne révéler que la relation qui engage la fonction opératoire et l'objet⁴⁴.

Une difficulté surgit pourtant. On est tenté de définir une fonction grâce au relatif qui lui est naturellement associé, en ne prenant pas garde que l'objet lui-même peut être défini par différentes fonctions. Le danger est donc de raisonner circulairement, en prenant comme preuve de l'existence d'une fonction une action particulière et relative mal analysée.

La difficulté est résolue en deux étapes. Tout d'abord, Socrate distingue l'objet d'une fonction (en l'occurrence la soif) en excluant toute autre forme de qualification ; c'est le sens de la page 438a-b :

« SOCRATE : - Prenons garde, repris-je, si nous n'y réfléchissons pas, que quelqu'un nous trouble en soutenant que personne ne désire la boisson, mais bien une boisson de bonne qualité (οὐδεὶς ποτοῦ ἐπιθυμεῖ ἀλλὰ χρηστοῦ ποτοῦ), ni la nourriture, mais un repas de bonne qualité (καὶ οὐ σίτου ἀλλὰ χρηστοῦ σίτου). Tous désirent en effet ce qui est bon, cela va de soi (πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν). Si par conséquent la soif constitue un désir (εἰ οὖν ἡ δίψα ἐπιθυμία ἐστίν), alors ce serait le désir de ce qui est de bonne qualité, qu'il s'agisse de boisson ou de quoi que ce soit qui est l'objet de son désir (χρηστοῦ ἂν εἶη εἴτε πώματος εἴτε ἄλλου ὅτου ἐστὶν ἐπιθυμία), et il en serait ainsi de tous les autres désirs. GLAUCON : – Sans doute, dit-il, celui qui s'exprimerait de la sorte

⁴² R. Kamtekar, « The Powers of Plato's Psychology », communication inédite. Je remercie l'auteur de m'avoir permis de lire cette communication dans une première version.

⁴³ *République*, 437d8-11.

⁴⁴ A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, p. 190-191 : « L'objet du désir est l'accomplissement de l'action et non l'objet consommé en tant que tel » (p. 191).

aurait-il l'impression de dire quelque chose ! SOCRATE : – Pourtant, repris-je, toutes les choses qui sont telles qu'elles sont relatives à quelque chose (ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναι του), elles sont de la qualité de ce à quoi elles sont relatives (τὰ μὲν ποιὰ ἅττα ποιῶ τινός ἐστιν), c'est ma position, alors que les mêmes choses prises en elles-mêmes n'ont rapport chacune qu'à leur objet considéré en lui-même (τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον). »⁴⁵

Ainsi, le désir d'un individu pour une boisson chaude sera d'abord un désir de boire *et* particularisé par un désir de chaleur lié à un refroidissement du corps par exemple, cette dernière qualification ne déterminant pas l'objet *en tant qu'il est désiré*, mais *en tant que l'individu a froid*. De même le désir d'une bonne boisson est d'abord et exclusivement un désir de boire, et peut particularisé par un désir qui associe le bien au plaisir gustatif⁴⁶. En d'autres termes, ce sont deux fonctions différentes qui sont à l'œuvre pour la constitution d'un objet qui en réalité est double (la soif d'une part, et la qualification de la soif qui relève d'un contenu de pensée particulier et sans doute complexe, faisant intervenir un état particulier du corps, et l'âme toute entière pour la détermination de ce qui est bien).

La seconde étape de la démonstration consiste à éviter réciproquement de définir une fonction par son objet relatif :

« Toutes les choses qui sont relatives à un objet (ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναι του), lorsqu'on les considère seules et en elles-mêmes n'ont de rapport qu'à elles-mêmes (αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστὶν) ; mais si, au contraire, on les considère en rapport à des objets déterminés, alors elles constituent des choses déterminées (τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποιὰ ἅττα). Je ne veux pas dire cependant qu'elles deviennent telles que les objets auxquels elles se rapportent ; par exemple, je ne veux pas dire que le savoir de ce qui est utile ou nocif à la santé soit lui-même utile ou nocif à la santé, ou que le savoir du bien et du mal soit lui-même bon ou mauvais. Je soutiens plutôt que puisque le savoir dans ce cas ne s'est pas constitué comme savoir en lui-même (ἐπειδὴ οὐκ αὐτοῦ οὐπὲρ ἐπιστήμη ἐστὶν ἐγένετο ἐπιστήμη), mais bien comme savoir d'un objet déterminé (ἀλλὰ ποιῶ τινος), c'est-à-dire de la santé et de la maladie, alors il est devenu lui-même un savoir particulier (ποιὰ δὴ τις συνέβη καὶ αὐτὴ γενέσθαι). Voilà la raison pour laquelle on ne l'appelle plus simplement (ἀπλῶς) savoir, mais savoir médical, compte tenu de l'objet déterminé qui s'y adjoint. »⁴⁷

Le savoir, comme le désir, et bien qu'il n'en soit pas fait mention ici comme le θυμός, sont des « relatifs »

⁴⁵ République, 438a1-b2.

⁴⁶ Une toute autre question est la détermination du désir de boisson, *en tant que boire est considéré comme un bien*. Il ne faut pas confondre la problématique des fonctions de l'âme avec celle du désir universel du bien, qui engage non pas chacune des fonctions particulières mais la *structure* dans laquelle œuvrent ces fonctions. De même, il apparaît téméraire à partir de ce passage de défendre l'idée que la fonction désirante possède une capacité cognitive suffisante pour désirer la boisson *comme un bien*.

⁴⁷ République, 438d12-e8.

au sens où ils sont toujours *de* quelque chose : le savoir est un savoir des Formes, d'une technique, d'un texte ; le désir est désir de boisson, de nourriture ou de plaisirs corporels, et le θυμός désigne une forme d'ardeur devant l'injustice, devant le danger, etc. Le but n'est pas de créer une homonymie entre une même fonction qui s'applique à différents objets (on dira alors : « κατὰ ταὐτόν πρὸς ἕτερα »), par exemple entre le savoir médical, le savoir de l'architecture, la dialectique, etc., mais bien de dégager les conditions de possibilités pour différencier les objets selon la fonction qui les appréhende, et regrouper les objets ainsi définis en un genre commun.

En conclusion de ce passage, on peut dire que le principe du relatif permet de cerner une faculté selon son objet propre, et réciproquement de définir un objet par la faculté qui s'y applique. Contre la confusion de plusieurs principes en un seul d'une part, et contre l'instanciation d'une infinité de principes d'autre part, Socrate entend donc prouver qu'il n'y a que trois facultés principales : la raison, le θυμός, et la partie désirante, et corrélativement trois types d'objets.

Seulement, il faut se rendre à l'évidence que ce n'est pas le principe du relatif qui permet de distinguer la nature de ces trois fonctions. Bien plus, le principe du relatif n'explique pas non plus pourquoi il existe un conflit psychique. La boisson que l'hydropique désire ne serait donc pas *la même* ontologiquement que celle que sa raison refuse de boire. Le risque d'une telle application du principe du relatif est une inflation du nombre des « objets » de l'action, puisqu'un *même objet* est analysé en *plusieurs*, selon la fonction qui le détermine. Le principe des opposés associé au principe du relatif pose ainsi de manière insistante la question du critère par lequel a) on peut dire que l'objet visé lors d'un conflit psychique est *le même* (ce qui expliquerait ainsi la réalité vécue du conflit psychique) et b) que l'identité de l'objet visé n'a pas pour effet de diffracter l'agent en plusieurs « moi » (ce qui dissiperait la réalité ontologique du conflit entre plusieurs fonctions).

On doit donc convenir que les différentes « espèces » de l'âme n'existent que relativement à un critère de classification qui ne tient pas à la nature des objets de l'action, ni non plus à l'action considérée en elle-même, mais à la relation intentionnelle qui l'agent et son objet. En d'autres termes, L'analyse de la relation « πρὸς τι » suffit certes à comprendre comment il peut y avoir une multiplicité d'*objets* de l'action, mais pas à expliquer pourquoi c'est à l'égard d'un même objet que le conflit psychique survient. Il faut donc établir l'existence de différentes « fonctions » de l'âme capables d'articuler les deux relations mentionnées

(κατὰ τι et πρὸς τι).

1.4. Les fonctions de l'âme.

1.4.1 La formation des noms des fonctions de l'âme.

Une dernière manière de désigner les fonctions de l'âme consiste à recourir à une périphrase qui définit chacune d'elles par l'action ou la passion qu'elle est capable de commettre ou de subir. C'est la tournure qui utilise le datif instrumental suivi d'un verbe qui apparaît à plusieurs reprises dans la *République*. En 436a9-b1, les trois fonctions sont désignées respectivement comme « ce par quoi nous apprenons (ὧ μανθάνομεν) », « ce par quoi nous nous emportons (ὧ θυμούμεθα) », et « ce par quoi nous désirons les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés (ὧ ἐπιθυμοῦμεν τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά) »⁴⁸. Cette tournure est utilisée au livre IV mais également au livre IX lorsque Socrate énumère les désirs et plaisirs propres à chacune des fonctions⁴⁹. À la différence du vocabulaire des « parties », cette tournure évoque celui des « facultés » : chaque fonction de l'âme doit son autonomie en vertu de la tâche spécifique qu'elle remplit au sein d'une structure. À la différence du vocabulaire des « espèces », celui des « fonctions » que l'on doit préférer pointe directement vers le principe de spécification des tâches. Autrement dit, le point de départ de la tripartition de l'âme est une différenciation des fonctions de l'âme ; elles pourront être appelées des « espèces » lorsqu'on considère l'ensemble de leurs actions ou passions, et « parties » lorsqu'il s'agit de les articuler dans une totalité structurée par un principe architectonique.

C'est cette idée de fonction de l'âme qui préside d'ailleurs à la formation de leurs noms.

On observe dans la *République* une certaine rigueur concernant les « noms » des fonctions rationnelle et désirante de l'âme : la fonction rationnelle est appelée « τὸ λογιστικόν », la fonction désirante « τὸ

⁴⁸ *République*, 436a9-b1. À propos de ce passage, G. Leroux se demande si « Platon ne fait que résister à un lexique précis de la psychologie ou ne dispose tout simplement pas d'un vocabulaire métapsychologique satisfaisant ? » (p. 612 n.86). Cette tournure qui utilise de préférence un pronom au datif instrumental permet en réalité à Platon de définir les trois fonctions de l'âme par analogie avec des « facultés » (δυνάμεις). Ce n'est donc pas une imprécision dans le vocabulaire.

⁴⁹ Voir *République*, 439d5-6, 435d6-8, 439e2-4, 441c9-10, 580d10-11, 581b5, 583a2. La partie rationnelle est même appelée une δύναμις en 518c2.

ἐπιθυμητικόν », tandis que la fonction intermédiaire est indifféremment appelée « θυμός » ou « τὸ θυμοειδές ». Ces noms ont leur importance, et Platon prend apparemment soin de distinguer les formes simples λόγος et ἐπιθυμία des formes composées, ce qui est moins vrai pour « θυμός » dont le traitement est particulier.

Les deux pôles que sont la raison et le désir reçoivent des noms spécifiques : une forme au neutre substantivée d'un adjectif qui s'achève sur le suffixe -ικόν, qui signifie une capacité liée à une activité particulière : le λογιστικόν désigne ainsi la capacité de calculer, et l'ἐπιθυμητικόν la capacité de désirer. La capacité de calcul renvoie à l'activité dont la λογιστική est la science⁵⁰. Platon insiste d'ailleurs sur la nature de la formation du nom de ces deux parties en liant l'idée d'activité à celle du principe par lequel cette activité est accomplie :

« Ce par quoi nous raisonnons (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται), nous l'appelons la fonction rationnelle de l'âme (λογιστικὸν προσ αγορεύοντες τῆς ψυχῆς) »⁵¹.

De la même manière, la fonction désirante de l'âme est d'abord appelée telle en fonction de l'activité qu'elle est capable de déployer :

« Ce par quoi l'âme aime, a faim, a soif et ce qui l'excite de tous les désirs (τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόγηται), celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs »⁵².

Le nom de la fonction désirante lui est d'ailleurs attribué par éponymie, puisque ce n'est pas une seule action ou passion qui la caractérise, mais une infinité :

« Quant à la troisième [espèce], en raison de son caractère polymorphe (πολυειδίαν), nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique qui lui soit propre (διὰ ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ), mais nous lui avons donné le nom (ἐπωνομάσαμεν) de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en effet appelée « fonction désirante » (ἐπιθυμητικόν), à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui lui est

⁵⁰ Le terme λογιστική est utilisé bien avant la *République* dans les dialogues.

⁵¹ *République*, 439d5-6. « Τὸ λογιστικόν » apparaît dans la *République* en 440e5-6 ; 440e8 ; 440e9 ; 441a3 ; 441a5 ; 441e4 ; 442c11 ; 550b1 ; 553d1 ; 571c4 ; 602e1 et 605b5.

⁵² *Ibid.*, 439d6-8. Le terme apparaît en 439e5 ; 440e3 ; 440e10 ; 441a6 ; 442a5 ; 475b4 ; 550b2 ; 553c5 ; 571e1 et 580e3. Il est conservé dans le *Timée* : 70d7 et 91c2.

associé. »⁵³

La formation du nom « τὸ θυμοειδές » n'obéit pas à la même règle de construction. Là où Aristote et les lecteurs de Platon dans la tradition ancienne emploient le terme « τὸ θυμικόν » sur le modèle des deux autres fonctions lorsqu'ils évoquent la tripartition de l'âme⁵⁴, Platon forme un terme à partir de « θυμός » avec le suffixe –ειδής dont le sens littéral serait : « l'espèce ardente de l'âme »⁵⁵. La formation neutre τὸ θυμοειδές sert en général, mais pas systématiquement, à désigner la fonction de l'âme⁵⁶, tandis que « θυμός » peut désigner à la fois la fonction, une disposition psychique (l'ardeur), ou encore un affect particulier (la colère le plus souvent)⁵⁷. Le choix de désignation pour cette fonction intermédiaire signale une différence avec les deux autres fonctions de l'âme, comme si le θυμοειδές constituait davantage une classe particulière d'actions et d'affections qu'un principe réellement agissant. Cette exception pourrait donc infirmer l'hypothèse selon laquelle l'idée d'« espèce » de l'âme est moins déterminante que celle de « fonction ». Il est cependant peu probable que la différence de la formation du mot dénote une réelle dissymétrie avec les deux autres pôles que sont la raison et le désir. Il est certes vraisemblable que Platon reprenne l'adjectif « θυμοειδής » attesté dans le traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux*, et se contente de le substantiver en τὸ θυμοειδές en suivant l'usage courant. Mais il y a aussi une raison plus précise à ce défaut de détermination du θυμοειδές par rapport aux deux autres fonctions, comme on le verra plus loin : cette fonction est définie comme « intermédiaire » et son statut ontologique s'en trouve nécessairement affecté. Il est donc naturel que Platon se contente de signifier cette fonction intermédiaire par l'ensemble des actions qui la caractérise plutôt que de pointer directement sur sa puissance d'agir et de pâtir, qui emprunte des mécanismes à l'une et à l'autre des deux autres fonctions.

⁵³ *Ibid.*, 580d11-e4.

⁵⁴ Par exemple *De Anima*, III, 9, 432a25, et 433b4. Le terme est repris par Diogène Laërce à propos des pythagoriciens (III, 90), puis dans les traités de Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, VI, 2, §7, et VII, 1, § 25-26.

⁵⁵ L'adjectif θυμοειδής paraît être une invention de Platon. Pourtant, on trouve dans le traité *Airs Eaux, Lieux* trois occurrences de cet adjectif en XII, 6, XVI, 2 et XXIII, 3, pour désigner un tempérament colérique (*infra* chap. VII, p. 459). Qu'il s'agisse d'un emprunt ou non, Platon demeure le seul à substantiver l'adjectif en τὸ θυμοειδές pour lui donner le sens d'une fonction de l'âme.

⁵⁶ L'adjectif θυμοειδής au moins jusqu'au livre IV signifie presque toujours une disposition de l'âme, un trait de caractère, plus qu'une fonction : 375c7 ; 375e10 ; 410b6 ; 410d6 ; 547e3. Il désigne explicitement une fonction de l'âme en 441a2 ; 441e6 ; 442c1 ; 550b3 ; 550b6 ; 553c1-2 ; 553d1 ; 572a4-5 ; 581a9 ; 586c7 ; 590b7.

⁵⁷ « θυμός » désigne, comme l'adjectif θυμοειδής, une disposition psychique en 375b1, 411b3 ; 411b8 ; 411c7 ; une fonction de l'âme : 440b4, 441a8 ; une affection proche de la colère : 465a2, 572a5 ; 586c9 ; 606d1.

1.4.2 L'âme comme structure fonctionnelle.

L'interprétation de la théorie de la tripartition la plus cohérente consiste à faire de l'âme une structure fonctionnelle intentionnelle, composée de trois principes d'agir et de pâtir⁵⁸. Cette interprétation vise à répondre à la question que Socrate lève dans un passage déjà cité :

« Mais voici maintenant ce qui est difficile. Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique (τῷ αὐτῷ τούτῳ), ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent (τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ) ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent (μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ) ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes (θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν) ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe (ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ) ? Ou alors, agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan (ὅταν ὀρμήσωμεν), avec notre âme tout entière (ὅλη τῆ ψυχῇ) engagée dans chacun de nos actes ? Voilà ce qui sera difficile à déterminer (διορίσασθαι) d'une manière qui soit à la hauteur de notre entretien. »⁵⁹

La réponse à cette question, comme on l'a déjà suggéré, n'est pas si tranchée. D'une part, c'est bien en vertu de fonctions distinctes que l'agent commet différentes actions, mais c'est bien l'âme tout entière, et non pas une de ses « parties », qui agit et pâtit. L'interprétation proposée ci-après repose sur trois éléments doctrinaux :

1. Chaque fonction ne commet qu'une seule et unique espèce d'action et de passion. Ainsi, la fonction rationnelle ne fait que calculer ou délibérer, le θυμός ne fait que pâtir d'affections relatives à des valeurs, et la fonction désirante ne fait que lier de manière immanente l'individu à l'objet qu'il désire. Platon n'entend pas attribuer à chacune de ces fonctions d'autres types d'opérations.
2. Chaque fonction remplit sa tâche au sein d'une structure intentionnelle plus ou moins organisée et

⁵⁸ À notre connaissance, personne ne formule cette interprétation ainsi, à l'exception de J.L. Stocks, « Plato and the Tripartite Soul », *Mind*, 24, 1915, p. 207-222. On peut considérer d'ailleurs qu'elle consiste en une synthèse entre deux interprétations tout à fait différentes. La première est celle que j'ai refusée au chapitre précédent, et qui consiste à faire de chaque fonction des « homoncules » dans une structure intentionnelle composée d'autant de sous-ensembles qu'il y a d'activités dans l'âme. C'est la thèse que défendent J. Annas, *Une introduction à la République*, op. cit. et C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, op. cit. (*supra* chap. IV, p.249 sq. pour les références bibliographiques précises). La seconde est la thèse que défend R.W. Hall, « Ψυχὴ as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato », *Phronesis*, 8, 1963, p. 63-82, qui refuse de confondre l'agent et les fonctions de l'âme, en particulier p. 69 sq. Cependant, je ne souscris pas aux conclusions de R.W. Hall lorsqu'il envisage que chaque fonction peut se comporter comme une structure intentionnelle autonome ; l'auteur nous semble tomber sous le coup des mêmes objections que celles qui valent contre la première thèse.

⁵⁹ *République*, 436a8-b3.

hiérarchisée qui est la composition de ces trois fonctions.

3. La structure fonctionnelle constitue la raison ou la motivation de l'action.

On peut détailler chacun de ces points de la manière suivante.

(1) En ce qui concerne le premier point, il faut définir chacun des principes comme trois fonctions, chacune appréhendant la réalité d'une certaine manière, et chacune étant le principe justifiant tel ou tel type d'action et de passion. Cette voie est un préalable à l'investigation des fonctions éthiques et politiques de chacune des parties. « Ce par quoi » nous apprenons (ὧ μανθάνομεν) ou avons de l'ardeur (ὧ θυμούμεθα) ou désirons (ὧ ἐπιθυμοῦμεν) désignent des capacités opératoires sur les objets⁶⁰. Comme l'a remarqué A. Macé en se fondant sur une comparaison avec le *Phédon* (96b3-8) et le *Théétète* (184c4-7), Platon utilise le datif pour « insister sur le fait que l'élément désigné est un principe d'action, doté de sa *dunamis* propre, plutôt que l'instrument d'un agent »⁶¹. En d'autres termes, « ce par quoi nous avons de l'ardeur » désigne un principe autonome auquel on attribue un ensemble d'actions et de passions plutôt qu'un *instrument* neutre que l'individu pourrait utiliser pour activer ses émotions par exemple. La précision « en nous » (ἐν

⁶⁰ M. Dixsaut à propos du désir explique que l'intentionnalité de chacune des facultés n'est pas « une intentionnalité d'objet », mais de relation. Avoir soif, ce n'est pas désirer la boisson, mais tendre vers le contraire d'un état actuel, qui se définit par un manque. Cette soif engage le mécanisme de la mémoire. Voir M. Dixsaut, « Platon et les deux mémoires », in *Mémoire et souvenir*, A. Brancacci et G. Gigliotti (eds.), Naples, Bibliopolis, p. 15-45 (p. 24-25).

⁶¹ A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 89-90 et p. 189. Le passage du *Phédon* invoqué est d'autant plus intéressant pour notre propos que Socrate critique, comme l'auteur du traité hippocratique *De l'ancienne médecine*, ceux qui tentent de trouver ce par quoi on pense : « Est-ce par le sang que nous pensons (ὧ φρονούμεν) ? ou bien par l'air ? ou bien par le feu ? ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais le cerveau (ὁ δ' ἐγκέφαλος), lui à qui nous devons nos sensations (τὰς αἰσθήσεις) auditives, visuelles, olfactives, desquelles proviendraient mémoire et jugement (μνήμη καὶ δόξα), tandis que de la mémoire et du jugement, une fois stabilisées (ἡρεμεῖν), se formerait, grâce à cette stabilisation, un savoir (ἐπιστήμην) ? ». Dans le *Phédon*, Socrate critique donc déjà explicitement Empédocle, et par là aussi sans doute Homère, en confondant les instruments physiologiques de la sensation et l'acte même de sentir qui est déjà un acte de la pensée. En un mot, l'expression « penser en son θυμός » renvient pour Platon à confondre ce qui relève du corps et ce qui relève de l'âme. Par ailleurs, en *Théétète*, 184d1-5, Socrate oppose le datif instrumental avec la construction *διά* + génitif (Les yeux sont-ils *ce par quoi* (ὧ ὀρώμεν) ou *ce au moyen de quoi* (δι' οὗ ὀρώμεν) nous voyons ?). Socrate déclare ensuite que c'est l'âme qui mérite le datif instrumental, parce qu'elle est une puissance de juger : « Il serait sans doute étrange, mon garçon, que en nous (ἐν ἡμῖν) comme dans un cheval de bois, fussent postées nombre de fonctions sensorielles déterminées, sans que tout cela ensemble tendît vers une certaine unique nature, qu'on doive l'appeler « âme » ou lui donner un autre nom, par laquelle (ἧ), au moyen de ces fonctions (διὰ τούτων) comme au moyen d'instruments (οἷον ὀργάνων), nous avons la sensation de tout ce qui est sensible (αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά). » On remarque que cette distinction entre une puissance opératoire sur une *relation* et une puissance organique, celle de voir par exemple, ne se trouve pas dans la *République* (voir *République*, 477c1-d5 où Socrate définit la δύναμις de voir, par analogie avec la δύναμις de produire et d'avoir des opinions).

ἡμῖν) n'a d'ailleurs pas nécessairement ici un sens locatif fort⁶². Chacune des fonctions de l'âme a une capacité déterminée : elle n'accomplit qu'un seul type d'action et elle est la seule à pouvoir accomplir cette action⁶³. Il est vrai que ce point doctrinal est largement contesté : Socrate ne dit presque jamais des fonctions de l'âme qu'elles sont des « δυνάμεις »⁶⁴ et certains interprètes se fondent sur de nombreux passages qui semblent prêter à chacune des fonctions de l'âme des opérations communes : le calcul, le souhait, le désir, etc. On peut répondre à cette objection facilement. On trouve souvent le verbe δύναμαι pour décrire la puissance de chacune des fonctions : la raison *peut* connaître (511b, 533a) ; le θυμός *peut* préserver l'opinion droite (429b, 430b), etc. Par ailleurs, l'idée d'une structure fonctionnelle permet une grande souplesse concernant la description de chacune des fonctions : selon la position et le rôle qu'une fonction joue dans l'ensemble d'une structure, elle peut naturellement désigner la structure entière, par métonymie. Par exemple, ce n'est pas la fonction désirante qui calcule ou évalue une situation pour satisfaire son but, le plaisir, mais bien la raison soumise à cette dernière.

(2) Le second point permet de résoudre les difficultés liées à la reconnaissance des types d'actions et de passions de chacune des facultés. La reconnaissance de plusieurs « espèces » dans l'âme pouvait aboutir à une thèse ontologique inflationniste, attribuant à chacun des principes d'actions et de passions des objets relatifs distincts, alors qu'ils sont apparemment les mêmes. L'hypothèse des « fonctions » dans l'âme permet de pallier ce défaut en obligeant l'individu à unifier sa propre ontologie de l'action selon la fonction qui prend la tête de la structure psychique : chacune des fonctions de l'âme appréhende pour un même objet une certaine « partie » ou « aspect », *mais une seule fonction ordonne toutes les autres*. C'est ainsi que

⁶² Contrairement au *Gorgias* où Socrate pointait en notre âme la région des désirs (493a3-4) : « la région de notre âme où se trouvent les désirs » (τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ).

⁶³ Ainsi Socrate définit la δύναμις au livre V, pour rendre compte du fait que nous opinons grâce à un certain pouvoir : « Nous affirmerons que les capacités constituent un certain genre d'êtres (δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων), grâce auxquelles nous pouvons nous-mêmes ce que nous pouvons, et en général toute autre chose peut elle aussi ce qu'elle peut (αἷς δὲ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται). Par exemple, je dis que la vue et l'ouïe appartiennent au genre des capacités, si toutefois tu comprends ce que je veux dire par ce genre. – *Mais je le comprends, dit-il.* – Prête l'oreille alors à ce que j'entrevois concernant ces capacités. Dans une capacité en effet, je ne vois quant à moi aucune couleur, ni aucune forme, ni rien de ce genre, comme on en trouve dans plusieurs autres choses. Tout cela, je le considère de manière à distinguer pour moi-même certaines choses et dire que les unes sont différentes des autres. Dans une capacité, par contre, je considère seulement ceci : sur quoi elle porte, et ce qu'elle effectue (ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται), et c'est pour cette raison que j'ai appelé chacune d'entre elles une capacité. Celle qui se rattache au même objet et qui effectue le même résultat, je l'appelle la même capacité (καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ), et celle qui se rattache à un objet différent et qui produit un résultat différent, je l'appelle une capacité différente (τὴν δὲ ἐπὶ ἐτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην). Et toi, comment fais-tu ? » (477c1-d5).

⁶⁴ Sauf pour la raison en 518c2.

l'oligarque ordonne son propre monde en fonction de la valeur monétaire, que le timocrate le comprend en fonction de sa valeur d'estime, etc. Ces derniers ouvrent leur âme à des conflits perpétuels dans la mesure où ils ne parviennent pas à cerner ce qui définit la véritable nature de l'objet poursuivi. Seul le philosophe peut se prémunir de toute forme de conflit psychique, parce que la valeur de chaque objet est déterminée par la seule fonction qui soit capable de reconnaître sa valeur réelle : la raison⁶⁵. En définissant les « parties » de l'âme comme des fonctions, on peut dès lors expliquer la phénoménalité du conflit psychique tout en dénonçant son impossibilité logique réelle.

(3) Le troisième point est une manière d'affirmer que la motivation d'une action, en son double sens de justification et de cause, est le fait de l'ordre hiérarchique dans lequel sont placées les différentes fonctions dans la structure d'ensemble. Le conflit psychique ne se produit donc pas entre des fonctions, mais, comme l'a parfaitement montré J. L. Stocks, entre des motivations qui sont le reflet de l'organisation hiérarchique entre ces trois fonctions⁶⁶.

Appliquons pour plus de clarté cette hypothèse explicative à l'exemple de l'homme qui a soif mais ne veut pas boire.

Chez l'hydropique, la fonction rationnelle établit un jugement selon lequel boire est nocif à sa santé, tandis que la fonction désirante se contente de le pousser vers la boisson. Chacune des fonctions a donc un objet intentionnel distinct : la fonction rationnelle envisage le fait de boire du point de vue de la santé, tandis que la fonction désirante l'envisage du point de vue de la réplétion d'un manque. On a donc affaire à deux fonctions qui se portent sur deux objets épistémologiquement distincts. Le conflit psychique ne survient donc pas entre ces deux fonctions *en tant qu'elles agissent ou pâtissent* ; il est le fruit d'une tension entre deux structures intentionnelles où les fonctions rationnelle et désirante agissent et pâtissent différemment :

⁶⁵ Dans ce cas, les « fonctions » de son âme peuvent être appelées indifféremment des « espèces » ou des « parties » puisqu'aucune ne peut entrer en conflit avec les autres : « Quand donc l'âme tout entière obéit au principe philosophique (τῷ φιλοσόφῳ ἐπομένῃς ἀπάσης τῆς ψυχῆς) et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde, alors il revient à chaque partie de réaliser l'ensemble de ses activités propres et de devenir juste (ἐκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τὰλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι). C'est alors que chacune détient les plaisirs qui lui sont propres, les plaisirs les plus élevés et les plaisirs les plus vrais qu'elle soit en mesure de goûter. » *République*, 586e4-587a1. J. L. Stocks, « Plato and the Tripartite soul », *loc. cit.*, résume bien ce qui se passe alors dans l'âme du philosophe : « In the perfect life there is still triplicity of function though there is unity of direction or motive. Thus the three forms are no longer alternatives : they are non longer three wills between which the man hesitates : they are all present together, united for the first time after a fashion which is described by the metaphor of ruler and subject. » (p. 215).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 216 : « A man cannot choose whether he shall think, feel, or desire: he must do all three: but a man can and must choose whether he shall pursue truth, honour, or profit. »

L'une de ces structures est dominée par la fonction désirante, l'autre par la fonction rationnelle :

« Alors, dis-je, comment faudrait-il présenter leur état si ce n'est en affirmant qu'il se trouve dans leur âme quelque chose qui leur commande de boire, et une autre chose qui les en empêche ? (οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλύον πιεῖν;) »⁶⁷

L'hydropique produit *deux* jugements contradictoires relatifs à *deux* désirs distincts. Or, parce que ce sont les *fonctions* d'une structure qui tour à tour prennent des positions différentes dans la structure psychique, on peut dire que c'est la même âme qui au même moment agit et pâtit contradictoirement.

L'enjeu du conflit est donc de savoir quelle fonction est finalement capable d'unifier en dépit de la contradiction l'objet de son désir :

« Cette dernière [chose qui les empêche de boire] n'est-elle pas différente de la première [chose qui les y pousse], ne l'emporte-t-elle pas sur la chose qui commande ? (ἄλλο ὄν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος;) »⁶⁸

L'hydropique soucieux de sa santé obéit au raisonnement – entendons ici à la fonction rationnelle en tant qu'elle détermine l'ensemble de la structure psychique – et peut ainsi unifier l'objet de son désir, boire, en vertu de ce raisonnement : il lui faut donc renoncer à la boisson, parce que la réplétion du désir de boisson causerait la maladie. L'objet n'est donc plus relatif aux différentes fonctions, mais à la structure psychique qui l'appréhende, au sein de laquelle la fonction désirante est obligée de plier :

« N'est-ce pas que le principe qui empêche de telles actions (τὸ μὲν κωλύον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται), lorsqu'il intervient (ὅταν ἐγγένηται), est le résultat du raisonnement (ἐκ λογισμοῦ), alors que ce qui s'agite et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des troubles maléfiques ? (τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται;) »⁶⁹

On pourrait encore objecter qu'avec cette hypothèse, on tombe sous le coup d'une régression à l'infini, chaque fonction produisant au moins deux actions lorsqu'il y a conflit, forçant ainsi à dédoubler encore chacune des fonctions en sous-ensembles intentionnels. Ainsi, la fonction rationnelle produirait *en même temps* deux jugements contradictoires – et la fonction désirante *deux* désirs. Cependant, cette objection

⁶⁷ République, 439c5-7.

⁶⁸ Ibid., 439c7.

⁶⁹ Ibid., 439c9-d2.

n'est pas déterminante : car ce n'est pas sous le même rapport, c'est-à-dire au sein de la même structure psychique, que la raison produit ces deux jugements. Il n'y a conflit que lorsque ce n'est pas la fonction rationnelle qui gouverne la structure psychique⁷⁰.

De la même manière, comme on le verra ci-après, le conflit psychique qui survient dans l'âme de Léontios ne se produit pas directement entre son θυμός et son désir morbide, mais entre un caractère attaché à certaines normes sociales et morales sans d'ailleurs qu'il en détermine le bien-fondé, et une âme que la fonction désirante somme de se porter vers les cadavres.

Il paraît donc indispensable de se départir de l'idée que Platon aurait conçu chacune des fonctions de l'âme comme des puissances aux fonctions elles-mêmes multiples. La raison *ne fait que* penser, la fonction désirante *ne fait que* porter l'individu vers l'objet désiré, et la fonction intermédiaire *ne fait que* rendre sensible l'individu à un certain nombre de valeurs.

1.4.3 Une théorie de la motivation.

La tripartition de l'âme repose sur cet équilibre instable à trouver entre la reconnaissance dans l'âme de principes autonomes d'action et de passion, et un principe d'ordonnement de ces trois fonctions en fonction d'un seul critère, permettant alors de décrire le « monde » de manière homogène et cohérente.

Au livre IX, en 580d-581b Socrate revient sur l'appellation des fonctions de l'âme, dans la mesure où ce n'est plus une classe d'activités qui les détermine, mais aussi un type de désir et de plaisir. Chacune des fonctions psychiques est en effet nommée en fonction de l'objet qu'elle désire naturellement : la fonction désirante, dont la dénomination par un seul nom ne doit pas masquer son caractère polymorphe, est donc appelée « amie de l'argent et amie du profit » (φιλοχρήματων και φιλοκερδές) ; la fonction intermédiaire « amie de la victoire et amie de l'honneur » (φιλόνικον και φιλότιμον), et enfin la fonction rationnelle « amie du savoir et amie de la sagesse » (φιλομαθές και φιλόσοφον) ou encore « philosophe »⁷¹. Le nom des

⁷⁰ Plus loin dans la *République* (582d7-14), Socrate réaffirmera avec force que l'*instrument* judiciaire, la raison, doit être aussi la puissance qui gouverne la structure psychique dans son ensemble. « Mais encore, l'instrument qui est nécessaire pour juger (δι' οὗ γε δεῖ ὄργανον κρίνεσθαι) n'est pas l'instrument de celui qui recherche le profit, ni celui de l'ami des honneurs (οὗ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτιμοῦ), mais celui du philosophe. – Lequel ? – Les raisonnements (διὰ λόγων), car n'avons-nous pas affirmé que c'est par eux qu'il faut juger ? – Si. – Les raisonnements sont l'instrument par excellence du philosophe (λόγοι δὲ τούτου μάλιστα ὄργανον). »

⁷¹ Socrate avait déjà évoqué le « naturel philosophe » au livre II 375e10, et III, 411e6 qui faisait pendant au naturel θυμοειδής.

fonctions de l'âme dépend ainsi du point de vue dialectique employé : la rectitude d'un nom dépend en effet de la manière dont la définition (son λόγος) est infléchi par l'analyse de ses actions et passions et de sa puissance d'agir et de pâtir. Ainsi, l'analyse des désirs et des plaisirs propres à chacune des fonctions au livre IX n'a pas nécessairement pour vocation de remplacer la première désignation (λογιστικόν, θυμοειδές et ἐπιθυμητικόν), mais de la préciser en adoptant le point de vue synoptique du désir, qui permet d'envisager les trois fonctions comme les versants d'une dynamique vers le Bien. Alors que la première désignation met l'accent sur les fonctions de l'âme comme s'il s'agissait de « facultés », la seconde en fait des modalités du désir et donc potentiellement des « parties » à organiser dans une structure intentionnelle.

Ainsi la théorie psychologique des fonctions de l'âme établie au livre IV débouche au livre IX sur une théorie de la motivation humaine, à partir du moment où un désir (ἔρως ou ἐπιθυμία) meut la totalité de la structure psychique de l'individu vers ce qu'il considère comme un bien. L'âme poursuit une fin, le Bien, et selon la fonction qui gouverne la structure en son ensemble, ce Bien fait l'objet d'une interprétation différente. L'individu dont c'est la fonction rationnelle qui gouverne poursuit la connaissance et la vérité, celui dont c'est le θυμός cherche inlassablement les honneurs de ses pairs, et celui dont c'est la fonction désirante finit par se vautrer dans une multitude de plaisirs corporels. L'ordre hiérarchique des fonctions dans la structure psychique explique ainsi plusieurs types de désirs et de plaisirs, tandis que le naturel de l'individu (c'est-à-dire l'intensité de la présence de tel ou tel élément en lui) détermine son caractère particulier.

Certains interprètes, dont J. Cooper et M. F. Burnyeat⁷², voient dans cette dernière formulation de la tripartition au livre IX de la *République* le nœud de la théorie. Chacune des fonctions se distingueraient des autres par leur type de désirs et de plaisirs. Ainsi pour J. Cooper, la théorie de l'âme tripartite est tout entière tournée vers la question du « mode de vie ». La cohérence de la tripartition n'est pas à chercher dans une doctrine des parties de l'âme, dont l'auteur pense par ailleurs qu'elle se heurte à de nombreuses difficultés logiques, mais dans la manière dont plusieurs aspirations au Bien peuvent entrer en concurrence. Platon se soucierait assez peu de fournir les éléments psychologiques qui permettraient d'expliquer le mécanisme d'actions isolées ; il faudrait au contraire les interpréter dans un ensemble structurel plus large :

⁷² J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue Philosophique*, 116, 1991, p. 517-543 ; et M. F. Burnyeat « The Truth of the Tripartition », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 106, N° 1, 2006, p. 1-22.

celui du caractère de l'individu. L'âme individuelle développe certains désirs plus que d'autres ; les motivations particulières de l'individu peuvent ainsi s'expliquer par son adhésion à un système de valeurs plus large, c'est-à-dire son « genre de vie ». Dans le même sillage, M. Burnyeat insiste sur la difficulté qu'il y a à composer une vie homogène à partir non pas de plusieurs « genres de vie », mais de plusieurs « aspects » de la vie, comme lorsque l'on parle de vie sexuelle, de vie sociale, et de vie intellectuelle.

Pour ces deux auteurs, l'enjeu de la tripartition est essentiellement éthique, et non psychologique. On doit souscrire aux conclusions de J. Cooper, sur le fait que la tripartition de l'âme est *aussi* une théorie de la motivation humaine⁷³, et c'est ce que l'on montrera ci-après à propos du θυμός qui en est le centre puisque c'est le θυμός qui détermine l'engagement profond de l'âme dans un système de valeurs donné. En revanche, on peut nuancer son analyse quant à son point de départ. Ce n'est pas à partir du désir et du plaisir de chacune que Socrate établit une différence entre les trois fonctions de l'âme, mais bien à partir de leur activité en tant qu'elles sont des fonctions. En d'autres termes, le socle théorique sur lequel repose la théorie de la motivation humaine ne doit pas être cherché au livre IX de la *République* pour relire rétrospectivement le livre IV.

1.5. Synthèse sur l'application du principe des opposés à l'âme.

Pour résumer la position présentée dans cette section, on peut affirmer que l'âme est une structure trifonctionnelle, intentionnelle, et que c'est la structure de l'âme qui agit et pâtit par l'intermédiaire de ses

⁷³ En revanche, je suis en désaccord avec la ligne générale de M.F. Burnyeat, qui semble considérer que la tripartition n'a rien de psychologique, mais qu'elle est tout entière éthique. Ainsi pour l'auteur, Platon cherche à savoir dans quelle mesure trois aspects de notre vie, sexuelle, sociale et intellectuelle, peuvent être correctement unifiés. Une thèse assez proche de M. F. Burnyeat est celle qui est défendue quelques années plus tôt par J.M. Rist, « Plato says that we have tripartite Souls. If he is right, what can we do about it ? », in M.-O., Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, (ed.), *Mélanges Jean Pépin*, « *Sophiès maiètores* », « *Chercheurs de Sagesse* », *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1992, p. 103-124. Mais Rist relève une difficulté à laquelle la thèse de Burnyeat se heurte en voulant faire de la tripartition une théorie des trois aspects de la vie : « It seems reasonable to suggest, therefore, that a Platonic part is viewed – here is the source of confusion – *both* as a possible life-style which we can imagine and strive for, *and* as the almost personalized thrust towards that life-style which we experience in our souls. For to be aware of the possible life-style seems to be psychologically inseparable from experiencing something of the attractiveness (and also unattractiveness) of such a style. So that while thinking primarily of the model of a life-style directed by reason, Plato can quite naturally speak of reason pulling us one way and thus being a part of us, while material desire pulls another way and is a second part » (p. 112.). Burnyeat ne donne en effet aucune solution *psychologique* à l'existence phénoménale du conflit psychique.

fonctions. En un mot, le principe des opposés de 436b n'est pas le principe qui permet de différencier les trois fonctions de l'âme dans leur contenu, mais il est le principe qui explique comment une structure psychique trifonctionnelle peut expérimenter des actions ou passions opposées. De quelle manière ? Chacune des fonctions rend la structure psychique d'ensemble sensible à certaines passions et capable de certaines actions (connaître, s'emporter, désirer). Or, dans toute action ou passion de l'âme, on peut affirmer que les mêmes aspects de l'action (par exemple le calcul rationnel du sage, ou celui du méchant) sont effectués par une seule et même fonction. Ce ne sont donc pas les fonctions elles-mêmes qui entrent en contradiction dans l'âme, mais différentes combinaisons de structures psychiques potentielles. Le principe de 436b stipule ainsi que le conflit psychique que la personne pense expérimenter ne fait pas s'opposer deux *fonctions*, mais deux *structures* d'ensembles, où chaque fonction remplit sa tâche de la même manière, mais dont la place dans la détermination de l'action et de la passion dans la structure d'ensemble modifie le contenu de pensée de l'action ou de la passion. On paraît ici réserver le terme d'action et de passion pour la structure psychique en son ensemble, et non pour chacune des fonctions en propre. Il demeure cependant vrai que chacune des fonctions commet un certain type d'action et de passion ; mais l'intelligibilité de ces actions et passions ne peut être découverte que lorsqu'on envisage la structure psychique d'ensemble. Le principe des opposés est un outil herméneutique pour différencier les fonctions d'une structure particulière qu'est l'âme. Si le principe des opposés vaut pour une théorie de l'agir et du pâtir en son ensemble, et en particulier pour les fonctions psychiques dont on a dit qu'elles sont des principes d'actions et de passions autonomes, il n'en demeure pas moins que, lorsqu'il est appliqué à l'âme, il constitue simplement un instrument d'analyse où le rôle de chacune des fonctions doit être pris en compte, dans un ensemble structurel qui définit, *subjectivement* et *objectivement*, ce qu'expérimente exactement l'âme.

Grâce à l'application de ce principe à l'âme on peut ainsi déterminer des genres d'action a) par similitude fonctionnelle (telle action implique davantage la fonction désirante ou rationnelle, ou encore intermédiaire, indépendamment de sa valeur morale) et b) par similitude structurelle (telle action est plutôt le fait du philosophe, du philotime ou encore de l'homme licencieux). Platon construit ainsi une théorie de la motivation humaine sur la base d'une psychologie fonctionnelle qui fait de l'âme une structure, dans laquelle il convient désormais d'analyser le rôle particulier du θυμός.

2. Le θυμός : une faculté de valorisation (*République* IV, 436b-441c).

2.1. Entre puissance conative et puissance cognitive.

Le θυμός constitue avant Platon le « centre » psychophysiologique qui relie pour ainsi dire les fonctions sensitive, émotive, et dans une certaine mesure intellectuelle dans l'individu. Dans la *République*, cet héritage homérique constitue la base à partir de laquelle Platon fait du θυμός un élément qui lie des discours et des désirs dont la forme et le contenu sont hétérogènes en une même émotion. Le θυμός apparaît donc comme la fonction psychique grâce à laquelle la raison peut s'adresser aux désirs. Mais plutôt que de souligner la continuité entre Homère et Platon dans l'histoire de la psychologie grecque, il convient davantage de parler de véritable rupture. Cet héritage homérique qui tend à gommer la différence de nature entre la pensée d'une part et les sensations et affections d'autre part, sert à Platon de repoussoir. L'enjeu de la tripartition est justement d'établir une différence entre des fonctions psychiques à l'œuvre dans des contenus de pensée complexes : ainsi la tripartition permet de distinguer non seulement une pulsion d'une opinion plus élaborée, mais aussi une simple opinion provenant de différentes sensations et mémoires d'un savoir des Formes. La tripartition de l'âme constitue une rupture capitale dans l'histoire de la psychologie grecque, non pas seulement parce qu'elle entérine la différence entre désir et raison, mais surtout parce qu'elle distingue le contenu émotif ou affectif de la pensée de sa dimension cognitive. Avec Platon, l'émotion contenue dans une pensée n'est plus liée de droit avec l'opération qui consiste à penser ce qui est pensé.

2.1.1 *Fonction désirante et fonction rationnelle.*

En quoi consiste exactement la fonction du θυμός dans la structure tripartite ? Cette question est un véritable problème. Car si Platon parvient dans les pages 436b à 439e à différencier clairement la fonction de la raison de celle du désir, cela est moins clair au sujet du θυμός. De nombreux commentateurs n'envisagent dans la démonstration de la tripartition de l'âme que les pages 436-440, où la fonction rationnelle est distinguée de la fonction désirante, laissant la démonstration s'achever seule en ce qui

concerne l'espèce intermédiaire⁷⁴. Cet intermédiaire a certes reçu l'attention des commentateurs dans le contexte du sens et de la cohérence de la psychologie tripartite, mais les pages 439e à 441e n'ont jamais fait l'objet d'une analyse approfondie. La raison de cette négligence est la suivante : l'opposition entre raison et désir est fondatrice, et détermine l'apparition de la partie intermédiaire ; on en déduit à tort que cette subdivision de la partie « irrationnelle » est inessentielle psychologiquement et que son existence dépend exclusivement de l'analogie de l'âme et de la cité. Voilà tout le problème de la démonstration de 439 à 441 : peut-on effectivement faire du θυμοειδής une fonction psychique dont les actions peuvent constituer un genre défini qui n'empiète ni sur l'activité de la raison, ni sur celle du désir ?

À partir de 436b et jusqu'à 439c, Socrate entreprend de distinguer la fonction rationnelle de la fonction désirante, avant d'appliquer encore une fois le principe des opposés pour cerner le θυμός. Je me contenterai de rappeler ici les principales caractéristiques des fonctions désirante et rationnelle. Quel type d'actions la fonction désirante accomplit-elle ou quel type de passions subit-elle ? Socrate commence par restreindre l'analyse de la fonction désirante au cas des appétits « les plus manifestes », la faim et la soif⁷⁵, parce qu'ils exhibent plus simplement le type de tensions que subit l'âme de l'individu, et le type d'actions qu'il commet. L'application du principe du relatif à la soif permet même de réduire l'analyse de la fonction désirante à son mécanisme essentiel. La soif au sens passif du terme est la capacité de l'âme à pâtir d'une affection corporelle de dessèchement, d'en prendre conscience et de former un désir de boire pour pallier le manque. La fonction désirante est donc strictement limitée à un mécanisme qui au vide substitue le plein, la présence à l'absence, etc. Le modèle qui définit la fonction désirante par sa capacité à subir une affection, le *manque*, et à agir pour la supprimer, la *réplétion*, est assorti d'une autre considération : le caractère immanent de la relation qui associe cette fonction à son objet. En effet, Socrate compare la fonction désirante à « un être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à

⁷⁴ C'est le cas des analyses de T. Penner, « Thought and Desire in Plato », in G. Vlastos, (ed.), *Plato II : Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, Garden City, Anchor Books, 1971, 96-118, et de R. Robinson, « Plato's Separation of Reason from Desire », *Phronesis*, 16, 1971, p. 38-48. De même F.D. Miller, « Plato on the Parts of the Soul », in J.M. Van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1999, p. 84-101 ; M. Woods, « Plato's Division of the Soul » in *Proceedings of the British Academy* 73, 1987, p. 23-48 ; et plus récemment H. Lorenz, « Desire and Reason in Plato's Republic », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 83-116 ; ce dernier ne considère d'ailleurs pas la place spécifique du θυμός dans la tripartition de l'âme dans son livre *The Brute within*, *op. cit.*

⁷⁵ *République*, 437d2-4.

boire »⁷⁶ et plus loin le définit comme « ce qui s'agite et pousse vers l'action par l'entremise des passions et des troubles maladifs »⁷⁷. La fonction désirante est donc une puissance conative aveugle, déterminée par deux critères que sont le plaisir et la douleur qui se donnent sous la forme de sensations et d'impressions. Bien entendu, la mémoire ou l'imagination font varier à l'infini les objets de désirs et conséquemment leurs formes, mais la fonction désirante se cantonne à donner à l'âme une impulsion vers le contraire de ce qu'elle ressent.

La fonction rationnelle est quant à elle définie par un type d'objet en particulier : ce qui est connaissable. Socrate prend l'exemple de la science en général, et de certaines sciences en particulier (architecture et médecine)⁷⁸. La fonction rationnelle est ce par quoi l'individu agit et pâtit d'une certaine manière : apprendre et exercer son savoir, par exemple en l'appliquant dans les domaines particuliers de la construction des édifices et de la santé. Contrairement à la fonction désirante qui tend vers son objet de manière immédiate et presque inconsciente, le savoir s'applique à son objet de manière réflexive et transcendante. Dans le cas de la soif, la fonction rationnelle ne conçoit pas cet objet sous la même modalité que le désir, mais détermine la réalité de cet objet sous le rapport du sain ou du nocif, de l'utile ou de l'inutile : le savoir intègre ses objets dans un système d'usage. La fonction rationnelle est responsable d'un certain type d'action : le raisonnement et le calcul pratique, la délibération, c'est-à-dire la capacité d'ajuster à la fin qu'elle se donne les moyens appropriés. Par conséquent, on peut dire que seule la fonction rationnelle est une puissance cognitive ; elle seule est capable d'appréhender son objet indépendamment de ce qui le rend immédiatement désirable pour un individu. En ce sens, on peut soutenir l'hypothèse selon laquelle la fonction rationnelle, *en tant que fonction d'agir et de pâtir*, n'est pas une faculté conative et qu'elle n'est pas non plus capable de mouvoir l'individu vers l'objet qu'il désire.

L'opposition entre raison et désir apparaît bien dans ce passage comme fondatrice. Socrate établit la différence entre raison et désir en attribuant à chacun d'eux un type d'objet particulier : la raison s'attache à ce qui est connaissable, tandis que le désir tend vers la nourriture, la boisson, le sexe. Il résulte de la combinaison de ces deux fonctions qu'elles semblent constituer les pôles centraux de toute vie psychique

⁷⁶ *Ibid.*, 439b4-5.

⁷⁷ *Ibid.*, 439d1-2.

⁷⁸ *Ibid.*, 438c6-d3 et 438e5-8.

et pratique.

2.1.2 Comment cerner la partie intermédiaire de l'âme ?

Après avoir distingué la fonction désirante de la fonction rationnelle, Socrate se propose de définir un intermédiaire, le θυμός, dont il demande d'abord à Glaucon s'il constitue un troisième principe :

« SOCRATE : - Ce ne sera donc pas absurde d'estimer qu'on a là deux éléments qui diffèrent l'un de l'autre : l'un, ce par quoi l'âme raisonne, nous le nommons l'élément rationnel de l'âme (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς), et l'autre, ce par quoi elle aime, a faim, a soif, et qui l'agite des autres désirs, nous le nommons l'élément dépourvu de raison et désirant (τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), compagnon de certaines satisfactions et de certains plaisirs. GLAUCON : - Non, nous n'aurions pas tort de penser de cette manière. SOCRATE : - Par conséquent, distinguons ces deux espèces qui se trouvent dans l'âme (δύο ἡμῖν ὠρίσθω εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα) ; mais quant à l'ardeur, c'est-à-dire ce par quoi nous nous enflammons (τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα), s'agit-il d'une troisième espèce, ou bien de laquelle des deux autres serait-elle naturellement parente ? »⁷⁹

En se demandant si le θυμός constitue une fonction à part des deux autres, c'est en réalité la question de savoir si les activités subsumées sous le verbe « θυμέομαι » peuvent ou non constituer un ensemble autonome, non réductible d'une part à l'activité cognitive de la partie rationnelle, et distincte d'autre part de la force irrationnelle du désir. La structure formelle de la démonstration de 439c à 441d fait ressortir la dissymétrie entre la distinction entre les parties rationnelle et désirante et leur différenciation d'avec le θυμός. Raison et désir sont différenciés sur la base d'une opposition entre des opérations épistémologiques différentes, qui aboutissent à des motivations contradictoires. Le θυμός en revanche subit une différenciation diacritique : il est d'abord distingué de la partie désirante avec l'exemple de Léontios et de l'homme honnête qui subit un châtement juste et injuste, avant d'être différencié de la partie rationnelle, à l'aide des exemples des enfants, des chiens, et de la citation d'Homère. Le θυμός est d'abord perçu comme une « espèce de la partie désirante » (ἐπιθυμητικόν τι, 440e3), puis comme une « espèce de la partie rationnelle » (λογιστικοῦ τι εἶδος, 440e8), c'est-à-dire « tout le contraire » de l'hypothèse précédente (τοῦναντίον, 440e2). Pour parvenir à isoler le θυμός des deux autres parties, il faut donc que la première

⁷⁹ *Ibid.*, 439d4-e4.

différence entre raison et désir persiste, sans quoi le θυμός pourrait bien être assimilé à l'une ou à l'autre.

On attend donc légitimement une caractérisation du θυμός par l'opération qu'il commet. C'est pourquoi la démonstration comporte deux étapes solidaires dont le *contraste* seul parvient à isoler l'activité propre du θυμός par rapport aux deux autres parties : en d'autres termes, tous les exemples, dont la valeur de récit est nettement accentuée et qui sont pourtant voués à distinguer le θυμός comme troisième fonction de l'âme décrivent des cas de conflits psychiques qui mêlent de manière nuancée la raison et le désir. Tantôt le θυμός apparaît comme l'allié de la raison, tantôt celui du désir. Le conflit psychique oppose donc bien toujours les dimensions cognitive et conative de l'action ; le θυμός médiatise autant qu'il mêle ces deux dimensions, en ce qu'il est le siège de certaines émotions dont le contenu cognitif est évident.

Certains commentateurs ont vu dans cette démonstration une insuffisance formelle qui traduit l'inconsistance psychologique de cet intermédiaire⁸⁰. L'hypothèse défendue ici consiste à montrer que le θυμός constitue bien une faculté autonome d'action, mais en précisant que la démonstration de 439c à 441d, plutôt que de déterminer un « pôle » d'action, établit davantage un principe *vague* entre le désir et la raison, une « zone » dans laquelle certaines actions, et en réalité la majorité d'entre elles, ne relèvent *ni* tout à fait du désir, *ni* tout à fait de la raison. En d'autres termes, et c'est toute la subtilité du passage, il n'est pas question de définir le θυμός comme un principe d'action dont la nature serait complètement distincte de la raison et du désir, mais d'établir plutôt les conditions de possibilités du « mélange » des deux derniers. Ainsi, on voit bien qu'il ne s'agit pas tant de donner à l'« émotion » une autonomie conceptuelle que d'en faire une zone intermédiaire entre raison et désir⁸¹.

⁸⁰ Par exemple le jugement pour le moins radical de J. Annas, *Introduction à la République de Platon, op. cit.*, p. 180 : « Dans la mesure où elle établit dans l'âme une division aussi tranchée entre une partie rationnelle et une partie irrationnelle, l'argumentation remet en cause la place occupée par l'ardeur. En effet, celle-ci présente des traits communs tant avec le désir qu'avec la raison – c'est à cause d'elle que l'individu est motivé par la sensation plutôt que par la pensée ; mais l'ardeur est rationnelle au sens où ces sentiments reposent sur des raisons d'un certain genre, et ne pourraient être éprouvés en leur absence. Cet argument, qui sépare si nettement la raison du désir, semble ne laisser aucune place conceptuelle à l'ardeur : cette dernière s'avère semblable à la raison dans la mesure où elle fait appel à des raisons, et au désir au sens où elle fait intervenir des impulsions, mais ne semble pas former de plein droit une unité. En réalité, l'ardeur est mise en place de manière plutôt maladroite dans le livre IV, après le long passage consacré à la distinction de la raison et du désir. Platon invoque le Principe des opposés pour montrer que l'ardeur doit être séparée du désir, parce qu'elle peut s'y opposer (voir l'histoire de Léontios, 439e-440a). Mais l'auteur se borne alors à affirmer qu'on peut rencontrer l'ardeur chez les enfants et les animaux, d'où la raison est absente (441a-b) : il n'y a aucune application du Principe des opposés, et donc pas d'argumentation qui nous montre de façon satisfaisante que l'ardeur est véritablement distincte de la raison et constitue une partie de l'âme distincte. » (p. 180).

⁸¹ C'est par exemple ce que ne peuvent pas voir les commentaires analytiques de la tripartition de l'âme, en premier lieu R. Robinson, « Plato's Separation of Reason from Desire », *loc. cit.*, p. 47-48, pour qui l'intermédiaire est nécessairement à

a) Θυμός contre fonction désirante.

La première étape de la démonstration consiste à différencier le θυμός de la fonction désirante et commence avec l'anecdote de Léontios.

« Mais justement, dis-je, on m'a rapporté le fait suivant et je l'ai cru : Léontios, fils d'Aglaïon, remontait du Pirée en suivant le mur extérieur du Nord, et il aperçut (αἰσθόμενος) des cadavres qui gisaient au lieu des exécutions publiques. Il était pris à la fois du désir de regarder (ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοί), et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue (ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν). Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage (καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτειτο), mais finalement subjugué par son désir (κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), il aurait ouvert grand les yeux (διελκύσας τοὺς ὀφθαλμούς) et, courant vers les suppliciés, il aurait dit : « Voilà pour vous génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle (Ἴδου ὑμῖν, ἔφη, ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος) ! »⁸²

Comme dans le cas de l'hydropique, Léontios expérimente deux tendances contradictoires, entre le plaisir de regarder les cadavres et l'aversion que lui procure un tel spectacle. La nature du conflit n'est pourtant pas identique à celui qu'expérimente l'hydropique : alors que pour ce dernier le désir de boisson ne s'accompagne pas d'aversion concernant la boisson elle-même mais est contré par un raisonnement qui considère la boisson relativement à son utilité pour la santé, Léontios subit quant à lui un dégoût aussi pathologique que son désir morbide de regarder les suppliciés. Socrate peut ensuite interpréter le récit de Léontios en opposant deux types de réactions contradictoires, celle de contempler les cadavres : y prendre du plaisir, et ressentir *en même temps* de la colère.

« Eh bien, dis-je, ce récit signifie que la colère fait parfois la guerre aux désirs, comme une chose à une autre chose (οὗτος μέντοι, ἔφη, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλω). »⁸³

On aurait tort à ce moment de la démonstration d'opposer « ὀργή » comme synonyme de « θυμός » aux « ἐπιθυμίαι » comme synonyme de « τὸ ἐπιθυμητικόν », et de parvenir déjà à la conclusion que les termes évoqués ici sont les fonctions en question ; ce sont seulement deux tendances contradictoires qu'il faut

comprendre comme un agent autonome et déterminé ; ainsi l'auteur met en garde la démonstration de Platon de permettre l'apparition d'une multiplicité d'intermédiaires, ce qui n'est pas le cas.

⁸² *République*, 439e6-440a3.

⁸³ *Ibid.*, 440a5-6.

encore analyser dans le cadre de l'opposition entre raison et désir⁸⁴ :

« Et dans bien d'autres situations, dis-je, ne sommes-nous pas amenés à constater (αἰσθανόμεθα) que, lorsque des désirs font violence à quelqu'un contre un raisonnement (ὅταν βιάζονται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι), il se réprimande lui-même et il s'emporte contre ce qui en lui-même lui fait violence (λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ), et que, comme s'il y avait une dissension interne entre deux partis, l'ardeur d'un tel homme devient l'allié de la raison (καὶ ὡσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου) ? Mais que l'ardeur s'associe avec les désirs alors que la raison prend le parti qu'il ne faut pas qu'il s'y oppose (ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν), je pense que tu n'affirmeras pas avoir senti ce phénomène se produire, ni même je crois, chez quelqu'un d'autre. »⁸⁵

L'explication de Socrate fait donc intervenir pour l'interprétation du récit de Léontios les deux premières fonctions : la raison d'une part à travers le raisonnement, et la fonction désirante qui se caractérise par sa violence et sa spontanéité. La fonction du θυμός est comprise à travers un conflit qui oppose structurellement raison et désir, et non pas, comme aurait pu le faire penser les lignes précédentes, entre θυμός et désir⁸⁶. La différence entre raison et désir persiste donc jusque dans les conflits où la raison paraît absente. Deux verbes explicitent ainsi ce que signifie θυμέομαι : réprimander ou adresser un blâme (λοιδορέω), et résister ou s'opposer (ἀντιπράττειν, qui spécifie la fonction d'allié de la raison (σύμμαχον)). On remarque immédiatement que ces deux verbes évoquent les deux versants de l'action évoqués plus haut, cognitif et conatif, le θυμός se trouvant à la jonction des deux. L'exemple de l'honnête homme montre à son

⁸⁴ D'abord, le ἄλλο ὃν ἄλλω est précédé d'un ὡς introduit par le verbe σημαίνει ; il ne s'agit donc que d'un premier moment d'interprétation et non pas d'une définition ; il me semble donc excessif de traduire comme Leroux « comme un principe à un principe distinct », laissant croire qu'il s'agit déjà de deux fonctions psychiques, alors qu'il s'agit seulement de plusieurs tendances particulières (comme le pluriel de ἐπιθυμία le suggère). D'autre part, et contre la majeure partie des interprétations proposées, il semble plus judicieux de différencier θυμός de ὀργή, même si le premier en est le siège, et même s'ils sont parfois synonymes.

⁸⁵ République, 440a8-b7.

⁸⁶ I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, op. cit., p. 346 résume ainsi l'objection de T. Penner : « The man's anger, it is said, is not a party to the conflict. It does not make sense to say that the man both wants to and is angry to see the corpses ; he is *angry at* seeing them when desire has conquered reason. Morbid appetite and anger are not two opposed relations in which the man stands to the project of looking at the corpses ; the two opposed relations are appetite and rational calculation of what is best ». Mais l'auteur conteste la pertinence de l'objection et s'en débarrasse en affirmant que la colère comme telle révèle une anti-attitude, un dégoût, qui permet précisément à la raison de ne pas intervenir directement : « Distate, disgust, anger, like reverence and respect (all of which are at some point included in the anger-type element), belong to a family of emotional responses which cannot be said to be either appetites or apprehensions of what is for one's true good ». J'accepte l'interprétation de I.M. Crombie, selon laquelle le θυμός s'oppose directement aux désirs. Mais je suis d'accord avec T. Penner sur le fait que l'intervention du θυμός dans l'action implique toujours celle de la raison, que ce soit sous la forme d'une opinion, d'une loi, d'une habitude.

tour que le θυμός constitue l'ensemble des émotions afférentes à une pensée de l'ordre d'un raisonnement ou d'une opinion, en relation avec des désirs :

« SOCRATE : – Mais que se passe-t-il, repris-je, lorsque quelqu'un pense qu'il a injustement (ὅταν τις οἴηται ἀδικεῖν) ? N'est-il pas vrai que plus est magnanime (οὐχ ὅσω ἂν γενναιότερος ἦ), moins il sera disposé à se mettre en colère (τοσοῦτω ἤττον δύναται ὀργίζεσθαι) s'il doit endurer la faim, le froid, ou toute autre épreuve de ce genre infligée par celui dont il croit qu'il agit en cela justement (καὶ πεινῶν καὶ ριγῶν καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου ὃν ἂν οἴηται δικαίως ταῦτα δρᾶν) ? et, ce que je veux dire, n'est-il pas vrai que son ardeur ne consentira pas à s'éveiller contre cet homme (οὐκ ἐθέλει πρὸς τοῦτον αὐτοῦ ἐγείρεσθαι ὁ θυμός) ? GLAUCON : – C'est vrai, dit-il. SOCRATE : – Mais que se passe-t-il lorsque quelqu'un estime qu'il subit une injustice (Τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαι τις ἡγήται) ? Est-ce qu'en lui il ne bout pas, ne s'irrite pas, ne lutte pas pour ce qui lui semble juste (οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ) ? et, endurant la faim, le froid et toutes les épreuves de ce genre (διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ριγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν), il les vainc et ne cesse pas ses nobles efforts (ὑπομένων καὶ νικᾷ καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων) tant qu'il n'en est pas venu à bout ou qu'il y succombe (πρὶν ἂν ἢ διαπράξῃται ἢ τελευτήσῃ), ou que, tel un chien par son berger, la raison qui se trouve ne l'ait rappelé et ne l'ait apaisé (ἢ ὡσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὐτῷ ἀνακληθεὶς πραῦνθῆ). »⁸⁷

Là encore, la distinction entre raison et désir est première et détermine la sphère d'activité du θυμός en la déclinant selon les modalités du type d'émotion ressentie (endurance, colère), de l'intensité et de l'intentionnalité (contre quoi ou contre qui s'adresse l'émotion en question). La faim, le froid et les autres épreuves ou châtements sont autant de douleurs qui suscitent le désir d'y mettre fin, en appelant ici l'activité de la fonction désirante. Contrairement à l'exemple de Léontios cette fois, le θυμός sait endurer la douleur que produisent le dérangement d'un état corporel et les désirs qui s'y associent. Le θυμός est alors compris comme une force conative capable d'aller à contre-courant de ce qu'indique la nature. Mais d'autre part, le θυμός est une manière de se rapporter non pas à un désir mais à un raisonnement ou à une opinion : contre celui que l'on croit juste il n'est point de ressentiment possible et réciproquement l'ardeur au combat est d'autant plus intense qu'elle est guidée par la croyance que la cause que l'on défend est juste. Léontios et l'honnête homme sont donc deux exemples où la raison et le désir sont en conflit, et où le θυμός déploie des émotions qui contrecarrent (ou du moins tentent de le faire) l'activité de la fonction désirante⁸⁸.

⁸⁷ République, 440c1-d3.

⁸⁸ Que le θυμός de Léontios ne parvienne pas à faire échec à ses désirs est un autre problème sur lequel on revient plus loin.

b) Θυμός contre fonction rationnelle

La seconde étape de la démonstration consiste à établir une différence entre raison et θυμός. Par contraste avec les exemples précédents, le θυμός présente donc des propriétés qui sont proches de celles de la fonction désirante.

Un premier argument est proposé par Glaucon, qui isole certaines manifestations émotives chez des agents réputés dépourvus de raison, tout en considérant d'emblée qu'elles ne sont pas des émanations de la fonction désirante : les enfants et les animaux.

« GLAUCON : - Mais il n'est pas difficile de le montrer, dit-il. On peut même observer cela chez les enfants (καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἂν τις ἴδοι) : dès la naissance, ils sont remplis d'ardeur (ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθύς γενόμενα μεστά ἐστί), mais pour ce qui est du raisonnement, certains ne me semblent jamais capables d'y prétendre, et la plupart n'y accèdent que très tard (λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε). »⁸⁹

Socrate confirme l'argument en recourant à un autre exemple de conflit psychique cette fois, celui d'Ulysse :

« Et le passage d'Homère que nous avons cité plus haut en témoigne :

« ...et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours. (στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ) »

Dans ce passage, Homère représente de manière très claire comme deux éléments différents (ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὅμηρος) ce qui a conduit le raisonnement concernant le meilleur et le pire, réprimandant ce qui est irrationnellement emporté par l'ardeur (τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιονός τε καὶ χειρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ). »⁹⁰

Cette seconde étape de la démonstration peut paraître insuffisante pour prouver l'autonomie du θυμός. En effet, Glaucon et Socrate proposent des arguments qui sortent de l'application du principe des opposés et requièrent le principe du tiers-exclus : il est en effet nécessaire de maintenir la différence entre raison et désir d'une part, et le contraste entre θυμός et désir précédemment mis en évidence grâce aux exemples de Léontios et de l'honnête homme comme s'il s'agissait d'une différence de nature. La question est donc de savoir si l'on peut pallier ce qui manque aux deux arguments en supposant une différence préétablie entre

⁸⁹ République, 441a7-b1.

⁹⁰ Ibid., 441b3-c2.

θυμός et fonction désirante.

Selon Glaucon, le θυμός n'est pas cette ardeur seulement brutale qui pourrait l'apparenter à la fonction désirante, mais témoigne d'une implication de l'enfant dans ce qu'il décide lui-même de valoriser, supposant donc un jugement de valeur. L'exemple de Glaucon appelle donc implicitement l'exemple de l'honnête homme capable de contrecarrer les désirs et plaisirs naturels. Glaucon ne dément donc pas aux enfants d'avoir une raison mais seulement la capacité d'en faire usage pour elle-même, par exemple en formulant un raisonnement logique ou mathématique. La réponse de Socrate semble en apparence démentir cette hypothèse : les animaux sont des ἄλογα, sont dépourvus de raison, et il semble donc impossible d'attribuer à certaines de leurs actions une quelconque puissance cognitive. En l'absence de raison, même embryonnaire, comment en effet reconnaître chez eux ce qui chez l'homme est une puissance par définition intermédiaire ? Ce problème, déjà évoqué dans un passage du *Lachès* (196e1-9), trouve une solution en supposant qu'il existe une rationalité extrinsèque aux animaux. Les chiens de garde, mais aussi les chevaux possèdent un θυμός dans la mesure où on leur attribue par anthropomorphisme la qualité de courage et d'ardeur qu'on attend chez les auxiliaires éduqués ; inversement, ce θυμός devient celui d'un lion lorsque cette même ardeur chez un homme côtoie la sauvagerie et la bestialité.

De la même manière, l'exemple d'Ulysse ne doit pas être compris comme une opposition entre un raisonnement et une force complètement dépourvue de rationalité. En effet, replacée dans son contexte, la citation d'Homère explique comment le désir de vengeance inspiré par le spectacle d'une injustice peut prendre deux voies : l'une immédiate et pulsionnelle, l'autre différée par l'exercice de la raison et du calcul ; mais dans l'un ou l'autre cas le désir de vengeance procède d'un jugement de valeur sur l'injustice. L'exemple d'Ulysse appelle donc lui aussi implicitement l'exemple de l'honnête homme, dont le θυμός différerait de la fonction désirante.

c) *Le θυμός comme intermédiaire entre puissance conative et puissance cognitive*

Le θυμός constitue un intermédiaire entre raison et désir au sens où il désigne l'ensemble des actions, dispositions et émotions qui apparaissent irréductibles à l'une ou à l'autre de ces fonctions. Le θυμός ne peut se réduire à la fonction désirante du fait qu'un jugement préside à son action, ni à la fonction rationnelle seule capable de réfléchir sur ses propres jugements ; mais ce n'est que par les pôles de la raison

et du désir que l'on peut cerner cette notion d'intermédiaire. Les frontières des actions du θυμός sont donc floues et sa définition est laissée délibérément vague.

Cette conclusion, provisoire, peut paraître insignifiante voire décevante : d'abord, il semble qu'il faille renoncer à vouloir définir le θυμός indépendamment des concepts de raison et de désir qui le déterminent. Une brèche s'ouvre donc pour nier au θυμός une quelconque existence en termes psychologiques : si le θυμός n'est réductible ni à la raison ni au désir, c'est sans doute parce que l'analyse de telle ou telle action est insuffisante, et ce qui paraît être un mélange de jugement et de force doit en réalité se résoudre à travers les deux fonctions principales, raison et désir. Autrement dit, qu'est-ce qui empêche de considérer le θυμός comme un « résidu » phénoménologique de l'entrelacement de jugements et de désirs ? C'est semble-t-il cette voie que choisit T. Penner en niant une quelconque autonomie conceptuelle au θυμός⁹¹, une thèse qui mérite un examen attentif.

L'intuition qui guide cette objection est le caractère artificiel du θυμός, qui ne serait qu'un troisième terme nécessaire pour respecter l'homologie entre l'âme et la cité. T. Penner prend donc au mot la remarque de Socrate en 440e7-9 :

« Mais alors est-il différent de cette espèce, ou bien est-il une espèce de l'espèce rationnelle, de telle sorte qu'il n'y aura pas trois mais bien deux espèces dans l'âme, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante (ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν) »

En effet, dans le cas de Léontios comme dans celui de l'homme magnanime et juste, il n'y aurait pas lieu de distinguer le θυμός de la partie rationnelle, dans la mesure où il s'agit d'opinions droites qui, on le sait depuis le *Protagoras* par exemple⁹², sont aussi efficaces dans l'action que les prescriptions de la raison. De même et inversement, il n'y aurait pas lieu de distinguer la colère d'Ulysse d'une forme de désir de vengeance, brutale et irraisonnée, comme l'indique d'ailleurs l'expression « τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ » sur la base de laquelle on peut assimiler le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν. Selon T. Penner, c'est donc par défaut

⁹¹ T. Penner, « Thought and Desire in Plato », *loc. cit.* en particulier section V, p. 111-113 ; l'objection est considérée comme valable par T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 327. C'est cette insuffisance démonstrative au sujet du θυμός que F.M. Cornford suppose que la tripartition de l'âme est un miroir imparfait de la tripartition de la cité (« Psychology and Social Structure in the Republic of Plato », *The Classical Quarterly* 6, n°4. 1912, p. 246-265 ; voir en particulier p. 262-265).

⁹² *Protagoras*, 358b-e.

d'analyse des actions décrites, que l'on fait du θυμός un principe d'action qui, formellement, n'est pas autonome.

Mais l'objection de T. Penner, si elle montre très pertinemment que le θυμός ne peut se définir indépendamment des dimensions cognitive de la raison et conative du désir, repose sur une mécompréhension de la notion même d'intermédiaire. En voulant considérer cette fonction sur le modèle de la raison et du désir, c'est-à-dire une fonction d'action et de passion particulière, Penner attend de Socrate la définition d'un type d'activité propre au θυμός, ce qui n'est effectivement pas le cas. En effet, pour conforter l'objection d'insuffisance démonstrative de ce passage sur le θυμός entendu en ce sens, il manquerait une dernière étape : Socrate a bien montré que le θυμός peut s'allier avec le désir contre la raison, et inversement qu'il peut lutter contre les désirs, en prêtant assistance à la raison ; mais nulle part Socrate ne montre que la raison et le désir peuvent s'allier contre le θυμός. Or, et c'est sans doute cela qui est déroutant, Platon n'entend pas définir le concept d'émotion autrement que comme un résidu phénoménologique, autonome seulement dans la mesure où il désigne une faculté d'agir et de pâtir qui, si elle est inconsistante du point de vue épistémologique, est extrêmement importante en théorie de l'action. En d'autres termes, le θυμός comme « fonction » est autonome par ses *effets*, et non pas nécessairement en son principe.

Ces remarques permettent de comprendre la différence de dénomination des trois fonctions de l'âme : alors que les fonctions rationnelle et désirante sont nommées de véritables puissances d'action et de passion, le θυμοειδής demeure à ce stade de la démonstration une « espèce » définie par la similarité des actions commises et des passions subies.

Cependant, l'objection de T. Penner demeure pertinente au moins sur un point : sur la base de quelle considération psychologique doit-on instituer un intermédiaire entre raison et désir, si sa puissance est précisément toujours comprise par détermination des deux autres pôles ? Il manque effectivement un point dans la démonstration pour qualifier plus précisément la puissance d'action et de passion du θυμός : alors que la fonction désirante est définie par son objet d'application – la faim, la soif et les désirs sexuels, ainsi que la fonction rationnelle – la connaissance, l'objet propre du θυμός n'est pas encore nommé bien qu'il soit implicitement suggéré. Il faut attendre les livres VIII et IX pour que la notion d'honneur (τιμή) soit explicitement thématisée comme l'objet propre du θυμός. Mais la raison de ce silence sur cette notion est la même que celle que l'on a évoqué plus haut sur l'apparente faiblesse de l'argumentation : il s'agit bien de faire du θυμός une fonction vague entre la raison et le désir afin de cerner l'étendue de sa puissance

lorsqu'elle s'associe à l'une des deux autres. Nommer directement la τιμή comme l'objet de la faculté du θυμός serait risquer de ne pas pouvoir mesurer l'implication du θυμός dans certaines actions, de minorer son aspect énergétique et ardent ; c'est pourquoi le θυμός demeure au livre IV un intermédiaire entre puissance cognitive et puissance conative.

Reconnaître le « vague » constitutif de la notion de θυμός, son caractère fluctuant, ne constitue en aucun cas un échec de la dialectique. C'est au contraire la preuve que la dialectique parvient à cerner des objets mouvants si leur nature le demande. L'Athénien au livre IX des *Lois* le concède : le θυμός peut bien constituer un principe d'action, un pôle motivationnel comparable au désir, il n'en demeure pas moins un zone vague entre deux frontières :

« Il ne semble pas vrai que dans tous les cas, une frontière touche une frontière (ἄρος ὄρω προσμειγνύς) ; il y a au contraire des cas où il existe une zone frontalière (μεθόριον) qui, entre deux frontières s'avance vers l'une et l'autre et qui se trouve dans une position intermédiaire entre les deux (τοῦτο ἐν μέσῳ ὄρων πρότερον ἐκατέρῳ προσβάλλον γίγνεται ἂν ἀμφοῖν μεταξύ). Et tout naturellement, c'est en ce sens aussi que nous avons parlé des crimes commis sous l'emprise de la colère (τὸ θυμῷ γιγνόμενον) comme de quelque chose d'intermédiaire entre les crimes commis de plein gré et ceux qui ne le sont pas (τῶν ἀκουσίῳ τε καὶ ἐκουσίῳ). »⁹³

2.2. Le processus de valorisation

Peut-on décrire d'un mot l'activité du θυμός dans l'âme ? Il faut d'abord s'affranchir d'une difficulté de traduction qui opacifie la véritable fonction du θυμός au livre IV. Si on conçoit clairement ce que signifient les actions de raisonner et de désirer en psychologie contemporaine, on comprend moins bien l'extension sémantique du verbe θυμέομαι que l'on a traduit par « avoir de l'ardeur »⁹⁴. Quel nom peut recouvrir les différentes affections et réactions du θυμός, à savoir la colère et ses variétés (indignation, ressentiment), mais aussi la retenue (réserve, pudeur, respect), et d'autres états psychiques plus complexes comme la hardiesse, la confiance ou l'espérance, une certaine forme de bienveillance amicale ou même d'amour, ou encore la jalousie et l'envie ?

⁹³ *Lois*, 878b4-8 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

⁹⁴ Ainsi les traductions françaises oscillent entre un sens particulier du θυμέομαι qui est celui de « s'emporter », « se mettre en colère », et un sens plus générique, qui doit évidemment être préféré : « avoir de l'ardeur ».

2.2.1 Estimer des valeurs

On peut envisager tout d'abord, à l'instar des fonctions rationnelle et désirante, de définir le θυμός comme une faculté, dont le propre est de rendre l'âme individuelle sensible à un certain nombre d'affections.

Aux pages 439 à 441 du livre IV de la *République*, Socrate insiste à plusieurs reprises sur le fait que les émotions ressenties dans le θυμός sont des affects au même titre que les πάθη psychiques fondamentales que sont le plaisir et la douleur. Les πάθη éprouvées par l'intermédiaire du θυμός ont ainsi une nature parente avec la fonction désirante au sens où il s'agit d'une énergie naturelle spontanée. Au début de la démonstration, c'est le terme « ὁμοφύες »⁹⁵ que Socrate emploie pour décrire la parenté possible du θυμός avec l'une ou l'autre des deux parties de l'âme qui met ainsi l'accent sur la relation du θυμός avec le corps. Dans l'esprit de Glaucon, le θυμός se rapporte naturellement au corps, de la même manière que l'ἐπιθυμητικόν. Socrate feint de comprendre l'hypothèse de Glaucon comme l'effet d'une parenté étymologique. Il utilise d'ailleurs cette explication étymologique contre Glaucon pour opposer le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν. Dans l'exemple de l'honnête homme qui subit une injustice, son θυμός bout et s'irrite (ζεί τε καὶ χάλειπαινει, 440c7-8), rappelant l'étymologie qu'il donne de θυμός dans le *Cratyle*⁹⁶. Plus loin, alors qu'il s'agit cette fois de différencier le θυμός du λογιστικόν, Socrate accentue la dimension physique du θυμός par deux moyens : le premier est l'exemple des enfants et des bêtes, chez lesquels la nature prévaut sur l'éducation ; le second moyen est la citation d'Homère, qui assimile le θυμός à la κραδίη.

Tout porte donc à assimiler le θυμός à une fonction émotive qui complexifie les πάθη fondamentales que sont le plaisir et la douleur. Ainsi, dans l'exemple que Socrate emprunte à l'*Odyssee*, la colère est « irrationnelle » (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ, 441c2) comme l'est la fonction désirante (ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, 439d7-8). D'ailleurs, on ne peut manquer de s'interroger sur l'usage que Platon fait de cette citation. Il paraît en effet étrange d'avoir choisi une citation où le terme θυμός n'apparaît pas, alors qu'elles sont extrêmement nombreuses chez Homère. En faisant de « θυμός » et de « κραδίη » des synonymes, Socrate veut réduire le θυμός à sa dimension pure d'affect, en assignant à la colère un siège, le cœur, comme

⁹⁵ On trouve ce terme employé par Simmias dans le *Phédon* en 86b1 pour décrire la « parenté naturelle » de l'harmonie avec le divin, essayant de retourner l'argument de Socrate en comprenant φύσις dans un sens corporel. De même on trouve ce terme dans le *Timée* (81a2) pour décrire le mouvement de réplétion et de déplétion qui est de même nature que le mouvement qui attire le semblable vers le semblable.

⁹⁶ *Cratyle*, 419e1-2.

le *Timée* le confirme (69c2-70d6).

Que le θυμός soit une faculté de l'âme à être affectée n'est pourtant pas discriminant par rapport aux deux autres fonctions. Car la fonction désirante est aussi une puissance d'être affecté par certains objets, de même que la fonction rationnelle rend l'individu capable de connaître du fait qu'il pâtit de l'appréhension des Formes. On peut supposer que le θυμός est le siège de certains affects, dont la particularité est d'engager un certain rapport à soi-même.

Tout d'abord, si le θυμός est un mode « naturel » d'être affecté par une situation donnée, il est aussi une capacité réactive et réflexive, ce qui le différencie de la fonction désirante qui livre l'individu à la passivité et à l'inconscience du plaisir et de la douleur. Non que la fonction désirante soit uniquement une faculté de pâtir, puisqu'enfin l'individu tend vers l'objet de son désir (439b) et agit par cette même faculté ; mais le mécanisme de la fonction désirante rive l'individu à l'objet qu'il convoite de manière immanente, directe, ne se fiant qu'aux critères du plaisant et du douloureux. Le θυμός au contraire se distingue de la fonction désirante en ce qu'il est capable de contrecarrer la disposition de l'agent envers ce qu'il perçoit comme du plaisir ou de la douleur. Le θυμός peut donc briser la chaîne immanente qui lie le désir avec l'objet désiré.

Dans l'anecdote de Léontios, on doit mentionner au moins trois émotions ressenties : un mélange de plaisir et de dégoût devant le spectacle des cadavres, qu'accompagne un désir morbide ; la honte de Léontios devant son propre désir qu'il met en scène en se voilant le visage ; et enfin la colère qu'il éprouve vis-à-vis de lui-même lorsqu'il cède à son propre désir. La première émotion, le désir morbide, relève de la fonction désirante. Le plaisir pris par Léontios à voir les cadavres et son dégoût relativement au même spectacle ne sont opposés qu'en apparence, et sont en réalité les composantes d'un mélange tout à fait comparable aux émotions décrites dans le *Philèbe*⁹⁷. En revanche, on peut affirmer que la honte qu'il éprouve au départ puis sa colère sont deux émotions, l'une inhibitrice et l'autre agressive, qui relèvent de son θυμός. La différence d'objet est nette : tandis que le plaisir et/ou la douleur sont des affections simples qui n'engagent l'individu que par rapport à l'objet qu'il désire, les affections du θυμός concernent toujours déjà des relations réflexives, un certain rapport à soi, médiatisé par le regard d'autrui. Certes le dégoût que

⁹⁷ *Supra* chap. IV, p. 260 sq. Ainsi, le balancement ἅμα μὲν...ἅμα δὲ n'indique pas nécessairement qu'il s'agit là d'un cas où le principe des opposés s'applique : il s'agit seulement de la perception successive des composantes du mélange de plaisir et de douleur. Il n'est pas non plus nécessaire de subdiviser la fonction désirante en deux sous-fonctions potentiellement conflictuelles sous prétexte que le plaisir anticipé par Léontios et son aversion sont contradictoires. En réalité, c'est le mélange de plaisir et de douleur qui définit son désir de voir les cadavres. C'est exactement ce que montre le second balancement τέως μὲν μάχαιτό...κρατούμενος δὲ qui évoque seulement la succession d'états affectifs opposés mais non contradictoires.

Léontios ressent devant la scène macabre provient bien d'une modification de la perception de ce qui cause plaisir et douleur, par l'influence de valeurs, de normes et d'habitudes. Le θυμός est responsable de cette modification spontanée de la perception. Mais ce qui définit le θυμός dans cette anecdote n'est pas le dégoût, mais bien la honte de Léontios vis-à-vis de lui-même, puis sa colère, son indignation devant sa propre faiblesse. Ainsi « la colère fait parfois la lutte aux autres désirs » (440a5-6) ne signifie pas tant que Léontios expérimente en même temps un mélange de désir et d'aversion, qu'un désir qui met en échec sa probité et son honnêteté. En d'autres termes, la fonction désirante rend l'individu sensible au plaisir et à la douleur, tandis que le θυμός le rend sensible au rapport que l'individu entretient avec sa fonction désirante. Le θυμός est donc le siège non pas seulement d'émotions immédiates, mais aussi de dispositions psychiques morales comme la réserve ou l'irritabilité.

L'exemple de l'honnête homme étaye cette hypothèse. Comme on l'a suggéré plus haut, les émotions d'indignation et de colère, ou encore celle de retenue, sont capables de contrecarrer la tendance naturelle de l'individu à rechercher plaisir et peine, et même à endurer ce qu'il pourrait considérer comme un plaisir ou une douleur réelles.

En résumé, le θυμός est caractérisé aux pages 439-441 par deux traits.

Il s'agit d'abord d'une faculté de pâtir d'une certaine manière d'un objet ou d'une situation donnée : ces passions donnent lieu à des émotions dont le caractère spontané peut être rapproché des affections qui relèvent de la fonction désirante, à savoir le plaisir et la douleur.

En second lieu, le θυμός se distingue par le fait qu'il ne donne lieu qu'à des émotions d'un certain type qui engagent le rapport que l'individu entretient avec lui-même, en vertu de certaines valeurs. Ce serait donc, comme le rappelle avec raison J. Stocks, une erreur que de définir le θυμός comme une faculté « émotive » sans autre qualification, en croyant cerner sous un genre commun ces différents états affectifs⁹⁸. On peut ici rappeler en effet deux limites à l'application du concept d'émotion aux affections du θυμός. Tout d'abord, le concept d'émotion est beaucoup trop large pour désigner les affections dont le θυμός est le siège. Platon

⁹⁸ J. L. Stocks, « Plato and the tripartite soul », *loc. cit.*, p. 11-13. Lorsqu'il évoque la triade « appétit, émotion, pensée », Stocks a en vue une classification psychologique qui reconnaît dans toute action ou passion de l'agent la simultanéité des dimensions conative, cognitive et affective de l'action, dimensions qui sont comprises comme des « genres » communs de contenus de pensée. Il reproche ainsi à cette classification de minorer la fonction essentiellement éthique de la tripartition de l'âme, qui attribue à chaque fonction de l'âme un désir propre, et le choix d'un mode de vie propre. Stocks rejette donc l'idée que l'on puisse dissocier la psychologie de l'action et l'éthique chez les grecs, et en particulier chez Platon. Cependant, Stocks a tort de vouloir définir rétrospectivement et exclusivement le rôle du θυμός par le genre de vie que sa figure psychologique, le philotime, poursuit. Il faut donc en premier lieu définir le θυμός comme une faculté autonome d'action et de passion, en isolant dans ces états affectifs l'objet qui les cause.

introduit dans ces pages un critère pour différencier les affections psychiques, à savoir leur réflexivité : le θυμός est la faculté qui rend l'individu capable de médiatiser ses propres affects en interrogeant leur conformité à des valeurs qui lui sont propres ou extérieures⁹⁹. Par ailleurs, il n'est pas certain que le concept d'émotion puisse convenir au θυμός platonicien : il n'est pas question de cerner un fait psychologique autonome, celui de l'émotion, mais au contraire celui d'une « médiation » entre des affects d'une part et des valeurs d'autre part. Ces deux dimensions, affective et cognitive, que le concept d'émotion commande de maintenir ensemble en une seule réalité phénoménologique, Platon exige au contraire qu'on les distingue. Le θυμός est bien une faculté d'agir et de pâtir autonome, mais ce n'est pas du regroupement de certaines émotions spécifiques qu'on peut justifier son autonomie (on serait en peine comme on l'a vu de trouver une racine commune entre la colère, la honte, ou encore la jalousie), mais plutôt du fait qu'il permet à l'individu de relier deux versants de sa vie psychique, en rationalisant certaines émotions, ou inversement en réagissant spontanément selon des valeurs.

Une seconde étape de caractérisation du θυμός comme faculté consiste à se pencher sur sa capacité à *estimer* une valeur et à agir conformément à elle.

Il faut d'abord préciser quel type d'opération le θυμός est capable de faire relativement au processus d'évaluation d'une valeur. On peut appeler « valorisation » le processus psychique qui consiste à être affecté par une situation donnée qui est interprétée comme mettant en jeu une certaine valeur, afin de le distinguer à proprement parler de l'« évaluation » qui établit ou interroge la valeur elle-même. Accorder de l'estime à quelque chose est donc une opération psychique différente de la formulation d'un jugement évaluatif.

Pour comprendre l'opération qui consiste pour le θυμός à être affecté par la mise en jeu d'une valeur dans une situation donnée, il faut revenir sur les pages 429 à 430 du livre IV, où Socrate explique à l'aide d'une métaphore la manière dont les guerriers agissent conformément à la loi, la métaphore de la teinture.

⁹⁹ On mesure ici la différence essentielle entre l'analyse platonicienne des émotions et celle qu'Aristote mène dans la *Rhétorique*. On pourrait imaginer que le θυμός lui-même est une espèce de la classe des émotions, elle-même étant une espèce du genre des « affections » (πάθη) psychiques. Mais ce qui définit les affections du θυμός n'est pas ici un critère de spécification d'un genre, mais un critère davantage éthique que psychologique qui permet de distinguer les émotions « rationalisables » de celles qui ne le sont absolument pas. Sur ce point, voir D. Konstan, *The Emotion of Ancient Greeks : Studies on Aristotle and Classical Literature*, *op. cit.*

La vertu de courage est définie chez les gardiens comme une faculté de préservation d'une opinion, une mémoire spontanée qui à une perception donnée associe automatiquement une valeur donnée :

« Ainsi donc une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle (διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην) qui assure la préservation, en toute circonstance, de l'opinion concernant les choses qu'il faut craindre (διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν), opinion qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type (ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα) que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation (ἅ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγελλεν ἐν τῇ παιδείᾳ). N'est-ce pas cela que tu appelles courage ? »¹⁰⁰

Cette définition du courage, comporte deux aspects formels qui indiquent par analogie de quelle opération le θυμός est capable¹⁰¹. Tout d'abord le courage est défini comme une « puissance » ou faculté qui est le propre des auxiliaires. Par analogie, le θυμός est cette δύναμις. Ensuite, il s'agit d'une faculté de « préservation » (σώσει) d'un jugement d'identité (ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι) qui permet à l'individu de reconnaître les mêmes choses dans des situations diverses (καὶ τοιαῦτα). Cette faculté de « préservation » de valeurs est distincte de celle qui les établit (παρήγγελλεν), cette dernière fonction relevant du nomothète. D'après ce court paragraphe, l'analogue psychique des auxiliaires de la cité, le θυμός, ne forme pas de jugement cognitif, mais se contente seulement de le « préserver », c'est-à-dire de demeurer sensible à certaines valeurs que la raison normative (celle du législateur) a imposées, et que la fonction rationnelle (λογιστικόν) parvient à reconnaître dans des situations singulières. Démentir que l'affect dont le θυμός est le siège est dépourvu de toute forme de jugement cognitif peut paraître étrange dans la mesure où on ne conçoit pas d'émotion sans un contenu informatif et évaluatif qui la définit en propre. Pourtant, c'est bien ce que Platon refuse d'attribuer au θυμός comme faculté : il ne s'agit que d'une puissance d'être affecté par une certaine valeur, et d'agir conformément à elle. Non qu'il n'y ait pas de jugement cognitif qui l'explique, mais le processus de reconnaissance qui permet de percevoir la mise en jeu d'une valeur dans une situation singulière ne relève pas du θυμός mais du λογιστικόν ; la norme que ce dernier reconnaît demeure tout à fait extrinsèque à cette faculté de « préservation » de l'opinion.

Cependant, cette définition analytique du courage n'est pas tout à fait intelligible pour Glaucon : elle laisse

¹⁰⁰ *République*, 429b8-c3. (trad. G. Leroux modifiée). En dépit de l'explication plausible de Leroux n.51 p. 603, on préfère ici la traduction de δόξα par « opinion » plutôt que « jugement ». En effet, le terme « jugement » insiste sur opération cognitive mais occulte la dimension politique et sociale de cette « δόξα ». Le terme « opinion » conserve les deux aspects. Par ailleurs, la critique de la vertu d'« opinion droite » plus loin dans la *République* oblige à conserver « opinion ».

¹⁰¹ On reviendra sur le contenu de cette définition, *infra* chap. VIII, p. 506 sq.

entendre qu'il subsiste toujours une forme d'extériorité de la valeur en jeu lorsque l'individu agit ; or le θυμός est capable de procéder comme à un raccourci entre l'établissement de la norme, sa reconnaissance dans l'action, et l'action elle-même. En d'autres termes le θυμός est une faculté qui transforme en disposition durable des opérations épistémologiques qui n'ont pas besoin d'être reproduites dans l'action. C'est ce que montre la métaphore de la teinture (429d4-e6) : la laine préparée avec soin par les teinturiers (le naturel) reçoit les pigments de la teinture (la norme établie par la loi), de sorte que la couleur (le jugement sur ce qu'il convient de faire et de ne pas faire) soit indissoluble, comme si elle était devenue une propriété essentielle de la laine :

« Dès lors, dis-je, reconnais que nous étions en train de réaliser, autant que faire se peut, quelque chose de ce genre, quand nous avons choisi les guerriers, et que nous les avons éduqués par la musique et la gymnastique. Ne va pas croire que nous avons arrangé tout cela dans un autre but : convaincus le mieux possible de la valeur des lois (κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες), ils les reçoivent de nous comme une teinture (δέξοιντο ὡσπερ βαφήν), en sorte que leur jugement devient grand teint (ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἢ δόξα γίγνοιτο) qu'il s'agisse du jugement concernant les dangers à redouter ou des autres choses, en raison de leur nature et du fait qu'ils ont reçu la formation adéquate. Leur teinture n'aura pas été effacée par ces lessives si redoutables pour délayer la teinte que sont le plaisir – plus à craindre à cette fin que toute espèce de soude de Chalestra, et que l'alcali – et la peine, la crainte et le désir, pires que n'importe quel détergent. »¹⁰²

Si le θυμός ne *juge* pas, ni *n'évalue* le bien-fondé d'une valeur, il en donne cependant l'apparence, ce qui rend bien entendu difficile la possibilité de cerner avec exactitude sa fonction. En effet, devant une telle définition du courage comme disposition du θυμός à conserver et à mettre en œuvre des jugements de valeurs qui lui sont cependant extrinsèques, Glaucon éprouve le besoin de préciser qu'il faudra alors distinguer le courage de dispositions rivales (par exemple l'audace ou la hardiesse chez l'homme, l'impression de courage chez les bêtes)¹⁰³. Lorsque le θυμός préserve une opinion, même droite, qui n'émane pas de l'éducation, alors il ne s'agit pas de courage mais simplement d'un automatisme dû à la nature :

« Tu me sembles en effet considérer que le jugement droit qui se forme sur ces questions sans le soutien de l'éducation (τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονῶσαν), par exemple celui qu'on trouve chez les bêtes ou chez les esclaves (τὴν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη), n'est en aucune façon conforme à la loi, et tu l'appelles d'un autre nom que celui de courage (οὔτε

¹⁰² République, 429e7-430b2.

¹⁰³ Les interventions de cette nature sont rares venant de Glaucon, et que cette prise de parole témoigne d'un souci de précision, sans doute pour évoquer le traitement de ces questions dans les dialogues précédents, comme le *Lachès* ou le *Protagoras*.

πάνυ νόμιμον ἡγεῖσθαι, ἄλλο τέ τι ἢ ἀνδρείαν καλεῖν). »¹⁰⁴

Cette précision importante permet de comprendre quel rôle le θυμός peut jouer en l'absence de la raison (les bêtes), ou en l'absence d'éducation (les esclaves) et par conséquent délimiter plus strictement sa fonction dans l'âme. Pour qu'une action puisse être nommée courageuse, il faut que la préservation de l'opinion émanée de la loi soit réellement mise à l'épreuve, au point que le désir de fuite, ou un instinct de survie puisse un moment au moins être envisagé comme une alternative à l'action courageuse. Chez les bêtes, outre qu'on leur prête la formation d'un jugement par anthropomorphisme, leur θυμός ne préserve rien qui prenne la forme d'une valeur universelle. En ce qui concerne les esclaves, il est probable que Glaucon considère que leur fonction rationnelle n'est pas plus développée que chez les enfants qu'il cite en exemple plus loin pour prouver l'autonomie du θυμός relativement à la fonction rationnelle (441a7-b1)¹⁰⁵. En d'autres termes, le θυμός des bêtes, des esclaves et des enfants n'est pas à proprement parler sensible à des « valeurs » mais plutôt à des fins immédiates ou des faits. Il n'en demeure pas moins que le θυμός est dans ces cas limites une faculté qui classe les actions par ordre d'importance et d'urgence.

Le θυμός donne donc de la valeur à des objets ou à des idées, soit spontanément et automatiquement sans qu'un jugement de valeur ne soit consciemment conçu, soit par « préservation » d'une valeur établie par la raison, la loi, ou quelque organe d'autorité. En ce sens, même si le θυμός a pour vocation d'intérioriser une valeur ou une norme qui lui est extérieure au point qu'elle devienne naturelle, il persiste une différence nette entre l'acte de valoriser et l'objet valorisé. Le θυμός de Léontios par exemple est sensible à des valeurs de bienséance sociale et de retenue. De même l'honnête homme est sensible à la valeur de la justice qui lorsqu'elle est bafouée provoque son ressentiment. Dans les deux cas cependant, on ne questionne pas la légitimité des valeurs en jeu. Léontios et l'honnête homme ont simplement intériorisé ces valeurs. L'exemple de la colère qu'Ulysse tente de calmer par sa raison est de ce point de vue éclairant : sa

¹⁰⁴ *République*, 430b6-9. Une ambiguïté textuelle peut alors éclairer le passage. Aux lignes b3 et b8, Stobée remplace νομίμου et νομίμον par μονίμου et μονίμον (Stobée, *Florilèges*, 43,97). En retenant cette leçon, le passage signifierait que l'éducation a simplement pour but de pétrifier l'opinion comme s'il s'agissait d'un savoir acquis et stable, contrairement aux opinions fluides et sans cesse changeantes que véhiculent plaisirs, peines et désirs. Mais l'autre leçon insiste non pas sur la « permanence » de l'opinion, mais sur sa réduction du courage à une attitude propositionnelle : ce qui est ici un critère de reconnaissance du courage et qui confère justement à l'opinion sa « stabilité », c'est le caractère discursif de la loi, dans sa formulation délocutive et dans son contenu.

¹⁰⁵ Le terme ἀνδραποδοδής est péjoratif et est fréquemment associé à la bestialité (*Banquet*, 245e6, *Lois*, 880a5) et à la servilité (*Phèdre*, 258e5). Il apparaît surtout à propos dans le passage du *Phédon* qui traite de la vertu « populaire et politique » (*Phédon* 69b7) analysé plus loin (*infra*, chap. VIII, p. 484).

colère est aussi l'expression d'un attachement spontané à une valeur, celle de la τιμή et de la justice, puisqu'il est déshonoré par l'impudence de ses servantes. Mais il n'est pas anodin que la colère d'Ulysse ne soit contenue par sa raison que pour mieux différer sa vengeance.

2.2.2 La réduction de la τιμή homérique à une opération de valorisation.

En définissant le θυμός comme une fonction de « valorisation », on peut mieux comprendre pourquoi chez Platon l'estime (τιμή) ne désigne pas d'abord la cristallisation d'un réseau de relations sociales fondées sur une idéologie de l'honneur, comme chez Homère, mais avant tout une activité opératoire, indifférente à son objet, donc éventuellement éduicable. Derrière la τιμή accordée à un homme sous la forme d'honneurs, de charges publiques ou d'avantages matériels, se trouve tout simplement un acte de valorisation (τιμάω) dont l'objet change selon le critère utilisé¹⁰⁶.

Le premier trait de la réduction de la τιμή homérique par Platon consiste à ramener la valeur d'échange d'un objet, d'un homme ou d'une norme à sa valeur d'usage. En 371e4, Socrate évoque ainsi la τιμή du travail pénible pour la cité, effectué par ceux dont la force physique le permet¹⁰⁷. La τιμή accordée à un homme est donc pour Socrate proportionnelle à son utilité pour la cité : un artisan, un auxiliaire, un gardien, recevront donc la τιμή qu'ils méritent dans la mesure où ils sont tous trois nécessaires à la bonne marche de la cité¹⁰⁸. Même si l'on trouve ce sens fonctionnel de la τιμή chez Homère, puisqu'enfin la τιμή accordée au roi ou au guerrier est suspendue à l'utilité que ce dernier a pour la cité qu'il doit protéger et enrichir, Socrate est plus radical : le caractère personnel de la τιμή est secondaire. Tous les hommes auront donc part à l'estime publique s'ils accomplissent correctement leur tâche.

Cela ne signifie pourtant pas qu'ils ont tous la même valeur. La τιμή qu'on doit à chacun est proportionnelle à la valeur du naturel et de la fonction exercée dans la cité. Ainsi, c'est à celui qui aura la

¹⁰⁶ Dans les *Définitions*, 413e4, la τιμή est avant tout définie comme un acte qui découle de la reconnaissance d'une action vertueuse : « Τιμή δόσις ἀγαθῶν ἐν ταῖς δι' ἀρετὴν πράξεσιν διδομένων ».

¹⁰⁷ *République*, 371e1-5 : « Il y a encore d'autres gens, je pense, chargés de fonctions de service, des gens dont la valeur pour la société (ἀξιοκοινωνήτοι) ne repose pas vraiment sur leurs qualités intellectuelles, mais plutôt sur leur force physique, qui les rend aptes aux travaux pénibles. Ceux-là vendent l'usage de leur force (οἱ δὲ πωλοῦντες τὴν τῆς ἰσχύος χρείαν) ; on les appelle salariés (μισθωτοί) du fait, je pense, qu'ils appellent salaire le prix de leur effort (τὴν τιμὴν ταύτην μισθὸν καλοῦντες), n'est-ce pas ? »

¹⁰⁸ On trouve ce sens de τιμή en 434a5 et 434b5 à propos du charpentier, du commerçant, et également de l'auxiliaire.

place du gouvernant qu'il faudra accorder le plus d'estime :

« Celui qui aura traversé entièrement les épreuves de l'enfance, de la jeunesse et de l'âme adulte, et qui en sera sorti non entamé, celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité ; il conviendra de l'honorer durant sa vie et jusqu'à sa mort (καὶ τιμὰς δοτέον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι), et de lui consentir en partage des privilèges insignes pour ce qui concerne les tombeaux et les autres monuments commémoratifs (τάφων τε καὶ τῶν ἄλλων μνημείων μέγιστα γέρα λαγχάνοντα). Quant à celui qui n'en sortira pas indemne, nous l'excluons. »¹⁰⁹

Cette idée, selon laquelle il faut consacrer la valeur du gouvernant en lui accordant les honneurs des charges publiques, accompagné des « présents » (γέρα) afférents à cette tâche, est tout à fait classique. Ce qui l'est moins est le fait que ces présents, traditionnellement des biens matériels, sont convertis en des marques d'honneur *publiques* : monuments commémoratifs et tombeaux. La valeur « personnelle » de la τιμή est donc entièrement absorbée par sa fonction sociale et édifiante¹¹⁰. Le culte de la valeur dépend non pas de ceux qui l'accordent (on fait alors de l'estime une pure et simple flatterie), mais de la nature même de l'individu et de sa fonction sociale :

« Aussi le dieu prescrit-il d'abord et avant tout à ceux qui gouvernent d'être les excellents gardiens des rejets comme de personne d'autre (ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται), et de ne rien protéger avec autant de soin qu'eux (μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους), en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes : si leurs propres rejets sont formés d'un alliage de bronze et de fer, qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard (μηδενὶ τρόπῳ κατελέησουσιν) et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant leur valeur naturelle (ἀλλὰ τὴν τῆ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὥσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργοὺς) ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejets alliant l'or et l'argent, qu'ils les honorent et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens et les autres à la tâche d'auxiliaires (τιμήσαντες ἀνάξουσι τοὺς μὲν εἰς φυλακὴν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν) ».¹¹¹

La radicalité de cette réduction de la τιμή personnelle à une τιμή uniquement et exclusivement publique suscite l'incompréhension des deux frères, Glaucon et Adimante, lorsqu'ils voient les gardiens contraints de ne posséder aucun bien privé, de ne recevoir de salaire que ce qui suffit à leur subsistance, etc. (419a-420b). La réponse de Socrate consiste à faire dépendre le bonheur de la cité tout entière au fait que chaque classe sociale remplit correctement sa fonction. Mais ce n'est pas la seule réponse, et Socrate montre, là encore

¹⁰⁹ *République*, 413e5-414a4.

¹¹⁰ Le fait d'accorder les plus grands honneurs aux gouvernants se trouve partout dans la *République* : 347a ; 468c-e ; 503d ; 537b-d ; 540d-e ; 547d ; 592a.

¹¹¹ *Ibid.*, 415b3-c5.

dans tout le dialogue, comment le concept de τιμή est naturellement perverti par l'opération qui consiste à accorder de la valeur à des choses en vertu d'un mauvais critère factuel.

La τιμή, comme on le montrera plus loin au sujet du philotime et du timocrate, revêt alors un sens qui en fait un objet réifiable et désirable pour de mauvaises raisons. Ainsi Glaucon, dans son apologie de l'injuste au livre II, déclare que le « respect » que l'on accorde à la justice ne tient pas à sa valeur intrinsèque, mais à sa valeur instrumentale ou de moyen :

« Le juste (...) n'est pas aimé comme un bien (ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν), mais il est honoré seulement parce qu'on est impuissant à commettre l'injustice en toute impunité (ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον). »¹¹²

La τιμή ainsi instrumentalisée ne signifie donc plus rien quant à la valeur réelle d'une chose ou d'un homme. Ainsi pour Adimante :

« Ils acceptent sans difficulté de féliciter et d'honorer (τιμᾶν), en public comme en privé, les hommes malhonnêtes qui sont riches et qui disposent de bien d'autres pouvoirs ; les autres, ils ne les honorent pas et ils les regardent de haut (τοὺς δὲ ἀτιμάζειν καὶ ὑπερορᾶν), pour peu qu'ils soient affaiblis et pauvres, tout en reconnaissant qu'ils sont meilleurs que les autres (ὁμολογοῦντες αὐτοὺς ἀμείνους εἶναι τῶν ἐτέρων). »¹¹³

La τιμή devient alors signe de flatterie qui procède de l'envie jalouse. Toute valeur dépend alors paradoxalement de celui à qui l'on accorde déjà de la valeur. L'oligarque devient ainsi le paradigme de la perversion de la τιμή homérique : il n'accorde plus de τιμή qu'à l'argent¹¹⁴, et conséquemment la foule honore les valeurs consacrées par les riches¹¹⁵. Chez le démocrate, tout a de la valeur, mais tout a la même

¹¹² *Ibid.*, 359a7-b1. Ainsi, on reçoit des marques d'honneurs du fait de paraître juste, et non pas du fait d'être réellement juste (361c1-2)

¹¹³ *Ibid.*, 364a6-b2.

¹¹⁴ L'oligarchie est par définition l'institution de la propriété privée comme valeur (τὴν ἀπὸ τιμημάτων (...) πολιτεία 550c11) ; voir également 553a2. Tout le passage montre ainsi comment la τιμή change progressivement d'objet, en s'éloignant proportionnellement de la vertu : « Plus il honore la richesse, plus la vertu est déshonorée » (ὅσω ἂν τοῦτο τιμώτερον ἡγῶνται, τοσοῦτω ἀρετὴν ἀτιμοτέρων) (550e5). Ainsi, l'oligarque est-il la forme dégénérante du philotime : « Et il force [sa fonction ardente (θυμοειδὲς)] à n'admirer et à n'honorer (αὐθαρμάζειν καὶ τιμᾶν) que la richesse et les riches, et à s'enorgueillir de ce que sa réputation ne soit fondée sur rien d'autre que la possession de richesse et de tout autre bien propre à y contribuer (φιλοτιμείσθαι μηδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἕαν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ). » (553d4-7).

¹¹⁵ *Ibid.*, 551a4 : « Or, ce qui est l'objet constant d'honneurs, on s'y applique, alors que ce qui n'est pas l'objet d'honneurs, on le néglige » (ἀσκειται δὲ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον).

valeur¹¹⁶. Cela aboutit chez le tyran à une valorisation de tout ce qui est habituellement considéré comme déshonorant et vil¹¹⁷.

En même temps qu'il dénonce l'idéologie homérique qui suspend les valeurs morales à la τιμή personnelle, Socrate affirme qu'il est possible de désolidariser la τιμή de son enracinement socio-historique : la τιμή est en réalité indifférente à son objet, et la manière dont elle régule les relations sociales peut, en droit du moins, être contrôlée par un critère plus juste. C'est le philosophe bien entendu, qui sait diriger son estime vers ce qu'il y a de plus estimable : la connaissance, et un genre de vie dont le principe est la recherche de la vérité¹¹⁸.

Dans le dernier argument du livre IX qu'utilise Socrate pour prouver le bonheur du philosophe par rapport aux philotimes et aux amis de l'argent, un glissement du sens de la τιμή permet de montrer que le philosophe expérimente tous les plaisirs des autres types psychologiques et est donc plus heureux. Socrate commence par décrire le rapport de l'ami de l'argent et du philotime à la τιμή :

« SOCRATE : - Celui qui poursuit la richesse te dira que par comparaison avec le plaisir du gain (πρὸς τὸ κερδαίνειν), le plaisir des honneurs ou de la connaissance (τὴν τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονὴν ἢ τὴν τοῦ μανθάνειν) est sans valeur (οὐδενὸς ἀξίαν... εἶναι), à moins qu'on ne puisse en tirer quelque argent. GLAUCON : - C'est vrai, dit-il. SOCRATE : - Et que dire de celui qui recherche les honneurs (ὁ φιλότιμος) ? demandais-je. Ne considère-t-il pas le plaisir provenant des richesses comme un plaisir vulgaire, et le plaisir engendré par le savoir comme un plaisir vaporeux et frivole, puisque le savoir n'apporte pas l'honneur (ὅτι μὴ μάθημα τιμὴν φέρει) ? GLAUCON : - C'est ce qu'il pense, dit-il. »¹¹⁹

¹¹⁶ *Ibid.*, 561b8-c4 : « Si on se risque à lui dire que certains plaisirs découlent de désirs nobles et bons, alors que d'autres naissent de désirs mauvais, et qu'il faut cultiver et valoriser les premiers (καὶ τὰς μὲν χρὴ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν), réprimer et dompter les seconds (τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι), dans toutes ces circonstances il hoche la tête (ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀνανεύει). Lui dit qu'ils sont tous pareils et qu'on doit considérer qu'ils sont d'égale valeur (καὶ ὁμοίας φησὶν ἀπάσας εἶναι καὶ τιμητέας ἐξ ἴσου). » On trouve un « résumé » de tout ce catalogue dans les *Lois*, 962d9-e9. En dernier lieu viennent ceux que l'Athénien appelle « les plus savants » (σοφώτατοι) en mauvaise part (ὡς οἴονται), ceux qui visent tous les buts à la fois : le pouvoir, la richesse, la liberté, etc. L'explication en est « qu'ils n'ont aucun objet d'estime qui prévaut, auquel ils puissent dire que tout le reste doit se rapporter » (εἰς ἓν δὲ οὐδὲν διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες φράζειν εἰς ὃ τᾶλλ' αὐτοῖς δεῖ βλέπειν).

¹¹⁷ Voir par exemple 562d-e pour un renversement complet de la τιμή accordée aux gouvernants.

¹¹⁸ On trouve ainsi dans la *République* beaucoup de comparaisons qui mettent en balance des valeurs traditionnelles avec de vraies valeurs : « La justice a plus de valeur (τιμιώτερον) que l'or » en 336e8 ; les philosophes n'estiment pas une Forme ou un objet d'étude selon sa « valeur », petite ou grande : « οὐτε μείζονος οὐτε τιμιωτέρου οὐτε ἀτιμοτέρου μέρους », contrairement aux philotimes ou aux « êtres érotiques », 485b6-8 ; « la nature du bien doit être quelque chose d'encore plus précieux » (ἀλλ' ἔτι μείζονως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν), 509a4-5 ; « l'âme a plus de valeur (τιμιωτέρα) que le corps », 591b4 et b7 ; « Le respect (τιμητέος) d'un homme ne doit pas passer avant le respect pour la vérité » 595c2-3.

¹¹⁹ *Ibid.*, 581c10-d9.

Pour l'ami de l'argent, la τιμή demeure un objet comptable, objet du calcul qui lui permet de fabriquer plus de richesses. Pour le philotime au contraire, la τιμή est une relation qui associe la valeur de l'individu à la communauté ; c'est dans la reconnaissance mutuelle d'une valeur partagée que la valeur d'un individu est mesurée. Enfin, lorsque Socrate demande si le philosophe est moins expérimenté dans le plaisir lié à l'honneur que le philotime, c'est Glaucon qui achève l'argument :

« Mais l'honneur (τιμή), dit-il, si toutefois chacun d'eux atteint le but vers lequel il tend, s'attache à eux tous (πάσιν αὐτοῖς ἔπεται) : le riche en effet, tout comme le courageux et le sage sont honorés par la multitude (ὁ πλούσιος ὑπὸ πολλῶν τιμᾶται καὶ ὁ ἀνδρείος καὶ σοφός), de sorte que tous peuvent acquérir l'expérience de ce plaisir d'être honoré (ὥστε ἀπὸ γε τοῦ τιμᾶσθαι, οἷόν ἐστιν, πάντες τῆς ἡδονῆς ἐμπειροί). Le plaisir qui résulte de la contemplation de ce qui est, sa nature propre, il est impossible à quiconque de le goûter, sauf au philosophe. »¹²⁰

Ce renversement du sens de la τιμή, qui fait dépendre la qualité de l'estime reçue de ce qui est vraiment estimable (la connaissance), achève ainsi ce qu'on a appelé la réduction de la τιμή homérique à une opération psychologique simple : le processus de valorisation. Il n'est pour autant pas question de rendre tous les citoyens sensibles à ce qui a *vraiment* de la valeur, c'est-à-dire la connaissance ; les catégories socio-politiques du καλόν et de l'αἰσχρόν s'en trouveraient considérablement affectées et le philosophe ne récolterait que la disgrâce publique pour avoir porté atteinte aux valeurs consacrées¹²¹. On verra dans la troisième partie comment Socrate réussit à instrumentaliser les mécanismes de la τιμή pour une meilleure cohésion de la cité¹²². Il suffira pour le moment de noter que Platon réussit à neutraliser la dimension socio-historique de la notion de τιμή, pour en faire un levier psychologique éducatif. Il en va de même, pour la προθυμία.

2.2.3 La προθυμία et l'implication dans un genre de vie

Corrélativement à la réduction de la τιμή homérique à un concept opératoire, on trouve dans les dialogues de nombreuses occurrences du terme προθυμία pour désigner le zèle, l'ardeur, la motivation d'un individu lorsqu'il s'engage dans une activité quelconque¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*, 582c4-9.

¹²¹ *Ibid.*, 489a8-b1.

¹²² *Infra*, chap. IX, en particulier p. 558 sq.

¹²³ Le terme « προθυμία » est fréquent dans les Dialogues. On recense plus de 140 occurrences de προθυμία, προθυμῶς ou du verbe προθυμεῖσθαι (voir Annexe 1.2.). J. Frère en fait une approche globale dans *Les Grecs et le désir de l'Être*, *op. cit.*, p. 115-156,

On a pu voir que ce terme, qui existe chez Homère et Eschyle, mais qui est consacré par Hérodote, Thucydide, est presque exclusivement utilisé dans un contexte qui évoque l'ardeur au combat, la fureur du guerrier, la ferme intention de garder sa position. Dans les dialogues de Platon, la connotation militaire du terme finit par se lexicaliser pour évoquer le zèle, l'ardeur, la volonté de l'individu dans l'action. Ce n'est plus seulement le combat guerrier qui requiert de la *προθυμία*, c'est aussi le combat contre soi-même et ses passions, le combat contre l'ignorance, le combat politique. En un mot, la *προθυμία* est l'ardeur dont un individu témoigne pour agir selon ce à quoi il accorde de la valeur. Ainsi, la signification de « *προθυμία* » chez Platon suit le devenir conceptuel de la notion de *τιμή* : la *προθυμία* est l'énergie qui met en œuvre ce que l'on estime et ce qu'on valorise¹²⁴, et cela quel que soit l'objet que l'on estime. Comme la *τιμή* n'est pas liée à un objet particulier, la *προθυμία* désigne de la même manière une énergie que l'on peut utiliser dans n'importe quel but.

On peut noter deux traits distinctifs de la *προθυμία* dans les dialogues, et en particulier dans la *République*.

La *προθυμία* implique la sincérité de l'agent dans ce qu'il fait. Agir « avec ardeur » (*προθυμῶς*), c'est nécessairement croire aux valeurs pour lesquelles ou en vue desquelles on agit. Or, c'est bien l'implication sincère de l'agent en ce qu'il croit qui est l'objet des réfutations de Socrate dans les premiers dialogues¹²⁵. Entendons par là que l'ardeur avec laquelle on agit est d'autant plus intense qu'on estime que les valeurs sont vraies, et qu'elles constituent un bien. Cela ne signifie pas, bien entendu, que la *προθυμία* constitue un critère du vrai, puisqu'elle peut, en droit, se mettre au service du faux. C'est le cas de ces « médecins » de la cité dans la *République* qui, ayant en vue la santé en dépit de l'utilité qu'elle constitue pour le malade, rendent la cité esclave de ses propres maux :

avant d'étudier principalement les occurrences de θυμός p. 161-281. L'auteur revient partiellement sur une approche trop intellectualiste dans son récent ouvrage *Ardeur et Colère, op. cit.* p. 177-180. On peut cependant reprocher à l'analyse de J. Frère de partir d'un point de vue qui établit déjà l'autonomie de la sphère de l'affectivité face à celles du désir et de la raison.

¹²⁴ En dépit du vocabulaire aristotélicien, les *Définitions* (413e5) insistent encore une fois sur la neutralité de l'objet de la *προθυμία* : « Προθυμία ἐμφανισμὸς προαιρέσεως πρακτικῆς ».

¹²⁵ Socrate réclame à ses interlocuteurs de dire ce qu'ils pensent vraiment. G. Vlastos en fait d'ailleurs une condition pour l'efficacité de la réfutation socratique (G. Vlastos, « The Socratic Elenchus: Method is All » *loc. cit.*). Cependant, ce point est contesté par J. Cooper (« Socrate et la philosophie comme manière de vivre », *Les Études platoniciennes* V, 2007, à paraître.), ce n'est pas tant ce que les interlocuteurs disent qui importe que l'ensemble des actions qui s'ensuivent. La *προθυμία* est en ce sens un indice clair et sans faille de l'implication de l'agent dans des valeurs.

« SOCRATE : - Et que dire de ceux qui consentent à se mettre au service de cités de ce genre avec toute leur ardeur (προθυμουμένους) ? N'admirez-tu pas leur courage et leur bonne volonté (οὐκ ἄγασαι τῆς ἀνδρείας τε καὶ εὐ χερείας) ? ADIMANTE : – Je l'admire, dit-il, si je mets à part ceux qui sont trompés par ces gens-là et qui croient qu'il s'agit de politiciens authentiques (τῆ ἀληθείᾳ) du seul fait qu'ils sont l'objet des éloges du grand nombre. »¹²⁶

La προθυμία a tendance à se substituer à la réflexion et à la justification rationnelle¹²⁷. Pourtant, l'intensité de la προθυμία dépend aussi de la vérité de ce à quoi on accorde de la valeur. Ainsi, les philosophes-rois n'ont aucune προθυμία à gouverner (520d). Il s'agit simplement de la mettre au service de la vérité, en comptant qu'elle sera d'autant plus inébranlable qu'elle est guidée par la connaissance du vrai. Au livre X, à propos du producteur d'imitations, Socrate déclare :

« Mais s'il connaissait vraiment les choses qui constituent l'objet de son imitation, il déploierait beaucoup plus d'efforts (πολὺ ...ἂν σπουδάσειεν) pour ces œuvres que pour les imitations, et il s'emploierait à laisser derrière lui, comme autant de souvenirs mémorables, des œuvres nombreuses et belles, et il mettrait toute son ardeur (προθυμοῖτο) à devenir l'objet d'éloge que celui qui le prononce. »¹²⁸

La προθυμία constitue ainsi une énergie ambivalente, pouvant se mettre au service de ce qui n'a en réalité pas de valeur. Elle n'en demeure pas moins nécessaire pour mettre en œuvre ce que l'on considère comme digne d'estime. La προθυμία est une énergie productive ; elle est ce qui permet à ce qu'on estime de se réaliser dans la cité, et sans elle, il y a fort à craindre que les bonnes intentions du philosophe resterait lettre morte. Socrate l'affirme, dès le début de la *République*, au livre III, à propos des gardiens de la cité :

« Il faut donc sélectionner parmi nos gardiens ces hommes qui, après examen, nous sembleront déployer pendant toute leur vie (παρὰ πάντα τὸν βίον) le plus d'énergie à faire (πάσῃ προθυμίᾳ ποιεῖν) ce qu'ils estiment être l'intérêt de la cité (ὃ μὲν ἂν τῆ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν), et qui ne consentiraient en aucune façon à des activités contraires (ὃ δ' ἂν μή, μηδενὶ τρόπῳ πράξαι ἂν ἐθέλειν). »¹²⁹

Ce court passage est important, parce qu'il révèle l'autre trait distinctif de la προθυμία selon Platon : elle est

¹²⁶ *République*, 426d1-6.

¹²⁷ Voir par exemple *Le Politique*, où l'empressement (προθυμία) de Socrate le jeune le conduit à produire une mauvaise division : 258a-264b. L'Étranger finit par dire : « ce que tu cherches avec tant d'empressement te sera révélé par le déroulement de la discussion. » (ἴσως γὰρ καὶ τοῦτο ὃ σὺ προθυμῆ διαπεραίνόμενος ὁ λόγος αὐτός σοι κάλλιον μνηύσει.) (264b7-8).

¹²⁸ *République*, 599b3-7.

¹²⁹ *Ibid.*, 412d9-e3.

ce qui signale l'engagement entier de l'individu dans un système de valeurs, comme un mode de vie. L'ardeur à la tâche politique à laquelle les gardiens sont astreints tient à ce que les connaissances qu'ils possèdent constituent les principes-mêmes de toutes leurs actions (παρὰ πάντα τὸν βίον). C'est à ce prix, semble-t-il, que l'œuvre politique peut être réalisée¹³⁰. Une cité en paroles sans la προθυμία active qui l'assiste dans sa réalisation demeurerait alors au rang des utopies.

C'est sans doute le personnage de Socrate qui incarne le plus manifestement la conformité de sa προθυμία avec ce qu'il estime réellement. Dans le *Phédon*, la notion de προθυμία apparaît justement comme le signe d'un engagement plein et entier dans une valeur donnée. La προθυμία dont Socrate fait preuve dans son entêtement à philosopher, malgré l'injonction de ses juges dans l'*Apologie*, témoigne d'abord de la constance d'une vie dont le sens est suspendu à la quête du savoir, et à la lutte contre l'ignorance. Cette ardeur est à proportion de ce qu'il considère comme le vrai bien : non pas la τιμή héroïque, mais le bien de son âme enfin séparée du corps. L'homme qui aura mis toute son ardeur à vouloir mourir et qui au moment de la mort voudrait la fuir, serait tout simplement un simulacre de philosophe¹³¹.

La προθυμία est donc signe de sincérité et preuve de l'engagement de l'individu dans un système de valeurs qu'il croit être bon, et pour lequel il est capable de lutter. Sans cette énergie du θυμός, les prescriptions de la raison risquent d'être stériles. Qu'on fige ces valeurs en un système légal ou qu'on continue d'y réfléchir, comme Socrate, le résultat est le même : produire chez l'individu une résistance nécessaire contre tout ce qui pourrait dissoudre son mode de vie.

2.3. Désirer la τιμή : le cas du philotime.

Le θυμός est la faculté d'être affectée par des valeurs ; il permet ainsi de disposer l'individu à un

¹³⁰ En témoigne d'un autre point de vue la προθυμία de l'Athénien dans les *Lois*, qui assiste théoriquement la tâche de fondation par Clinias, dont la προθυμία est donc davantage tournée vers l'action ; comparez : 646b2, 688d7, 746d3, 751e1, 770b2, 859b1, 890e1, 907c4, 961c9, 968b6.

¹³¹ *Phédon*, 64a7-9 : « Voilà ce qui est déconcertant (ἄτοπον) : avoir tout au long de sa vie (ἐν παντὶ τῷ βίῳ) cette chose unique à cœur (προθυμείσθαι), et au moment même où elle arrive, se révolter (ἀγανακτεῖν) contre ce qu'on avait précisément à cœur et à quoi on s'occupait depuis si longtemps (ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον). ». Voir également 67d7-10, et *République*, 613a7-9 : « Celui qui met toute son ardeur à vouloir devenir juste et qui cherche par l'exercice de sa vertu à se rendre, autant que cela est possible à un homme, semblable à un dieu (ὅς ἂν προθυμείσθαι ἐθέλη δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ), celui-là ne saurait jamais devenir l'objet de la négligence des dieux. »

comportement spontané en mettant en œuvre un jugement de valeur qui lui est extrinsèque. Paradoxalement, même si l'acte de valorisation implique une intériorisation des valeurs dans l'action, celui qui est profondément impliqué dans ce système de valeurs affirme leur transcendance radicale. En effet, on remarque que l'acte qui consiste à estimer une valeur fait de cette dernière une règle non questionnée, presque sacrée, et qui ne souffre pas la contestation. L'estime va donc de pair avec la fixation des normes en un ordre presque rigide, où tout manquement à la règle est l'occasion de rappeler sans justification leur validité et leur importance. On a déjà suggéré la cause de ce paradoxe : l'individu établit comme une valeur transcendante un ensemble de conduites qu'il a assimilées dans un système de diffusion immanente de valeurs ; il en résulte une forme de fixation de valeurs dont l'individu est incapable de rendre raison. En d'autres termes, est érigé comme « valeur » ce qui est valorisé *de fait*.

Ce mécanisme psycho-sociologique, qui consiste à estimer une valeur non pour ce qu'elle est mais pour l'estime publique dont elle jouit est dénoncé par Platon à travers la figure du philotime qui apparaît comme celui qui prend comme objet de désir ce qui n'est qu'un produit de l'acte de valorisation. Le cercle qui consiste à définir la valeur par l'acte qui l'instaure rend ainsi le philotime dépendant du regard d'autrui, l'enchaîne à un relativisme sociologique qui modifie sensiblement le sens de la τιμή homérique. Platon analyse à travers la figure du philotime l'interdépendance de deux opérations : la première est un acte simple de valorisation qui s'attache aux valeurs consacrées par une communauté sociale donnée, la seconde est un *désir*, celui d'attirer à soi l'estime d'autrui. Chez le philotime, l'acte d'*estimer* une valeur dépend d'un *désir d'estime* ; la réalisation de son désir de reconnaissance dépend nécessairement de sa soumission au système de valeurs dans lequel il excelle.

La figure du philotime est capitale pour l'interprétation de la fonction du θυμός dans l'âme : alors que l'acte d'estimer ou d'honorer est par définition indifférent à son objet, et par là-même éduicable, le désir d'honneur est toujours enclin à suivre ce que la foule honore, et par là-même est la première espèce dégénéréscente de désir qui s'attache aux plaisirs du corps. La figure du philotime révèle ainsi un trait essentiel du θυμός chez Platon : le simple fait d'*estimer* quelque chose peut être conçu comme un frein à l'activité de rationalisation et une tendance à s'en remettre à l'opinion commune. Ainsi, au lieu d'estimer une valeur pour ce qu'elle est, c'est l'opinion commune elle-même qu'on estime.

2.3.1 Φιλοτιμία et désir d'immortalité : Le Banquet

Ἔρως est défini dans le *Banquet* comme ce qu'il y a de commun à tout désir particulier : puissance de désirer les choses bonnes¹³². Le désir d'immortalité constitue le moteur même de notre nature, et est au fondement, sinon de toutes, de la majeure partie de nos actions. Diotime conclut son discours en faisant du dieu le modèle des actions, et d'ἔρως cette activité sérieuse que partagent tous les êtres.

Selon cette perspective, le désir qui caractérise le θυμός, la φιλοτιμία, doit être défini comme une espèce de ce désir d'immortalité. C'est ce que Diotime semble faire à partir de 208c :

« N'en doute point, Socrate, car, chez les êtres humains en tout cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs (φιλοτιμίαν), tu seras confondu (θαυμάζεις) par son absurdité (ἄλογίας), à moins de te remettre en l'esprit (εἰ μὴ ἐννοεῖς) ce que je viens de dire, à la pensée (ἐνθυμηθεῖς) du terrible état dans lequel la recherche de la renommée et le désir « de s'assurer pour l'éternité une gloire impérissable » mettent les humains (ὡς δεινῶς διάκεινται ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ γενέσθαι καὶ κλέος ἐς τὸν αἰὲ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι). Oui, pour atteindre ce but, ils sont prêts à prendre tous les risques, plus encore que pour défendre leurs enfants. Ils sont prêts à dilapider leurs richesses et à endurer toutes les peines, et même à donner leur vie (ὑπεραποθνήσκειν). T'imagines-tu, en effet, poursuivit-elle, qu'Alceste serait morte (ἀποθανεῖν) pour (ὑπὲρ) Admète, qu'Achille aurait suivi Patrocle dans la mort (ἐπαποθανεῖν), que votre Codros serait allé au-devant de la mort (προαποθανεῖν) pour conserver la royauté à ses enfants, si tous ils ne s'étaient imaginé laisser de leur excellence un souvenir immortel, celui que nous conservons encore d'eux ? Tant s'en faut, poursuivit-elle. C'est plutôt, j'imagine, pour que leur excellence reste immortelle et pour obtenir une telle renommée glorieuse que tous font tout, et cela d'autant plus que leurs qualités sont plus hautes. Car c'est l'immortalité qu'ils aiment. »¹³³

La φιλοτιμία est un désir « absurde », ἄλογος, car contradictoire avec la manière dont le désir d'immortalité est à l'œuvre chez tous les vivants : la φιλοτιμία contredit apparemment une pulsion vitale naturelle et biologique ; c'est un désir contre-nature ou plutôt anti-naturel. La hauteur du ton de Diotime devant l'agitation orgueilleuse des hommes n'est pas un lieu commun ; Diotime répond de manière radicale à l'éloge inaugural du *Banquet*, celui de Phèdre. En effet, Phèdre présentait bien la puissance d'ἔρως comme

¹³² *Banquet*, 205d1-8. « Eh bien, il en va de même pour l'amour. En résumé, tout ce qui est désir de ce qui est bon (πάσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία), tout ce qui est désir du bonheur (καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν), voilà en quoi consiste pour tout le monde « le très puissant Eros, l'Eros perfide ». Mais les uns y tendent par des voies diverses, par les richesses, ou par les exercices du corps, ou par la philosophie (ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν), sans qu'on dise qu'ils « aiment » ou qu'ils méritent le nom d'« amoureux », les autres, qui se tournent vers une espèce particulière (εἶδος) d'amour et qui s'y adonnent, réservent pour eux les noms qui s'appliquent à l'amour en général : « amour », « aimer » et « amoureux ». »

¹³³ *Ibid.*, 208c1-e1.

un aiguillon non-naturel dans l'acquisition de la vertu et dans la constitution du « moi ». L'honneur suprême est atteint dans l'acte du sacrifice : ce contre quoi l'homme lutte naturellement, la mort, est mis au défi par la volonté de l'individu à se mettre à la disposition d'autrui. Les exemples de sacrifice d'Alcèste et d'Achille montrent qu'un conflit de valeur est à l'œuvre, opposant une tendance égoïste à conserver sa vie et un défi de générosité qui mène à valoriser les actions à l'aune du système de valeurs élaboré avec autrui.

Cette conception « tragique » de la φιλοτιμία, qui place justement la valeur de l'honneur dans l'opposition la plus manifeste à la nature, est balayée par l'explication psychologique qu'en donne Diotime. À la résonance édifiante de la « gloire impérissable » qui affecte davantage le θυμός s'oppose l'activité noétique qui consiste rationaliser son action. La manifestation du désir d'immortalité consiste en un effort de génération. Cette génération peut être matérielle (la génération d'enfants), ou intellectuelle (la production d'une œuvre poétique ou législative). Ajoutons que ce désir d'immortalité peut être appelé « égoïste » et utilitaire au sens où tout désir procède d'un désir de posséder ce qui est bon et utile¹³⁴. La φιλοτιμία selon Diotime ne peut donc pas être cette tendance contradictoire à désirer pour soi un bien qui est aussi pour autrui ; elle est nécessairement une quête d'immortalité au même titre que le désir d'enfanter ou de produire une œuvre. La φιλοτιμία consiste à vouloir générer une « mémoire » prenant le relais de l'existence du héros grâce à la production d'une action excellente. Pour Diotime, il ne s'agit donc nullement d'un sacrifice, mais bien d'une manifestation différente du désir d'immortalité qui tente de surpasser la mort, comme le montre l'utilisation en polyptote du verbe ἀποθνήσκω (ὑπεραποθνήσκειν ; ἐπαποθανεῖν ; προαποθανεῖν). L'acte de mourir doit être replacé dans le cadre d'un finalisme à valeur presque biologique : Alcèste, Achille meurent non pas pour Admète et Patrocle, mais pour l'immortalité de leur gloire. Diotime choisit un autre exemple pour finir de contrecarrer le discours de Phèdre, celui de Codros. Cet exemple politique a pour fonction de briser le caractère pathétique de la fin du discours de Phèdre. Alors que ce dernier choisissait la figure d'Achille comme apothéose à son éloge de l'amour, Diotime choisit au contraire l'exemple de Codros pour montrer que la φιλοτιμία ne dépend pas nécessairement de cet ἔρωσ qui lie l'éraсте à l'éromène, et que la gloire politique du héros athénien n'est redevable en rien à une

¹³⁴ Pour une discussion du problème, voir avant tout G. Vlastos, « The Individual as Object of Love in Plato », in *Platonic Studies*, Princeton, 1981, p. 3-42, qui défie Platon de produire une définition de l'amour attentive à autrui et l'accuse donc de promouvoir un amour indifférent à la personnalité et, plus grave selon lui, une forme parfaitement égoïste d'amour. Voir ensuite les réserves légitimes de T. Penner, et C. Rowe, *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, à propos du caractère non moral de cet égoïsme primordial.

relation amoureuse¹³⁵. Codros montre par sa mort qu'on peut désirer faire preuve de sa τιμή pour un bien qui ne relève pas d'une relation amoureuse, mais du souci politique de gagner la guerre. En d'autres termes, ce dernier exemple montre qu'ἔρως n'est pas là où Phèdre pense qu'il se trouve, c'est-à-dire dans une relation réciproque dont les modèles tragiques sont Alceste ou Achille. Ἐρως est avant tout un *désir* égoïste d'immortalité, et non pas une puissance qui fait du soi l'obligé de l'autre.

Cette « réfutation » du discours de Phèdre par Diotime permet deux conclusions. D'une part, Phèdre ne se trompe pas lorsqu'il fait d'ἔρως le fondement de l'axiologie morale ; mais il a tort en faisant de la φιλοτιμία la forme la plus pure et la plus aboutie d'ἔρως : elle n'en est qu'une manifestation dégradée. D'autre part, cette réduction de la φιλοτιμία à une *espèce* d'ἔρως permet aussi d'en dessiner la critique. La recherche des honneurs, l'acharnement à laisser une mémoire pérenne (plutôt qu'immortelle) est d'autant plus irrationnelle (ἄλογος) qu'elle méconnaît son fondement : en croyant faire preuve d'αἰδώς, de réserve et d'abandon de soi, un héros comme Achille ne fait que réaffirmer la puissance universelle du désir d'immortalité, dont la spécification est quant à elle blâmable. Car pour Diotime, Achille ne fait pas le choix du sacrifice, mais le mauvais choix de croire que l'immortalité est atteinte en acquérant une « gloire impérissable » (κλέος ἄφθιτον). Le philotime croit que l'immortalité qu'il poursuit est celle d'une identité personnelle dont l'excellence s'est inscrite à un certain moment dans le temps, et qui est perpétuée par la mémoire collective. Le philosophe lui sait que l'immortalité qu'il poursuit n'est pas celle de la permanence d'une identité, mais de l'activité vitale à laquelle son âme participe.

Suivant le *Banquet*, la φιλοτιμία ne saurait donc constituer une exception aux règles qui régissent tout désir. La φιλοτιμία n'est donc pas non-naturelle, elle est simplement un désir non-rationnel, qui prend la pérennité du nom dans la mémoire collective pour de l'immortalité. Cette dépendance de la φιλοτιμία aux valeurs héroïques que Phèdre exalte dans son discours inaugural se trouve ainsi relativisée : le philotime a une intelligence du monde qui ne lui permet pas de s'affranchir d'une image de la mort comme *oubli* par la collectivité, rivant à son insu son âme au corps qu'elle habite.

¹³⁵ Comme le remarque bien A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 27 : « Their motive [Alcectis and Achilles] would seem to be eros in the wide sense (desire to possess the good for ever), of which eros in the narrow sense (love of Admetus or Patroclus) is incidental ; it confirms this that they are joined by Codrus, who died not for a loved one, but to hand his kingdom to his children. »

2.3.2 Le philotime : un ami du corps : Le Phédon

De nombreux passages des dialogues font de la φιλοτιμία, la recherche des honneurs, une forme plus raffinée, mais fondamentalement identique à la recherche du plaisir corporel. Dans le *Gorgias*, on a vu à quel point la φιλοτιμία de Calliclès était proche d'une forme d'hédonisme débridé ; et quand bien même Calliclès le rejetterait, il n'en demeure pas moins que c'est sur cette identification entre la φιλοτιμία et la recherche de tous les plaisirs que Socrate procède à sa réfutation¹³⁶. Dans le *Ménon*, Socrate compte parmi les « biens » les marques d'honneurs juste après le désir de richesses, allant jusqu'à réduire avec l'accord de Ménon la vertu à la capacité de se procurer l'or et l'argent, comme si l'honneur suivait ou cachait ce genre de désir¹³⁷. Mais c'est surtout le *Phédon* qui confirme cette hypothèse, selon laquelle, d'un certain point de vue, toute recherche d'honneur est de même nature que la recherche des richesses.

Lorsqu'il s'agit de différencier le désir du philosophe du désir qui dans la *République* caractérise le θυμός, à savoir le désir d'honneur (τιμή) ou φιλοτιμία, concomitant avec le désir de victoire (φιλονικία), le *Phédon* ne laisse guère de doute : le philosophe est aussi éloigné de l'ami des honneurs que du glouton et de l'ami du profit. Vu de la hauteur du philosophe, le philotime est identique à l'ami de l'argent ; le fait qu'il paraisse plus raffiné dans son désir n'est en réalité qu'un effet d'optique. Le *Phédon* différencie le philotime de l'ami de l'argent pour mieux faire apparaître l'inconsistance de cette distinction relativement à leur attachement commun au corps, et à leur éloignement commun de la philosophie. La τιμή, qui conservait dans le *Banquet* une certaine dignité relativement aux désirs et plaisirs du corps est ainsi ravalée au rang d'objet vénal.

Pour cerner la nature du désir du philosophe, Socrate le distingue d'abord de celui de l'ami du corps en général (64c). De même que le philosophe ne se soucie pas des plaisirs de la nourriture et de la boisson et des plaisirs érotiques, de même il ne soucie pas d'autres types de plaisirs, que Socrate se garde de regrouper en un genre particulier, mais néanmoins qu'il rassemble autour du nom commun de « soins du corps ».

¹³⁶ *Supra*, chap. III, 2.2.

¹³⁷ *Ménon*, 78c-d : « - Or ce que tu appelles « biens », ce sont, par exemple, la santé et la richesse, n'est-ce pas ? - Je veux aussi parler de la possession d'or et d'argent, des honneurs obtenus dans sa cité, ainsi que des charges de commandement. - Mais quand tu parles de biens, n'entends-tu rien d'autre que ce genre de biens ? - Rien d'autre, au contraire, c'est de tout ce genre de biens que je parle. - Soit, Donc, la vertu consiste à se procurer de l'or et de l'argent, d'après ce que dit Ménon, hôte héréditaire du Grand Roi par son père. ».

« SOCRATE : - Penses-tu que ce soit évidemment le propre d'un philosophe de se préoccuper (ἐσπουδακέναι) de ce qu'on appelle des plaisirs, dans le genre de ceux-ci, par exemple ceux du manger et du boire ? SIMMIAS : -Point du tout, Socrate ! dit Simmias SOCRATE : - Et ceux de l'amour ? SIMMIAS : - En aucune façon ! SOCRATE : - Et tous les autres soins que l'on donne au corps (τὰς περὶ τὸ σῶμα θεραπείας) ? Crois-tu qu'un homme de ce genre leur accorde quelque valeur (ἐντίμους) ? Par exemple, acheter des manteaux et des chaussures qui soient distingués (διαφερόντων), ou des accessoires visant à embellir le corps, crois-tu qu'il y accorde quelque valeur ? ou au contraire aucune (τιμᾶν δοκεῖ σοι ἢ ἀτιμάζειν), pour autant du moins qu'il n'est pas absolument obligé d'y prendre sa part ? SIMMIAS : - Pour moi, je crois qu'il n'y accorde aucune valeur (ἀτιμάζειν), dit-il, en tout cas celui qui, vraiment est philosophe. »¹³⁸

Il y a dans ce passage une double gradation dans l'énumération des plaisirs et des désirs du non-philosophe. Tout d'abord, les désirs se complexifient. S'ils sont tous relatifs au corps, ils ne s'y rapportent pas de la même manière : Socrate procède du nécessaire au non-nécessaire, puisque nourriture et boisson constituent des besoins vitaux, tandis que les plaisirs de l'amour sont non-nécessaires. Deuxièmement, les désirs sont de plus en plus intellectualisés. Au verbe ἐσπουδακέναι répond un polyptote construit sur τιμάω, et la nuance entre ces deux verbes est importante : alors que le premier désigne un effort momentané et indissociable de son objet, le second renvoie à l'adhésion continue de l'individu à un système de valeurs. Cette adhésion se traduit par l'établissement d'une véritable « manière de vivre » ou plus simplement un régime de vie où tous les soins convergent vers le corps. Le verbe « τιμάω » qui caractérise en un mot la fonction du θυμός dans la *République*, apparaît ici simplement comme une forme plus intellectualisée, mais fondamentalement de même nature qu'un désir qui a le corps pour principe, critère et fin. Se parer d'un manteau, de belles chaussures, ou d'autres fards, c'est faire de son corps le moyen d'acquérir des plaisirs particuliers : la considération, l'honneur, les charges publiques, en un mot de susciter l'envie. Ainsi, du désir de nourriture et de boisson au vain désir de paraître tel ou tel, c'est toujours au corps que se ramènent ces désirs. Le philotime apparaît alors comme une variété de l'ami du corps :

« Bien. Tu tiens là, reprit Socrate, un signe de reconnaissance suffisant : si tu vois un homme se révolter (ἀγανακτοῦντα) quand il est sur le point de mourir, c'est qu'il n'était pas ami du savoir mais un quelconque ami du corps (τις φιλοσώματος) ; le même pouvant d'ailleurs être aussi, si cela se trouve, ami de l'argent, ami des honneurs (καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος), soit des unes soit des autres, soit des deux à la fois (ἤτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρα). »¹³⁹

¹³⁸ *Phédon*, 64d2-e3.

¹³⁹ *Ibid.*, 68b8-c3.

Au philosophe qui ne s'indigne pas devant la mort s'oppose l'ami du corps dont la marque distinctive est la contestation tragique (ἀγανακτοῦντα). Ainsi, le φιλοχρήματος et le φιλότιμος sont tous deux des « amis du corps », au sens où ils négligent le soin de leur âme.

À partir de 81e, Socrate revient sur la différence entre le philosophe et les amis du corps, en se livrant à un petit bestiaire, comme souvent dans les dialogues pour décrire les structures psychiques¹⁴⁰. Après leur mort, les amis des corps « s'enchaînent à des corps dont le comportement est identique en tous points aux occupations qu'elles ont pu avoir leur vie durant ». Socrate mentionne alors trois classes d'animaux : des animaux dont le comportement évoque le vice et la licence, des animaux agressifs, et des animaux grégaires, dont l'homme.

On a pu voir dans cette classification métaphorique une évocation de la tripartition de l'âme : l'ami de l'argent est associé aux ânes et aux gloutons, le philotime aux loups, aux faucons et aux milans, tandis que ceux dont c'est la raison qui prédomine dans l'âme se réincarnent en abeilles, guêpes, fourmis ou encore en hommes¹⁴¹. Cependant, le texte n'étaye pas cette interprétation.

« Mais, reprit Socrate, même si on ne considère que ces gens-là, les plus heureux, ceux qui s'achemineront vers le lieu le meilleur, ne sont-ils pas ceux qui auront cultivé la vertu populaire et politique (οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες), celle qu'on appelle modération et aussi bien justice (ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην), vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence y aient part (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φίλο σοφίας τε καὶ νοῦ) ? »¹⁴²

Socrate distingue ainsi nettement les philosophes de ces « gens bien comme il faut », qu'on ne peut par conséquent rapprocher de ceux dont c'est la raison qui gouverne l'âme dans la *République* :

« Mais pour l'espèce des dieux, si l'on ne s'est pas occupé à philosopher et si l'on n'est pas parfaitement pur au moment du départ, il n'est pas permis d'arriver jusqu'à elle : ce n'est permis qu'à celui qui aime apprendre (τῷ φιλομαθεῖ). Voilà donc, Simmias et Cébès, mes très chers, pourquoi ceux qui philosophent droitement se tiennent à l'écart de tous les appétits du corps, sans exception, leur résistent et refusent de s'y abandonner. Concernant la perte de leurs biens ou la pauvreté, ils n'éprouvent autant dire aucune crainte, à la différence de la plupart des gens qui, eux, aiment l'argent (φιλοχρήματοι). Ils ne redoutent pas davantage l'absence d'honneurs et de célébrité

¹⁴⁰ Voir ainsi *République*, 588b-592b, et *Timée*, 91d-92c.

¹⁴¹ Ainsi M. Dixsaut dans sa traduction du *Phédon*, n.176 p. 355-356.

¹⁴² *Phédon*, 82a10-b3.

liée à une situation médiocre (οὐδὲ αὖ ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν μοχθηρίας δεδιότες), comme le font ceux qui aiment la puissance et les honneurs (ὥσπερ οἱ φιλαρχοὶ τε καὶ φιλότιμοι).»¹⁴³

On retrouve bien la triade des caractères que l'on trouve en *République* IX. Seulement, celui dont c'est la raison qui prédomine dans l'âme est le philosophe, et non un animal grégaire humain qui pratique les vertus populaires. Ainsi ce n'était pas trois groupes d'animaux que Socrate évoquait, mais plutôt un continuum de vivants dont le principe moteur est le désir corporel, et qu'on peut classer en vertu du degré de médiation de réalisation de ce désir. Il y a donc ceux qui se singularisent par leur appétit du corps sans honte et sans retenue, sans médiation, ceux qui s'y rapportent par l'intermédiaire du pouvoir (dont le tyran est la figure principale)¹⁴⁴, et ceux qui par soumission à un système politique donné, où l'obéissance aux valeurs communes est perçue comme une valeur en soi, donnent malgré eux crédit aux valeurs du corps. Les ânes, les loups, les abeilles, et jusqu'à l'homme forment pour Socrate un genre animal duquel seul le dieu se démarque. Au sein de ce genre, les amis de l'argent et les philotimes forment des espèces similaires ; le raffinement des derniers ne doit pas masquer l'origine des désirs qu'ils ont en commun avec les premiers, le corps.

2.3.3 *Le philotime et le timocrate dans la République*

La figure du philotime est omniprésente dans la *République*¹⁴⁵. Thrasymaque au livre I peut être considéré comme un ami des honneurs, et d'une certaine manière Glaucon en est aussi un exemple. Dès que la discussion porte sur le θυμός ou sur le sens de la τιμή, cette figure rejaillit comme une évidence, puisque le philotime est le caractère de l'individu dont l'âme est dirigée par la fonction intermédiaire. Il ne faut pourtant pas confondre le philotime avec le timocrate ; le premier n'exhibe que l'activité de valorisation, le second inscrit cette activité au sein d'un système de valeurs politiques déterminées¹⁴⁶. Le

¹⁴³ *Ibid.*, 82b10-c7.

¹⁴⁴ On trouve bien le participe τετιμηκότας en 82a4 pour décrire ceux qui *estiment* la tyrannie, l'injustice, le vol ; mais la mention du tyran est un indice supplémentaire pour ne pas faire des loups, des faucons et des milans des métaphores du philotime ; dans la *République*, ils constituent le début et la fin du catalogue des caractères dégénérés.

¹⁴⁵ On compte 23 occurrences de φιλότιμος et φιλοτιμία dans la *République*, soit presque la moitié des occurrences de ces deux termes dans tous les dialogues.

¹⁴⁶ *République*, 550a4-b7 : « Alors, le jeune homme qui entend et qui voit tout cela, et qui encore une fois entend les paroles de son père, et voit ce à quoi il est occupé en le comparant aux autres, est tiraillé des deux côtés : du côté de son père qui alimente et fait croître la fonction rationnelle dans son âme, du côté des autres qui alimentent la fonction désirante et la fonction ardente (τὸ θυμοειδές), et, parce qu'il n'est pas mauvais par nature, mais qu'il a abusé de mauvaises fréquentations, tiraillé entre les deux

premier cependant donne naturellement naissance au second.

En premier lieu, la critique que Socrate déploie contre la φιλοτιμία dans la *République* est identique à celle qui était menée dans le *Banquet* et dans le *Phédon*. Le philotime demeure un ami du corps, et l'estime qu'il porte à la valeur de « l'honneur » et à la reconnaissance publique est le signe d'un désir presque réductible à un désir d'argent.

Dès le livre I de la *République*, la notion de τιμή désigne une forme de « rémunération » (μισθός) d'une tâche proportionnelle à la valeur qu'on lui donne. Socrate évoque ainsi l'argent et les honneurs publics pour les gouvernants en 345a3-6. La τιμή est donc d'emblée réduite à être une forme de « salaire », de « rançon » même, et est par conséquent perçue comme la cristallisation d'une valeur d'échange¹⁴⁷. Ainsi la τιμή désigne-t-elle en 390e9 la rançon Priam offre à Achille en échange de la dépouille de son fils, et est clairement associé aux « présents » (δῶρα) qu'Agamemnon lui offre pour calmer sa colère, faisant d'Achille un « ami de l'argent » (φιλοχρήματον, 390e8) que masque un philotime.

La τιμή devient donc un véritable objet de désir, qui nourrit et se nourrit d'un désir d'argent. L'analyse de la timocratie au livre VIII témoigne de la fragilité de l'autonomie de la τιμή face au pouvoir corrompateur de l'argent. La timocratie est définie comme l'institutionnalisation de la φιλοτιμία (547b7) : la τιμή devient ainsi le principe de gouvernement, et aussi sa fin. Or ce principe est d'emblée instable et tributaire des fluctuations de la reconnaissance de la valeur des gouvernants, et sa fin dégénère toujours, biaisée par la puissance de la πλεονεξία. Ainsi, l'individu qui recherche la reconnaissance et les honneurs finit-il par « estimer » les moyens de parvenir à se faire estimer : la ruse et les guerres (548a6), mais aussi les richesses (548b4-549b9). La description que Socrate donne du timocrate au livre VIII ne laisse guère de doute sur sa cupidité latente, qui ne fait que croître à mesure qu'il avance en âge :

« De tels hommes, repris-je, seront avides de richesses (ἐπιθυμηταί... χρημάτων οἱ τοιοῦτοι ἔσονται), à l'instar de ceux des constitutions oligarchiques. Ils développeront une adoration passionnée pour l'or et l'argent (καὶ τιμώντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον), encore qu'il s'agisse d'une adoration occulte, puisqu'ils posséderont des coûtes et des trésors cachés personnels, où ils les garderont secrètement ; ils auront également des maisons, dont l'enceinte leur servira de

extrêmes il se porte vers la position intermédiaire, et confie en lui-même le pouvoir à la fonction intermédiaire, qui aime la victoire, et qui est ardente (καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ), et devient ainsi un homme arrogant et ami des honneurs (καὶ ἐγένετο ὑψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνὴρ.) ».

¹⁴⁷ On trouve ce sens objectif neutre de τιμή un peu plus loin au livre II, 371e4, mais aussi au livre IX, 568c8-d1 à propos du tyran dont on ne sait pas s'il est estimé parce qu'il est riche ou s'il est riche parce qu'il est honoré, contrairement à l'oligarchie où c'est la valeur des biens (τιμήμα) qui constitue clairement le critère de choix des gouvernants (553a1-2).

retranchement à la manière de niches privées au sein desquelles ils consentiront à des dépenses extravagantes pour leurs femmes et la foule qu'ils choisiront. – Très juste, dit-il. – Ils seront donc avares de leurs richesses, parce qu'ils les vénèrent et les possèdent en secret (ἄτε τιμῶντες καὶ οὐ φανερώς κτώμενοι), tout en se montrant prodigues des richesses des autres, qu'ils convoitent. Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs et cherchent à échapper à leur père (ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες), parce qu'ils ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion, et cela en raison d'une part de leur négligence de la Muse véritable, la Muse qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie, et d'autre part de la priorité qu'ils ont accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique. »¹⁴⁸

L'argent clive ainsi la τιμή homérique en deux versants : ou bien on recherche la τιμή pour posséder davantage de richesses, ou bien on fait montre de l'étendue de sa richesse pour s'attirer la reconnaissance de ses pairs. En un mot, la τιμή est gangrenée par l'argent parce qu'il détermine ce qui a de la valeur. Platon vise certainement ici le système athénien qui, pour financer l'État, encourageait les particuliers à procéder à des dons en échange d'honneurs publics, ce qui revenait à honorer les donateurs pour leur richesse. Le θυμός est concurrencé dans son activité de valorisation par le pouvoir de l'argent à attribuer aux objets, aux personnes et aux activités une valeur d'échange qui occulte ainsi leur valeur d'usage, à savoir leur utilité et leur vertu, pour l'individu et pour la cité. De par sa ressemblance avec l'aristocratie, la timocratie ne fait pas seulement la transition avec l'oligarchie, mais est aussi le masque de toutes les constitutions où l'argent constitue le vecteur de toutes les valeurs.

Cependant, et c'est une différence notable de ton entre le *Phédon* et la *République*, le philotime n'est pas seulement un homme potentiellement cupide. Socrate fait bien de la φιλοτιμία quelque chose en propre qui définit la timocratie, et prévient en ce sens contre une réduction trop rapide de la fonction de valorisation du θυμός pour la cohésion de la cité. Socrate insiste en effet à plusieurs reprises sur le mépris affiché par les philotimes à l'égard des richesses et des comportements vénaux. Tout d'abord, le timocrate cantonne la vénération qu'il a pour l'argent à l'espace privé. Ainsi, à la différence de l'oligarque qui force son θυμός à estimer l'argent de manière exclusive¹⁴⁹, le timocrate fait de la τιμή et de la victoire les valeurs qui ordonnent toutes les autres. Il y a bien une ambiguïté de l'attitude du philotime envers l'argent : tout en vénérant l'argent comme valeur en soi, il se force à ne l'estimer que pour la reconnaissance publique qu'elle procure, le forçant pour ainsi dire à la générosité. Au livre IX, Socrate déclare à propos du

¹⁴⁸ *Ibid.*, 548a5-c2.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 553b7-d9.

philotime :

« Ne considère-t-il pas le plaisir provenant des richesses (τὴν μὲν ἀπὸ τῶν χρημάτων ἡδονήν) comme un plaisir vulgaire (φορτικὴν τινά), et le plaisir engendré par le savoir comme un plaisir vaporeux et frivole (καπνὸν καὶ φλυαρίαν), puisque le savoir n'apporte pas l'honneur (ὅτι μὴ μάθημα τιμὴν φέρει) ? »¹⁵⁰

La *République* semble ainsi revenir sur ce que le *Phédon* condamnait purement et simplement comme un désir de richesses hypocrite. La τιμή constitue pour le philotime le critère exclusif de toutes les valeurs, et donne également sa valeur à l'argent, comme le montre la différence d'attitude entre le timocrate et l'oligarque en temps de guerre :

« Et par surcroît, cet homme parcimonieux fera un bien médiocre adversaire s'il s'agit dans la cité de rechercher entre particuliers ou bien une victoire, ou bien une part d'honneur pour les choses qui se méritent (τινος νίκης ἢ ἄλλης φιλοτιμίας τῶν καλῶν). Lui ne consent aucunement à dépenser de l'argent pour acquérir une réputation honorable (εὐδοξίας), ni pour aucun des concours de ce genre. Il craint de réveiller des désirs de dépenser et de les appeler à son secours dans le combat pour la victoire : fidèle à la manière oligarchique, il n'engage qu'une petite partie de ses forces dans le combat, de sorte qu'il se retrouve le plus souvent en position de vaincu, mais il demeure riche. »¹⁵¹

Il apparaît ainsi que la τιμή n'est pas réifiable : elle est un rapport qui structure les relations sociales, tandis que la φιλοτιμία est le moteur qui détermine la place de chacun dans la cité. Si la τιμή est intimement liée au salaire et peut conduire le philotime à devenir un véritable ami de l'argent, elle désigne d'abord la valeur d'une chose, d'une personne, d'une activité, dans un système commun : celui de la maison et de la famille, des amis, de la cité.

Rechercher la reconnaissance implique donc d'abord la reconnaissance de la valeur réelle d'une chose, d'une personne, ou d'une activité. Un des moyens de la reconnaître est de se fier à l'état de fait qui attribue à certaines autorités une τιμή à laquelle il convient de se soumettre. C'est ainsi que la φιλοτιμία produit spontanément une hiérarchie sociale descendante :

« Quant à ceux qui recherchent les honneurs (φιλοτίμους), à mon avis, tu peux observer que s'ils

¹⁵⁰ *Ibid.*, 581d5-8.

¹⁵¹ *Ibid.*, 554e7-555a6.

ne parviennent pas (μη...δύνωνται) à devenir stratèges, ils deviennent les chefs d'un tiers de tribu, et que lorsqu'ils n'arrivent pas à se faire honorer par des gens importants et respectables (κἂν μὴ ὑπὸ μείζονων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι), ils se contentent d'être honorés par des gens de moindre importance, et plus ordinaires (ὑπὸ μικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν), puisqu'ils se montrent avides de l'honneur en général (ὡς ὄλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες). »¹⁵²

La φιλοτιμία, cette force qui cherche à acquérir le maximum de τιμή, doit ainsi spontanément pour être satisfaite, développer chez l'individu des tendances philanthropiques et généreuses, la τιμή devenant d'autant plus désirable qu'elle est toujours déjà liée à un jugement qui consacre la valeur de certaines personnes. On touche ici au trait distinctif de la φιλοτιμία qui pour A. Hobbs définit entièrement les fonctions du θυμός :

« L'essence du θυμός humain consiste en un besoin de croire que l'on compte pour quelque chose, et ce besoin comprend une tendance à former une image idéale de soi, conforme à ce qu'on pense être bon et digne. »¹⁵³

La définition proposée par l'auteur est juste en ce qu'elle fait du θυμός une activité intermédiaire : à la fois conative et cognitive. Par ailleurs, cette définition a le mérite d'aborder la question difficile de la modalité épistémologique de « représentation » que l'individu se fait de lui-même : il s'agit selon l'auteur d'une image, et plus précisément d'un « modèle » (*role-model*) dont les caractéristiques dépendent des traditions, coutumes et éducation d'une société donnée. Enfin, cette définition lie de manière intrinsèque l'opération de *valorisation* de certains objets et ce qui apparaît comme une donnée de la psychologie humaine, un désir de *distinction* et d'*affirmation de soi*. Pour Platon, le θυμός trouve dans la φιλοτιμία son activité naturelle, puisque l'acte d'estimer lui-même se porte naturellement vers ce qui est estimé par autrui pour donner consistance à cette « image idéale de soi ». Compter pour quelque chose nécessite la

¹⁵² *Ibid.*, 475a9-b3.

¹⁵³ A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 30 : « I wish to claim that the essence of the human *thumos* is the need to believe that one counts for something, and that central to this need will be a tendency to form an ideal image of oneself in accordance with one's conception of the fine and noble. »? De nombreux commentateurs ont touché juste dans leur définition du θυμός, sans pour autant atteindre la clarté de la définition d'A. Hobbs. F. M. Cornford par exemple (« Psychology and social Structure in the *Republic* », *loc. cit.*) définit le θυμός par son aspiration au « Self-respect » (p. 264) réduisant ainsi le versant opératif de la τιμή (l'acte d'estimer) au versant objectif (la τιμή comme objet de désir) ; de même, J. Cooper relie toutes les émotions du θυμός autour des deux termes centraux de la φιλοτιμία et de la φιλονικία (sans toutefois faire de la τιμή le genre commun des deux termes). J. Frère dans son *Ardeur et Colère*, *op. cit.* ne risque jamais de définition de l'activité du θυμός, en se contentant de souligner son ambivalence entre une activité pro-rationnelle (l'ardeur), et une activité plus passionnelle (la colère), laissant dans l'ombre la relation avec la τιμή. Enfin, R. Kamtekar, « Imperfect virtue », *loc. cit.*, p. 331-334, distingue très clairement l'activité de valorisation du désir d'être estimé tout en les reliant par un souci commun : celui de l'image de soi.

reconnaissance d'autrui, et cette dernière n'est atteinte qu'en excellant dans les valeurs qu'autrui consacre. L'effort de Socrate dans la *République* consiste à faire se superposer le mécanisme classique de l'honneur rendu et les valeurs communautaires fondées sur l'utilité réelle de chaque citoyen pour la cité. L'honneur est sauf, pourrait-on dire, pour Glaucon qui ne renonce pas facilement à cette idéologie de l'honneur et voudrait voir l'utilité et l'honneur aller de pair chez un même individu¹⁵⁴. Un long passage du livre V, de 468a à 469b, énumère en effet les différents types d'honneurs qu'il faut accorder à l'homme valeureux : couronnement du combattant illustre ; reconnaissance publique en lui accordant la préséance concernant les mariages ; mention du nom du combattant dans les sacrifices ; privilèges lors des repas ; sacralisation lors de leur mort, etc. Une fois encore, Socrate cite Homère, puis Hésiode pour mieux désamorcer l'idéologie sous-jacente, en instituant un système de récompense pour les citoyens valeureux.

En conclusion, on peut dire que l'analyse de la φιλοτιμία dans la *République* révèle la nature de la fonction du θυμός dans l'âme. On retient généralement du philotime qu'il est la première figure qui mène aux caractères démesurés, l'amorce de la πλεονεξία dans l'âme individuelle. Mais la φιλοτιμία est aussi un désir de reconnaissance qui paradoxalement pousse l'individu à s'impliquer davantage dans les valeurs auxquelles il croit. À travers la figure du philotime, Platon dessine ainsi son anthropologie politique en insistant sur le nécessaire relativisme socio-historique des valeurs. Mais il dégage aussi une donnée psychologique essentielle à une réforme politique de l'âme individuelle : si le θυμός est cette activité indéterminée qui peut donner de la valeur à toutes choses, il est alors nécessaire de réorganiser en amont tout un système de valeurs, sans nécessairement oublier la puissance de la φιλοτιμία comme moyen d'émulation et d'éducation. C'est en conservant ainsi la notion de τιμή homérique et en conservant certains des mécanismes institutionnels qui amènent les individus à s'impliquer davantage dans les valeurs de la cité, que le θυμός peut devenir un véritable *auxiliaire* de la raison, et un facteur essentiel de motivation dans l'acquisition de la vertu.

¹⁵⁴ Par exemple en 599b8, Glaucon évoque l'hypothèse, pourtant rejetée au livre X, d'un poète qui allierait honneur et utilité, en délaissant les imitations pour faire œuvre de connaissance.

3. Conclusion.

L'action de valorisation est donc décrite par trois termes chez Platon : le θυμός, qui est la fonction de valorisation, la τιμή qui en est l'objet, et la προθυμία qui désigne la mise en œuvre dans l'action des valeurs auxquelles l'individu croit et pour lesquelles il s'engage. Le θυμός est donc une faculté de pâtir sous la forme d'émotions des valeurs consacrées par une communauté donnée, et une faculté de réagir selon ces mêmes valeurs. En tant qu'intermédiaire entre la raison et le désir, le θυμός relie ainsi un jugement (δόξα) dont l'origine peut être rationnelle ou non, et une disposition à agir selon ce jugement, éventuellement contre d'autres tendances qui s'y heurteraient.

Certes, le θυμός en tant que fonction ne possède pas l'autonomie conceptuelle qu'on peut accorder aux pôles désirant et rationnel. L'activité du θυμός est toujours comme prise en étau entre le jugement évaluatif de la raison et la force conative de la fonction désirante. En d'autres termes, le θυμός ne constitue jamais une force indépendante de la structure psychique de l'individu, contrairement à la raison qui semble pouvoir se purifier de toute activité corporelle après la mort (*Phédon*), et au désir qui est la conséquence nécessaire de l'incarnation de toute âme dans un corps. On a vu à cet égard que l'utilisation du concept contemporain d'émotion risquait d'empêcher la compréhension de la fonction du θυμός dans les dialogues. Car il ne s'agit pas de savoir si telle émotion est « rationnelle » ou non, ou si telle émotion est réductible à un affect ou non, mais de faire du θυμός un véritable instrument de médiation entre le jugement rationnel et l'action elle-même. Il reste toujours un fond irrationnel dans l'action et ce d'autant plus qu'elle est guidée par la fonction désirante ; c'est cette forme d'irrationalité que le θυμός vise à réduire.

Le θυμός constitue donc une réserve d'énergie ambivalente. Sans la tutelle de la raison, le θυμός déploie nécessairement son activité dans un système de valeurs que l'individu ne questionne jamais, auquel il se contente d'adhérer ; au pire, le θυμός fait de l'individu une machine désirante portant son estime là où les autres l'appliquent, un philotime dont la raison d'être, son caractère et ses valeurs sont entièrement hétéronomes. Mais la critique de la φιλοτιμία révèle en creux la puissance d'un moteur de l'action que Platon tente de dégager de son enracinement idéologique : c'est en réformant la τιμή homérique que l'on pourra aussi, de manière spontanée, amener les individus à réaliser ce qu'ils estiment, par un jeu d'émulation réciproque.

S'agit-il vraiment d'un démenti de l'intellectualisme socratique, et ce qui ressemble à un retour à un modèle

de diffusion de la norme politique proche de celui que Protagoras exposait dans son mythe et dans son discours suivi ? On voit bien que la rupture n'est qu'apparente. Il ne s'agit pas en effet de démentir le rôle de la connaissance et de s'en remettre à l'efficacité immanente de tout système normatif. On l'a vu avec la figure du philotime, il y a un risque inhérent à faire confiance au θυμός pour engager l'individu à la vertu, c'est celui de l'appât du gain qui dilue jusqu'au pouvoir du regard d'autrui dans l'établissement et la fixation des valeurs communes. Il faut donc faire usage du θυμός d'une certaine manière seulement, en prenant soin d'une part de dégager ce à quoi il est traditionnellement attaché et associé (l'honneur, le courage), tout en conservant son énergie dans l'action.

Chapitre VI : Le θυμός, l'âme et le corps.

Les précédents chapitres ont montré que le θυμός est doublement intermédiaire : il fonctionne comme une interface entre le « moi » et « autrui » dans la perception subjective de l'action, et il est objectivement la fonction psychique qui médiatise les activités des fonctions rationnelle et désirante. Il reste à expliquer de quelle manière cette fonction psychologique réussit à avoir des effets réels sur les corps en tant qu'ils sont animés. La question se pose dans la mesure où le θυμός joue le rôle d'intermédiaire entre les prescriptions de la raison et une série d'actions ou de passions qui engagent l'âme en tant qu'elle est incarnée, susceptible de pâtir de son corps mais aussi d'agir sur lui. Le problème de l'articulation entre la psychologie et la physiologie est délicat dans les Dialogues de Platon, qu'il s'agisse de la formation des corps, ou de la manière dont une âme vient l'habiter et le quitte, ou enfin de la nature de leur interaction. Or la notion de θυμός constitue une porte d'entrée intéressante sur cette question pour deux raisons. La première est d'ordre historique : en reprenant dans sa psychologie une notion homérique, Platon hérite de tout un arrière-plan psychophysiologique qu'il utilise et qu'il critique. On retracera donc dans une première section les principales caractéristiques de cette psychophysiologie d'Homère à Platon. La seconde est d'ordre philosophique et sera développée dans la seconde section de ce chapitre : si le θυμός est le siège d'affects uniquement psychologiques, il n'en demeure pas moins qu'il est lié au corps, par exemple en suscitant dans le corps des affects qui correspondent aux affects psychologiques ; ainsi, c'est par le θυμός plus que par toute autre fonction que l'individu perçoit son corps comme animé, et son âme comme incarnée. Le θυμός est à ce titre un intermédiaire en un troisième sens : il est l'interface entre l'âme en tant qu'elle constitue une réalité séparée du corps et le corps animé.

1. La dimension psychophysiologique du θυμός avant Platon.

Dans tous les dialogues de Platon, « θυμός » désigne ou bien une affection de l'âme, ou bien une de ses fonctions. Plus précisément, le θυμός renvoie à une dimension de l'âme *incarnée*. Son mécanisme peut donc à la limite relever de la psychophysiologie, comme c'est le cas dans le *Timée*, où le θυμός est lié au cœur (καρδία) ; mais à aucun moment le θυμός ne semble pouvoir renvoyer chez Platon à un élément matériel, à

un organe, ou à quelque autre partie du corps. En faisant du θυμός un élément de l'âme exclusivement, Platon s'oppose donc à la conception épique du θυμός selon laquelle il est lui-même une espèce de corps, et radicalise les traditions médicale et pythagoricienne qui se sont interrogées sur ses fonctions psychophysiologiques.

1.1. Le θυμός comme énergie vitale dans l'épopée.

R.B. Onians¹ propose de comprendre le terme « θυμός » chez Homère à travers un modèle naturaliste, suivant en cela les interprétations de J. Böhme². À cette conception se range J. Redfield d'une manière plus radicale encore³. L'interprétation naturaliste des fonctions psychiques est physicaliste en un sens précis : toutes les actions du « moi » se révèlent à travers l'intensité de ce qui est senti et ressenti dans certaines parties du corps. Cependant, ce naturalisme n'est pas contradictoire avec une forme de conventionnalisme : la localisation et la dénomination d'une émotion par exemple sont façonnées par des catégories culturelles et linguistiques. Cette perspective interprétative a l'avantage d'unifier l'ontologie homérique : si tout est physique, même la pensée, alors c'est une physiologie qui permet de tracer une ligne continue à travers tous les phénomènes, de la palpitation du cœur à l'intellection d'un signe par l'intellect (νοός). En second lieu, cette position permet de lever partiellement les difficultés relatives à la localisation du θυμός. En effet, ne présupposant pas la pertinence du couple « organe-fonction », la lecture naturaliste permet de rendre compte du θυμός à l'aide du concept de « force ». Le θυμός se présente plutôt comme une énergie et une tension physique qu'un organe particulier. Le θυμός serait une tension entre deux formes de « forces » vitales : celle, physique, de l'élan et de l'effort, et l'autre de la sensibilité, qu'elle soit proprement émotive ou bien intellectuelle⁴.

¹ R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, op. cit. p. 39-40.

² J. Böhme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Berlin, Teubner, 1929, p. 20-23.

³ J. Redfield, « Le Sentiment homérique du moi », *Le Genre Humain*, 12, 1985, p. 93-111, voir en particulier p. 96-101.

⁴ R. B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, op. cit., p. 31 : « On peut expliquer cela par l'unité primitive de l'esprit dans lequel la perception ou la cognition est associée à, ou immédiatement suivie par, une émotion et une tendance à agir, qui varient en genre et en degré selon la nature de l'objet. »

1.1.1 Le souffle vital.

Le θυμός est étymologiquement lié au mouvement de la vapeur et de la fumée. Il n'y a qu'un pas pour en faire l'équivalent d'un souffle volatile et fluide. Chez Homère, on emploie θυμός généralement dans un syntagme formulaire, qu'on traduit par « enlever le souffle », « ravir le souffle » :

Il., IV, 529 : « Il le frappe en plein milieu du ventre (γαστέρα τύψε μέσην) et lui ravit le souffle (ἐκ δ' αἶνυτο θυμόν). »⁵

Une blessure au ventre, dans la poitrine, produit la raréfaction du θυμός. C'est une vapeur qui circule dans les poumons. Le θυμός est donc lié au mouvement respiratoire, inspiration et expiration :

Od. V, 495 : « Mais il reprit haleine (ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἔμπνυτο) et rassembla son souffle (καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη). »

D'autre part, le θυμός est lié à la καρδίη dont la fonction physiologique de régulation respiratoire est bien attestée⁶. La fréquence de l'association entre le souffle et le θυμός conduit à en faire la matière de la respiration. Aussi le θυμός est selon la majorité des commentateurs soutenu par le diaphragme⁷. Mais qu'il soit inspiré ou expiré ne fait pourtant pas du θυμός une vapeur cantonnée dans les seuls « poumons » (que certains ont proposé comme traduction de « φρένες »). Il se diffuse au contraire dans tout le corps, et le tient précisément « en haleine ». Si le θυμός n'est localisable que difficilement, c'est qu'il n'est pas conçu comme un « organe » mais bien comme une substance fluide ou vaporeuse⁸.

⁵ Les expressions pour « ravir la vie ou le souffle » les plus fréquentes dans l'épopée sont : ἐξάινυμαι θυμόν *Il.* IV, 531 ; V, 155 ; V, 848 ; XX, 459 ; le vers formulaire : ἀπὸ οὐ ἐκ θυμόν ἐλοιτο οὐ ἐληται, *Il.* V, 317 ; V, 346 ; V, 673 ; V, 691 ; X, 506 ; XII, 150 ; XVI, 655 ; XXI, 112 ; XXII, 68 ; *Od.* XVII, 236 ; et l'expression θυμόν ἀπηύρα en *Il.* VI, 17 ; X, 495 ; XVI, 828 ; XVII, 236 ; XX, 290 ; XXI, 179 ; *Od.* XI, 203.

⁶ A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.*, p. 59 « Le terme καρδίη est l'appellation appropriée du muscle cardiaque. Dans le domaine des activités psychiques, Homère lui attribue une faculté particulière, qui est en relation avec les pulsations qui animent cet organe. Il considère en effet que toute émotion qui provoque une accélération désordonnée des battements du cœur, affecte douloureusement la καρδίη qui exprime par cette violente agitation, soit son affolement face au danger, soit son indignation devant un acte répréhensible, et qui tend à rétablir, dans les plus brefs délais, une activité normale et régulière ». Pour une analyse approfondie de toutes les occurrences qui associe θυμός à la respiration on se reportera aux p. 34-42, où Cheyns conclut que si on ne peut en aucun cas assimiler avec certitude θυμός avec l'air inspiré ou expiré, il est du moins responsable de la fonction respiratoire.

⁷ *Il.* VI, 522 ; XIII, 653 ; XX, 403 ; XVI, 468 ; III, 292 ; surtout V, 696. Voir *Od.* XXII, 86 et 388.

⁸ R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, *op. cit.*, p. 65-67.

Le θυμός est d'abord et avant tout un principe vital et énergique ; c'est pourquoi on doit moins tenter d'apparenter le θυμός à une substance que de s'intéresser à sa fonction dynamique. Dans le contexte de la mort imminente du héros, ce sont toujours les affections du θυμός qui sont décrites: la manière dont on l'expire, dont sa circulation est arrêtée comme dans le cas de la suffocation. On perd son θυμός et non ses φρένες ou son νόος. Or, Homère recourt parfois à une périphrase pour signifier la mort : ou bien la ψυχή s'envole, ou bien le θυμός est altéré, puis perdu. Alors que le terme « ψυχή » est privilégié pour décrire une âme précisément sans vie parce que sans soutien dynamique, le fait de « perdre son θυμός » marque davantage le processus par lequel la vie abandonne progressivement le héros, après avoir subi les symptômes avant-coureurs de la mort⁹.

Il. V, 696-698 : « Son âme l'abandonne (τὸν δ' ἔλιπε ψυχή) ; un brouillard voile ses yeux (κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς). Puis il reprend haleine (αὐτίς δ' ἐπνύθη) ; le souffle de Borée vient sur lui, l'enveloppe (περὶ δὲ πνοιή Βορέαο / ζώργει) et ranime son souffle saccadé (ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν). »

Dans cet exemple, la valeur sémantique des allitérations ne fait aucun doute sur la nature du θυμός : c'est bien un souffle qui « tient » ensemble les deux pôles que sont la ψυχή et les ὀφθαλμοί¹⁰, à la manière d'un liant suggéré par le polyptote πνέω (ἐπνύθη ; πνοιή ; ἐπιπνείουσα). Suite à une blessure, la respiration continue devient entrecoupée, saccadée, ce qui est suggéré par l'allitération en -κ / -χ (κέχυτ' ἀχλύς ; κακῶς κεκαφηότα).

Le θυμός dans l'épopée est donc essentiellement un principe vital, qui met le corps en tension, animé d'un mouvement respiratoire qui le tient en vie. Il n'est donc pas étonnant qu'une grande partie des occurrences de θυμός dans l'épopée signifie le souffle, ou, par effet métonymique, la « vie », puisque le souffle en est simplement la condition. Lorsqu'il s'agit de désigner un individu encore en vie dans le contexte guerrier de l'*Iliade*, ou dans les aventures de l'*Odyssée*, c'est le θυμός qui est évoqué, et non le σῶμα inanimé ou la ψυχή

⁹ Par exemple dans les syntagmes formulaires : ἀπὸ θυμόν δλέσσαι (*Il. I, 205 ; VIII, 90 ; VIII, 270 ; X, 452 ; XI, 443 ; XII, 250 ; XVI, 861 ; XVIII, 92 ; Od. XII, 350*) ; λίπτε (...) θυμός (*Il. IV, 470 ; XII, 386 ; XVI, 410 ; XVI, 743 ; XX, 406 ; Od. III, 455 ; XI, 221 ; XII, 414*).

¹⁰ Les yeux en effet signalent ici la faculté pour le héros de percevoir un corps consistant, et non une image ou un fantôme. Les yeux sont l'organe même de la réalité dans Homère.

qui ne « respire » déjà plus :

Il. VII, 129 : « Sa vie quittant ses membres (θυμὸν ἀπὸ μελεῶν δῦναι) s'en fût dans la demeure d'Hadès (δόμον Ἄιδος εἴσω). »

Ce vers évoque en effet un θυμός qui s'échappe des μελέα, qui les quitte comme pour un autre lieu. L'idée de déplacement est évidemment métaphorique, dans la mesure où le θυμός perd toute qualité dès qu'il est séparé des membres qu'il met en tension. Le départ du θυμός signifie aussi que le héros n'est plus représenté par son corps que par une métonymie surnaturelle.

1.1.2 L'esprit du sang.

Pourtant, l'identification du θυμός avec le souffle inspiré est douteuse du fait que le θυμός est présent dans tout le corps. Pour expliquer cette omniprésence, on a coutume de lier le θυμός au sang. Dans plusieurs passages de l'épopée, le θυμός apparaît effectivement indissoluble du sang : il est « l'esprit » du sang, au sens matériel de l'exhalaison, capable aussi bien de s'échauffer et de bouillir, se propageant jusque dans le visage, ou de se figer de peur ou de douleur. Le θυμός désignerait ainsi la partie volatile du sang :

Od. III, 455 : « Dans le flot du sang noir (τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἶμα ῥύη), l'esprit quitte ses os (λίπε δ' ὀστέα θυμός). »

Le θυμός semble suivre le flot du sang pour se déverser au dehors, laissant le corps à la sécheresse de ses os. L'élan vital implique en effet une forme d'« irrigation », transmettant aux membres et aux os la force nécessaire pour se mouvoir. Les fonctions du sang et celles du θυμός sont donc en étroite relation, notamment dans les phénomènes d'affaiblissement et de renforcement du corps.

De fait, le θυμός semble se reformer après la consommation d'un repas ou d'une boisson. Être rassasié ne signifie rien de plus qu'avoir « rempli » son θυμός, l'avoir alimenté. Le θυμός est seul juge par ailleurs de la quantité de nourriture ou de boisson, pour se reformer d'une part, pour en être « content » d'autre part. Le processus de l'assimilation témoigne justement de la transformation d'un élément en un autre, en une nature nouvelle. Nourriture, boisson, repos deviennent propices à fournir au θυμός une énergie renouvelée.

Il. I, 468 : « Et chacun eut sa part au festin (οὐδέ τι θυμός ἐδέετο δαιτὸς εἴσης). »

Ce vers formulaire, qu'on trouve aussi bien dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*¹¹, peut être interprété de deux manières : ou bien le θυμός est assimilable à un principe nutritif qui le lie donc à l'estomac, ou bien le θυμός est un autre principe qui considère la nourriture non pas exclusivement comme un aliment mais aussi comme un élément symbolique et culturel, comme l'indique la proximité du sacrifice dans cet autre vers formulaire :

Od. III, 342 : « L'offrande terminée (αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσάν), on but tout son content (πίον θ' ὄσον ἤθελε θυμός) »¹²

1.1.3 Le θυμός : une énergie tendue.

Le θυμός échappe à une définition stricte quant à sa substance. Moins qu'une imprécision anatomique, ce flottement traduit une dimension essentielle du θυμός : il est davantage une force, un élan, qu'une substance qui aurait elle-même besoin d'un mouvement pour être animée. Le définir d'emblée comme une force vitale semble donc plus approprié. L'énergie peut effectivement se concentrer dans certaines parties du corps lorsque l'élan n'est pas suivi immédiatement, ou au contraire peut faire ressentir son manque dans d'autres parties¹³.

À partir de cette définition, on peut expliquer pourquoi le θυμός est lié au cœur (κραδίη). Une énergie ressentie mais dont l'élan n'est pas achevé dans un mouvement est naturellement concentrée, comme contenue, endiguée. Cette énergie qui demande à se déployer est alors ressentie à l'endroit du thorax. Il semble que cette simple expérience soit la cause de l'identification du θυμός à la κραδίη et au κῆρ qui pourtant désigne une partie localisable et fixe : le « cœur » est toujours situé dans la poitrine, contrairement au θυμός. De la même manière, c'est l'excès d'énergie non déployée qui provoque un sentiment que les successeurs d'Homère auront tôt fait d'assimiler à la « colère ». Au contraire, le θυμός peut être ressenti précisément par son manque, et ce dans d'autres parties du corps comme les μελέα et les

¹¹ *Il.* I, 468 ; I, 602 ; II, 431 ; VII, 320 ; XXIII, 56 ; *Od.* XVI 479 ; XIX, 425.

¹² On trouve ce vers en *Il.* IX, 177 et *Od.* III, 342 ; III, 395 ; VII, 184 ; VII, 228 ; XVIII, 427 ; XXI, 273.

¹³ C'est l'interprétation que D.B. Claus propose (*Toward the Soul, op. cit.*, p. 14-15), en comprenant d'ailleurs tous les autres termes du vocabulaire psychologique comme des extensions particulières de cette même idée de « force vitale ».

γυῖα, mais aussi les ὀστέα¹⁴. Le θυμός est une force, une énergie qui peut s'affaiblir ou au contraire se rassasier, se concentrer, se rassembler. Ce sens de puissance physique est confirmé dans un contexte héroïque guerrier. Le θυμός est le siège de l'ardeur morale, le « courage », du guerrier, si ce n'est le courage lui-même. Il est le siège du μένος insufflée par les dieux.

Od. I, 320 : « En son cœur (τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ) elle plaça la fougue et l'audace (θῆκε μένος καὶ θάρσος). »

Le μένος désigne cette énergie que les héros ressentent au début d'un combat. La fougue du guerrier est clairement distinguée du désir de prendre part au combat¹⁵ :

Il. XIII, 76 : « Et voici justement mon cœur en ma poitrine (δ' ἐμοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι) qui sent l'envie grandir en lui de guerroyer et de se battre (ἐφορμᾶται πολεμίζειν ἢ δὲ μαχεῖσθαι). »

Dans l'*Illiade*, le personnage de Nestor illustre particulièrement bien la relation parfois disjonctive entre le θυμός et son corps. À l'aîné des héros, Agamemnon adresse en effet un souhait qui révèle la présence du θυμός qui n'est pas relayée par la vieillesse de son corps :

Il. IV, 313 : « Ah vieillard, que n'as-tu des genoux qui puissent suivre (ὡς τοὶ γούναθ' ἔπιοιο) l'esprit qu'enferme ta poitrine (εἴθ' ὡς θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν). »

Ce même Nestor déclare plus loin dans un des récits de ses exploits :

Il. VII, 152 : « Seul mon esprit endurent me poussa à me battre (ἀλλ' ἐμὲ θυμὸς ἀνήκε πολυτλήμων πολεμίζειν). »

¹⁴ Pour l'association entre θυμός avec μελέα voir *Il.* VII, 131 ; XIII, 672 ; XVI, 607 ; XXIII, 880 ; *Od.* XI, 201 ; XV, 354 ; XXIII, 343 ; avec les γυῖα voir *Il.* IV, 469 ; XIII, 84 ; XIX, 164 ; et *Od.* X, 363 ; avec les ὀστέα, θυμός n'apparaît que dans la formule λίπε δ' ὀστέα θυμός en *Il.* XII, 386 ; XVI, 743 ; XX, 406 ; *Od.* III, 455 ; XI, 221 ; XII, 414.

¹⁵ D.B. Claus, *Toward the Soul*, *op. cit.*, p. 24 sq., considère que μένος et θυμός ont la même extension, voire sont synonymes. Cette affirmation étrange est contrecarrée par A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.*, p. 55 : « On constate ainsi, tout d'abord que le μένος corrobore toujours le thumos, même quand il est principalement destiné à développer l'activité physique, et ensuite, qu'un guerrier peut posséder un thumos irréprochable, mais aucun μένος, alors que, s'il est pourvu de μένος, il est toujours animé d'un thumos valeureux. Quand il s'agit donc d'un héros qui a reçu le μένος, on peut envisager, soit la qualité de son thumos, c'est-à-dire son ardeur belliqueuse, soit la puissance de son μένος, si on veut mettre en évidence son efficacité. »

Qu'à propos du même personnage Homère déclare que le θυμός est en continuité avec le corps et en rupture avec lui révèle ainsi la complexité d'une force qui semble-t-il n'est pas suffisante pour mettre le corps en mouvement. Il y a donc tout lieu de penser que le θυμός désigne davantage un certain type d'énergie, qui peut, selon la force ou la faiblesse du corps, achever son mouvement. Et pourtant, il est impossible que le corps se meuve sans θυμός. Il faut donc demeurer face à cette ambiguïté qui fait du θυμός à la fois un « moteur » nécessaire, et une force en excès, qui ne peut à elle seule outrepasser l'inertie du corps lorsque celui-ci se refuse à l'effort. C'est ce que rappelle A. Cheyns :

« En présence d'informations aussi vagues, on ne peut arriver qu'à une seule conclusion : dans les contextes envisagés, θυμός n'évoque pas une substance particulière, mais la force, de quelque nature qu'elle soit, qui anime les différentes parties de l'organisme humain et qui est responsable de leur fonctionnement. Privé de cette énergie, l'homme n'est plus qu'un cadavre inerte et rigide. Il faut ajouter que pour Homère, le θυμός n'est pas un principe transcendant, car il ne peut exister en dehors de l'homme vivant. »¹⁶

On doit souscrire aux conclusions de Cheyns, à ceci près que ce caractère « vague » des contextes où θυμός apparaît n'est pas à comprendre en un sens négatif. Bien au contraire, ce « vague » semble lié également aux limites de l'interprétation naturaliste que l'on vient de présenter. Si cette interprétation permet de rendre compte de la puissance physiologique du θυμός par opposition à l'inertie du corps, elle demeure insuffisante pour lier les fonctions vitales du θυμός avec ses autres fonctions psychologiques. Cela revient à méconnaître au θυμός une sensibilité propre, qui peut engager tout un rapport au monde, et ce grâce à un système de valeurs et de codes. Le θυμός excède ce que peut le corps dans le cas d'Achille, ou sans doute désire le faire dans le cas de Nestor. On ne peut donc non plus réduire toutes les activités du θυμός à de simples « survenances » de dispositions physiques. À se limiter à cette dimension symptomale, on oublie que le θυμός peut aussi réagir à des signes, à des paroles, à des discours.

¹⁶ A. Cheyns, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *loc. cit.*, p. 33 : « Notre opinion est que le θυμός représente la personne humaine, avec toute la capacité de souffrir et d'agir qui lui est propre. Il comporte donc deux aspects, l'un passif, puisqu'il subit l'action des phénomènes extérieurs ; l'autre actif, puisqu'il est capable d'y répondre et même d'intervenir de sa propre initiative. ». Sans statuer pour le moment sur la capacité du θυμός à rendre compte de la « personne », c'est bien une forme de « puissance » qui le caractérise : une puissance d'agir et de pâtir. La conclusion de Cheyns a bien évidemment une résonance platonicienne.

1.2. Une psychophysiologie du θυμός.

Le θυμός n'est ni l'âme comprise comme unité psychologique et morale de la « personne », ni à l'inverse réductible à un corps, ni même une sorte de « composé » d'âme et de corps. On approche davantage de la nature du θυμός en le définissant comme une *interaction* entre l'âme et le corps, c'est-à-dire comme une *sensibilité* à la fois physiologique et psychologique.

La sensibilité désigne deux choses qu'il ne convient pas de distinguer dans l'épopée : c'est la faculté physiologique de percevoir par les sens, mais c'est aussi un certain rapport au monde qui implique une activité et une réceptivité particulière et adéquate. Le terme de sensibilité a suffisamment d'extension pour décrire ce qui dans l'épopée et dans la littérature postérieure désigne toute affection sensible et émotive. C'est en effet le θυμός qui reçoit de la réalité environnante des affections sensibles qu'il interprète en une émotion, de joie ou de peine, de bienveillance ou de colère. Le θυμός est alors le lieu où s'achève un mouvement qui affecte le héros du dehors, le héros modifiant à son tour la réalité extérieure par le biais de ses représentations et de ses actions. En un sens, il n'y a pas de distinction réelle entre la sensation reçue comme une affection et sa compréhension émotive. On doit considérer le θυμός comme un centre de sensibilité empathique, l'émotion constituant le lien entre sensation et intellection. On pense communément que le θυμός est incapable de toute forme de pensée ou de raisonnement, du fait que dans la *République*, Socrate affirme à plusieurs reprises qu'il n'est capable que de conserver des opinions. Or, la distinction entre « pensée émotive » et « pensée rationnelle » est loin d'être faite avant Platon¹⁷. Que le θυμός « pense », voire même « intellige » est bien attesté dans l'épopée et même après.

1.2.1 Le θυμός et les sens.

L'usage du terme sensibilité implique tout d'abord qu'on s'interroge sur la relation entre la sensation et le θυμός. Un examen sur les fonctions du θυμός dans l'épopée ne permet pourtant pas de trancher sur sa fonction réelle relativement aux sensations reçues par les cinq sens. En effet, l'affinité du

¹⁷ Dans son article « Democritus and the origins of moral psychology », *loc. cit.*, C. H. Kahn déclare : « For here there is no natural or secure basis for marking off the domain of emotion, feeling, and affect, nothing that can correspond to the anatomical delineation of the senses. The ordinary pre-theoretical notion of reason is not defined by a contrast with emotion at all but by the opposition between acting reasonably or foolishly, with foresight or without » (p. 22-23), et cette remarque ne vaut pas seulement pour Démocrite. Voir également B. Snell, *La Découverte de l'esprit*, *op. cit.*, p. 29-30.

θυμός avec la καρδιά inviterait à accentuer son rôle dans la perception de l'intensité de la sensation, comme l'indique le chapitre 17 de *Maladie Sacrée*¹⁸. La sensation est alors définie doublement, dans sa forme et dans son contenu : le θυμός ressent l'intensité d'une sensation de manière plus aiguë qu'une autre partie de l'individu, mais ne distingue pas la sensation elle-même et son « traitement » subjectif immédiat sous la forme d'une émotion. En d'autres termes, il n'existe pas de « sensation brute », elle est toujours accompagnée d'une émotion généralement ressentie dans le θυμός. R. B. Onians remarque justement que malgré l'impression qu'il n'existe pas d'unité psychique fonctionnelle, il existe bien une forme de continuité entre les différentes opérations de l'esprit – perception, sensation, jugement sous la forme d'une émotion – opérations qui pourraient donc constituer une « unité primitive » du moi¹⁹. Dans l'épopée en effet, toute perception est immédiatement rapportée à une émotion, rendant la distinction entre la sensation et l'émotion qu'elle provoque non pertinente²⁰.

Le θυμός pourrait donc chez Homère faire office de *sensorium commune*, dans la mesure où aucune sensation ne pourrait réellement exister sans cet élément sensible²¹. On peut tenter d'étayer cette hypothèse à travers l'explication qu'Empédocle donne sur le lien intime entre sensation et émotion. En effet, dans le *Poème*, la sensation est définie comme une pénétration et un contact des effluves dans les pores symétriques²². Vue, ouïe, odorat, goût et toucher sont des *interactions* entre la réalité extérieure et l'individu sentant. Les effluves de chaque objet rencontrent un organe symétrique, conformément à une relation de similitude entre l'organe et la chose. La sensation n'est donc pas un acte unilatéral, mais bien le fruit d'un double contact entre la chose et l'organe qui le perçoit²³. Or la sensation procède d'un contact entre la

¹⁸ *Infra*, p. 369 sq.

¹⁹ R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, op. cit. : « On peut expliquer cela par l'unité primitive de l'esprit dans lequel la perception ou la cognition est associée à, ou immédiatement suivie par, une émotion et une tendance à agir, qui varient en genre et en degré selon la nature de l'objet. » (p. 31).

²⁰ La relation entre le θυμός et les sensations est mise en lumière par R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, op. cit., en particulier p. 93-98. Voici quelques exemples de passages de l'épopée où un sens est rapporté à son effet sur le θυμός : 1) vue : *Od.* VI, 166 ; VIII, 450 ; XI, 418 ; XV, 132 ; XIX, 376 ; XXIII, 105 ; XXIV, 90 ; 2) ouïe : XVIII, 222-223 ; 3) toucher : *Od.* XII, 427 ; 4) goût : *Od.* X, 373 ; 5) odorat : *Od.* IV, 447.

²¹ Ce qui anticipe d'une certaine manière Aristote et les péripatéticiens pour qui la région du cœur est le lieu de l'âme sensitive, *Parties des animaux*, Γ, 672b16 sq.

²² Théophraste, *Du Sens*, §7 : « Empédocle prétend que la sensation se produit par l'adaptation aux pores propres à chaque sens ; aussi, l'un ne peut-il reconnaître les sensations de l'autre. ».

²³ Aristote, *Génération et Corruption*, A, 8, 324b26-35 : « Certains ont pensé que chaque chose subit une action, quand, à travers certains pores, pénètre l'agent dernier et décisif, et c'est ainsi que nous voyons, disent-ils, et que nous entendons, et que

réalité extérieure et l'individu par l'intermédiaire de la respiration²⁴ qui assure la présence de la chose même chez l'individu sentant. L'interprétation de la sensation relève alors de la pensée qui elle-même est mue par le sang²⁵. Le sang est donc le fluide qui interprète en image ce que la respiration retient du monde.

Il n'est fait aucune mention du θυμός en relation avec la physiologie des sens dans les fragments d'Empédocle²⁶. Pourtant le θυμός entretient avec l'air et le sang une relation particulièrement serrée. Or, tout se passe comme si le rôle physiologique du θυμός chez Homère se partageait chez Empédocle d'une part entre la καρδιά qui demeure le siège de la pensée puisqu'il est la source du sang, et le sang lui-même, lié à l'air respiré, capable de véhiculer par la pensée l'impression et l'émotion qu'une sensation provoque. La continuité entre sensation et émotion que pourrait bien assurer le θυμός chez Homère serait ainsi préservée chez Empédocle en vertu d'une distinction physiologique entre le fluide du sang et son organe²⁷. En d'autres termes, Empédocle prête à la καρδιά les fonctions psychophysiologiques du θυμός dans l'épopée homérique.

1.2.2 Les limites du modèle naturaliste : l'émotion.

Le θυμός est une force à la fois passive et réactive. À chaque sensation ou événement, le θυμός réagit

nous éprouvons toutes les autres sensations ; ils disent aussi qu'on voit à travers l'air, l'eau et les autres corps transparents, parce qu'il s'y trouve des pores invisibles en raison de leur petitesse, mais disposés en rangs serrés, et d'autant plus nombreux que les corps sont plus transparents. Voilà donc comment ces auteurs, et en particulier Empédocle, définissaient la structure de certains corps, et la définition ne s'applique pas seulement à l'action et à la passion, mais Empédocle dit que se mélangent tous les corps dont les pores ont une mesure commune (sont « symétriques ») les uns par rapport aux autres ». J. Bollack insiste par ailleurs avec raison sur la réciprocité active entre sensation et modification du réel par la pensée : « La sensation n'implique pas la participation seulement, mais l'activité entière et réciproque de tout ce qui vit. Dans l'acte de sentir, nous reproduisons par nos propres éléments les choses du dehors ; quand nous nous laissons percevoir, nous ne sommes pas moins actifs puisque nous dépêchons, jusqu'aux organes qui nous voient, des parties de nous-mêmes. » (*Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, Gallimard, 1992 (1965), p. 238.)

²⁴ Voir le rapport d'Aetius en DK A 74 et l'important témoignage d'Aristote en DK B 100.

²⁵ Voir DK B105. Voir J. Bollack, *Empédocle, I, op. cit.*, p. 250-273, sur la fonction physiologique du sang, puis de ses « Métamorphoses ». À propos du sang et de son rapport à la connaissance, Bollack écrit : « Le cœur combat la différence du dehors par la modification régulière de la chaleur interne, opposant à la Discorde ses propres inégalités. La pensée abolit l'inimitié du moi et du monde, ouvre le corps à la connaissance. Le moi est coextensif à l'univers dans le miroir du sang. » (p. 261).

²⁶ Il n'y a qu'une seule occurrence de θυμός chez Empédocle en DK B 145, qui est une rémanence homérique, puisque le θυμός est dit siège des « maux » : « οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμόν ».

²⁷ Dans *Maladie Sacrée*, 17, le médecin défend la thèse encéphalocentriste qui fait du cerveau le siège de la pensée, se rapprochant ainsi d'Alcméon de Croton. Sa réfutation de l'opinion certainement commune selon laquelle on pense par le « cœur » peut donc être comprise comme une attaque des thèses d'Empédocle. C'est l'interprétation que propose J. Jouanna dans sa traduction de *Maladie Sacrée*, in *Hippocrate, L'art de la médecine*, Paris, Flammarion, G.-F., 1999, p. 295 n.90 et p. 297 n.97. Loin d'être un problème anatomique ou de localisation des fonctions physiologiques, il s'agit pour le médecin de faire la différence, que ne fait pas Empédocle, entre sensation, émotion et pensée.

et donne lieu à une émotion. L'émotion est à la fois une affection et une pensée, c'est-à-dire un état de conscience complexe, dont le contenu et l'intensité n'obéissent pas à une mesure assignable. De plus, l'émotion entremêle intimement cet état de conscience à une disposition physiologique qui en est tout à la fois le signe et le symptôme. Comme le note J. Redfield, Homère ne laisse jamais de décrire une pensée indépendamment de l'émotion qu'elle accompagne, au point que l'émotion et la pensée elle-même sont indiscernables²⁸. Il n'échappe pas à Platon que l'émotion contrevient directement à une connaissance transcendante des contenus de conscience ; mais il ne lui échappe pas non plus que l'émotion est ce par quoi l'âme, solidaire de son corps particulier, est mue. Ce sont donc ces mouvements psychophysiologiques que l'on doit interroger, afin d'en déterminer la logique, s'il y en a une.

Stupeur, crainte, douleur, souci, deuil, joie, colère, admiration, amitié, amour ; toutes ces émotions ont lieu dans le θυμός dans la tradition littéraire et scientifique pré-platonicienne. Les émotions ressenties sont extrêmement variées, aussi bien dans l'épopée que plus tard dans la poésie ou les tragédies. C'est vraisemblablement à partir de Thucydide que le θυμός ne ressent presque plus exclusivement que la crainte et la colère courageuse, invitant parfois à relire Homère avec l'idée que ce sont les deux seules émotions ressenties par le θυμός si l'on ne prête pas attention au rationalisme qui guide cette réduction. En revanche, et c'est un point sur lequel ont achoppé les historiens et les philosophes de l'Antiquité, les émotions ressenties par ou dans le θυμός se singularisent par leur intensité ; elles se caractérisent par deux traits : la force de l'émotion subie par l'individu qui en est affecté d'une part, et le besoin de ce dernier d'exprimer l'émotion, de la formuler, ou au contraire de la taire en contenant sa parole. Une émotion se distingue de la sensation lorsqu'elle est suffisamment intense pour affecter l'ensemble de la posture d'un individu, de ses gestes, de ses paroles. L'émotion devient donc littéralement un état psychophysiologique.

Dans l'épopée, les émotions joyeuses semblent dilater le cœur et accroître la puissance de l'individu²⁹. Au

²⁸ J. Redfield, « Le sentiment homérique du moi », *loc. cit.*, p. 97. J. Redfield infère de cette indissolubilité entre émotion et pensée que la « conscience » du moi est une « conscience organique » ; je ne partage pas cette conclusion.

²⁹ On trouve les verbes χαίρω, τέρπω, γηθέω pour exprimer la joie dans le θυμός. Voir *Il.* VII, 189-192 où Ajax sent monter en lui l'assurance de tuer Hector en duel ; *Od.* X, 463 où l'absence de joie rend les compagnons d'Ulysse ἄθυμοι ; par ailleurs, Homère emploie fréquemment le verbe αἰνῶ pour décrire la dilatation et l'échauffement du θυμός : *Il.* XXIII, 597-600 ; XXIV, 321 ; *Od.* VI, 155 ; XV, 164 ; XXIII, 47.

contraire, les émotions tristes ou angoissées se singularisent par un resserrement du θυμός ou de la καρδιά³⁰. Enfin, la peur ou la stupéfaction provoque leur palpitation ou même leur arrêt³¹. Un passage de *l'Iliade* a arrêté particulièrement l'attention des commentateurs et rend bien compte de la difficulté d'interprétation générale de la physiologie dans l'épopée :

Il. XXIII, 597 : « Le cœur de [Ménélas] se fond (τοῖο δὲ θυμός ἰάνθη), comme sur l'épi la rosée, aux jours où grandit la moisson. »

Ménélas, vaincu par Antiloque à la course de char organisée pour les funérailles de Patrocle, est charmé par le tact du vainqueur qui malgré sa victoire lui reconnaît une supériorité de rang, d'estime et de force ; Antiloque offre donc à Ménélas son prix. Sous le coup d'une émotion joyeuse, le θυμός de Ménélas « fond » (ἰάνθη). Sans minorer la prévalence de la métaphore sur l'univers de référence, R. B. Onians comprend que le θυμός serait ici un fluide qui, en fondant sous l'effet d'un état joyeux, se répandrait comme un onguent sur la colère amère de Ménélas après sa défaite, qui se ressent précisément à l'endroit du « cœur ». Ce « cœur » pourrait être identifié dans ce passage à un corps ramifié, piquant et hirsute, comme les poumons³².

La variété des émotions trouve ainsi un principe générique de regroupement, suivant leur effet sur le θυμός. Mais cette hypothèse naturaliste n'empêche pas une grande variété d'interprétation pour chaque émotion décrite. Ici, le naturalisme n'est pas « réductionniste » ; chaque émotion demeure particulière, dépendante d'une idiosyncrasie. Un second exemple permet de le montrer :

Od. XXIII, 105-7 : « Mon enfant, la surprise est là, qui tient mon cœur dans ma poitrine (θυμός μοι ἐνὶ στήθεσσι τέθηπεν). Je ne peux proférer un mot (οὐδέ τι προσφάσθαι δύναμαι ἔπος), l'interroger (οὐδ' ἐρέεσθαι), ni même dans les yeux le regarder en face (οὐδ' εἰς ὤπα ιδέσθαι ἐναντίον). »

³⁰ La douleur (ἄχος ou ἄλγος) « s'infiltrer » (ἱκανῶ) dans le θυμός : *Il.* II, 271 ; III, 97 ; VIII, 147 ; XV, 208 ; XVI, 52 ; *Od.* XVIII, 274. Par ailleurs, la douleur « déchire » (δαίζω) le cœur : *Il.* IX, 4-8 ; XIV, 20 ; XV, 629.

³¹ La peur partage avec l'admiration le fait qu'elle pétrifie, *Il.* XIII, 808 ; XV, 298 ; XVI, 278 ; XXIV, 671 ; *Od.* VI, 166 ; mais elle peut aussi bien provoquer la fuite : *Il.* XVII, 625 ; XVIII, 222 ; XXI, 574. Enfin il faut noter l'usage remarquable du verbe πατάσσω (palpiter) en *Il.* VII, 216 ; XIII, 282 ; XXIII, 370.

³² R.B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, *op. cit.* p. 67-68. C'est à partir de cette description que l'on a cherché à donner un sens concret organique au syntagme λάσιον κήρ qu'on trouve en *Il.* II, 851 et en XVI, 554, pour le faire concorder avec les usages de λάσιος en *Il.* XXIV, 120, *Od.* IX, 409, où l'adjectif désigne la laine du mouton. Pourtant, de manière très concrète, λάσιος est utilisé pour décrire le poitrail velu d'Achille en *Il.* I, 187-189. Les autres usages sont donc métaphoriques.

Ces vers décrivent l'état dans lequel Pénélope se trouve devant celui qui se présente comme étant Ulysse, après le massacre des prétendants. Pénélope ne s'adresse pas directement à Ulysse, mais à son fils Télémaque. Il n'est question ni de joie, ni de tristesse, mais d'une émotion composite qui relève de la stupeur et de la crainte, et sans doute aussi de la méfiance. On peut décrire l'émotion de Pénélope ou bien en le décrivant comme un affect dont l'origine est un état du corps, ou bien en soulignant sa dimension cognitive ou du moins signifiante. En premier lieu, le θυμός de Pénélope est littéralement « suspendu » quant à ses fonctions vitale, sensitive et linguistique : Pénélope déclare ne pouvoir ni respirer, ni voir, ni même parler. La localisation de l'émotion « dans ma poitrine » (ἐνὶ στήθεσσι) renforce le caractère organique de la sensation de stupeur qui fait palpiter son cœur. Le verbe « δύναμαι » signifie tout autant ici une impossibilité physique de voir et de parler, qu'une impossibilité psychologique. Car bien qu'il ne faille pas prendre au pied de la lettre les symptômes de Pénélope, sinon de tolérer une contradiction performative puisqu'enfin elle parle à Télémaque et voit bien Ulysse déguisé en mendiant, c'est en termes physiologiques que Pénélope décrit son trouble psychologique, mésinterprété par tous ses proches³³. Le θυμός de Pénélope dans ce passage joue un rôle dans l'unification de fonctions physiologiques à première vue hétérogènes, mais précisément toutes engagées dans l'émotion. Le regard de Pénélope doit être considéré ici comme troublé, offusqué, dans la mesure où c'est une image d'Ulysse qu'elle tente de faire coïncider avec la vue immédiate du mendiant. Le trouble visuel est corroboré par l'impossibilité de s'adresser à celui qui n'est encore que le fantôme d'Ulysse, et d'amorcer un contexte interlocutoire. Le θυμός est le seul élément qui puisse jouer un tel rôle physiologique, en altérant progressivement les fonctions respiratoires, sensibles et de parole. Le θυμός joue par ailleurs un rôle interactif entre divers modes de représentations : Pénélope ne décrit pas la cause de son trouble, dont on peut supposer qu'il est senti dans ses φρένες, ni n'évoque directement l'image d'Ulysse que son νοός reconnaîtrait, mais évoque bien une émotion qui ajoute à la représentation un affect corporel et psychologique.

On peut néanmoins recourir à une autre explication qui prête au θυμός une faculté d'empathie. Le concept d'empathie soulève généralement la suspicion en philosophie, prétendant tout couvrir sans rien expliquer.

³³ En témoigne les adjectifs qui servent à décrire le θυμός, ἥτορ ou le κῆρ de Pénélope avant et après notre passage au chant XXIII. Pénélope déclare avoir un θυμός πολυπενθέα, « affligée de tristesse » (v.15). Euryclyée projette sa propre joie sur le θυμός de Pénélope, (v. 47) et, la voyant incrédule, elle s'écrit que le θυμός de Pénélope est « incrédule » (ἄπιστος, v. 73). Télémaque à son tour déclare que ce θυμός est insensible (ἀπηγνέα, v. 97), et rigide (τετληότι en mauvaise part v. 100). Enfin, Ulysse accuse sa femme d'avoir « un cœur sec » (κῆρ' ἀτέραμνον, v. 167), et semblable à l'acier (σιδήρεον ἐν φρεσὶν ἥτορ, v. 172).

Mais ce concept néanmoins est bien à l'œuvre, jusque dans les comparaisons homériques, qui alors lui donnent un sens. L'empathie en effet présuppose la faculté du θυμός à produire un état identique à ce qui est perçu ; le θυμός donne une expression appropriée à une réalité complexe, infinie, parfois contradictoire, en procédant par associations d'idées. Il faut donc, avec ce concept d'empathie, renoncer à considérer l'émotion comme une simple réaction ; l'émotion est un « mode » de représentation à part entière, sur lequel se greffe une théorie de la sensation, et une théorie du signe. Dans l'exemple cité, Pénélope a le θυμός « tenu » et dit ne pas pouvoir regarder Ulysse en face. Or, Pénélope est bien en face d'Ulysse et le scrute, tantôt le reconnaissant, tantôt ne voyant que ses haillons³⁴. La stupeur de Pénélope mime ce mouvement du voir et du retrait, les yeux ne produisant au θυμός qu'un témoignage insuffisant. Son θυμός justement cherche par empathie, et non par vision, à reconnaître Ulysse³⁵. Ni la sensation immédiate ni une connaissance indépendante d'un contexte émotif, ne peuvent pallier le doute de l'épouse. Afin de mettre un terme au doute, de faire se correspondre la sensation immédiate et une « parole », celle d'Ulysse, qui se prévaut d'une identité douteuse, Pénélope réclame un « signe », un σήμα, qu'elle percevra, en son θυμός, dans le contexte d'une énigme. La fonction du θυμός n'est pas ici exclusivement physiologique, il faut en outre lui accorder une faculté de représentation et d'empathie capable de reconnaître la véridicité d'un signe.

Le θυμός ne peut donc se réduire à une force dépourvue de faculté de représentation. Mais ce n'est pas nécessairement sur le mode de l'image mentale que l'émotion est ressentie ; elle peut au contraire l'être par un comportement mimétique et signifiant, envahissant la sphère de la parole et du geste. Le θυμός est bel et bien altéré par le monde extérieur, au point d'imiter, de s'identifier à une situation donnée, ou au contraire de s'y opposer violemment. Le θυμός se moule autant physiologiquement que « métaphoriquement » sur la réalité extérieure.

³⁴ *Od.* XXIII, 85-95. C'est d'ailleurs l'absence de prise de parole par Pénélope qui justifie celle de Télémaque.

³⁵ C'est l'interprétation que propose S. Perceau, *La Parole vive, Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Bibliothèque d'Etudes Classiques, Paris-Louvain – Dudley MA, Peeters, 2002, p. 189 sq.

1.3. La collection hippocratique.

Homère est avant tout un poète, et il est difficile d'établir l'existence d'une physiologie du θυμός à partir de l'épopée. On peut se demander réciproquement si le terme « θυμός », qui subsiste dans les œuvres littéraires et poétiques après Homère, est employé dans un corpus scientifique sans signification poétique. La question mérite d'être posée dans la mesure où Homère lui-même joue de l'ambiguïté entre un sens exclusivement physiologique de « θυμός », et un sens qui excède la dimension du corps vivant pour verser dans le domaine éthique, politique et linguistique.

La Collection hippocratique fait preuve à ce sujet d'une remarquable ambiguïté. Le substantif « θυμός » se rencontre rarement dans les œuvres qui précèdent le *Timée*, qui à son tour modifiera complètement l'usage du terme dans la tradition médicale. En revanche, on rencontre un certain nombre de vocables construits sur *-θυμ-, servant à désigner des états du patient ou tout simplement des symptômes : il s'agit des termes : ἀθυμία, δυσθυμία, εὐθυμία, ὄξυθυμία, ῥαθυμία et enfin l'adjectif θυμοειδής. La plupart des termes cités sont déjà utilisés par Pindare, Bacchylide, Hérodote, et tous sans exception le sont chez Euripide, qui sécularise leur emploi dans la tragédie. Il est donc difficile de déterminer le rôle exact des médecins dans l'établissement d'un vocabulaire construit sur « θυμός ». Il est même impossible d'affirmer d'une manière générale que le θυμός et ses manifestations font l'objet d'une étude systématique par les médecins. Ces difficultés relèvent de la multiplicité des traités qui entrent dans la Collection, de leur rattachement à une école déterminée, et enfin de leur datation. Pour des raisons philologiques évidentes, je m'attacherai ci-après à l'étude des rares occurrences de θυμός dans les traités hippocratiques dont la date n'excède pas la première moitié du IV^e siècle. Cet aperçu ne prétend donc pas retracer *une* conception du θυμός dans la Collection ; une telle entreprise serait non seulement vaine, mais aussi fautive, tant la rareté et sans doute aussi la banalité de l'emploi du terme θυμός dans les traités coaques ou cniidiens certainement antérieurs aux dialogues platoniciens ne permettent aucune conclusion d'envergure. Néanmoins, l'intérêt que les traités sur la manie ou la mélancolie portent au θυμός doit être analysé.

Le terme « θυμός » est employé dans les traités dans deux contextes. Il apparaît tout d'abord à l'occasion d'une localisation des activités physiques ou psychiques, et, à défaut d'être localisable, c'est son

affinité avec des organes ou avec des fonctions qui est révélée. Il apparaît ensuite dans les descriptions d'états psychologiques mélancoliques ou cyclothymiques³⁶.

1.3.1 *Le θυμός, l'air et le sang.*

Ce qui semble préoccuper les médecins lorsqu'ils rendent compte du θυμός, ce n'est pas tant sa place anatomique que les symptômes de son dysfonctionnement sur certaines parties du corps ou certains phénomènes vitaux réguliers. On en trouve un exemple en *Epidémies*, V, 84 :

« Pour ce qui est de l'esprit (θυμός), voici : l'oxythymie (ὄξυθυμία) rétracte le cœur et les poumons sur eux-mêmes (ἀνασπᾶ καρδίην καὶ πνεύμονα ἐς ἑωυτὰ) et attire vers la tête le chaud et l'humide ; l'euthymie (εὐθυμία) au contraire, relâche le cœur (ἀφίει καρδίην). »

Dans ce passage, le θυμός est un élément qui fluctue entre un état pathologique, l'oxythymie, et un état physiologique, l'euthymie. Le θυμός lui-même ne fait l'objet d'aucune définition, et ce sont ses différents états, qui varient qualitativement et produisent une différence intensive dans l'organisation du corps. Les verbes *rétracter* (ἀνασπᾶ) et *relâcher* (ἀφίει) montrent que le θυμός doit être conçu davantage comme une force, que comme un élément organique. Le θυμός désigne un élément générique, dont seules les dispositions sont décelables, à travers les symptômes qu'il provoque. Le θυμός apparaît ici comme un fluide que les couples froid-chaud et humide-sec servent à qualifier. C'est pourquoi je propose ici la traduction de θυμός par « esprit » au sens matériel du terme, en dépit de la connotation intellectuelle de ce mot en français, pour rendre compte de sa volatilité et de sa fluidité humorale.

Bien des aspects du θυμός homérique se retrouvent ici : il est localisé dans la région des poumons qui peuvent ainsi se rétracter et produire une suffocation ou une difficulté respiratoire ; il peut resserrer le cœur de manière à évacuer vers la tête la chaleur et l'humidité, deux éléments qu'on retrouve dans les symptômes de la fièvre, de la colère, et de la honte. Le θυμός est donc doublement lié, et ce d'une manière constante dans toute la Collection Hippocratique, à l'air respiré, et au sang, du fait de sa proximité des organes des poumons et du cœur.

Quelle relation exacte lie le θυμός au sang ? Dans *Epidémies* II, 4, l'auteur décrit un système nerveux en

³⁶ On trouve également un emploi particulier de « θυμοειδής » dans *Airs, Eaux, Lieux*, analysé *infra* chap. VII, p. 459 sq.

partant du foie, et suivant ainsi les veines parcourant et traversant le diaphragme jusqu'au cœur (καὶ διὰ φρενῶν ἐς καρδίην). Les indications du médecin ne permettent pas d'attribuer une fonction précise à chacun des organes mentionnés. En réalité l'intérêt de la référence au θυμός réside dans la manière dont des états apparemment « superficiels » du patient, comme les émotions, influent directement sur l'économie globale de la maladie :

« S'efforcer de provoquer l'oxythymie (ὀξύθυμίνην) afin de ramener la couleur (χρώματος) et le bon état des humeurs (ἐγγυμώσιος) ; provoquer euthymies, craintes et choses de ce genre (καὶ εὐθυμίας καὶ φόβους καὶ τὰ τοιαῦτα). Si le reste du corps est également malade, le traiter en même temps, sinon, seulement ceci. »

Les états d'excitation ou d'apaisement du θυμός provoquent doublement la restauration d'une économie sanguine et humorale physiologique. La « couleur », celle de la peau, est restaurée par le rappel de cet élément vital. De même, l'équilibre humoral est provoqué par un mouvement vif dans tout le corps. Oxythymie et euthymie, deux états rigoureusement opposés sont donc utilisés pareillement pour parvenir à un état sain ; et, contrairement à *Epidémies* V, 84, aucun des deux ne désigne véritablement un état physiologique : ils ne sont ici que des moyens, peut-être même de simples noms génériques donnés à des états corporels que provoquent des sentiments comme la colère, la crainte, la gaieté, etc. C'est pourquoi on trouve, là encore fréquemment dans la collection, une conception utilitaire de l'émotion, dont le contenu est certes différent selon chaque patient, mais dont la vertu thérapeutique est la même. L'euthymie, que l'on traduit communément par « joie », peut avoir des effets semblables à ceux de l'oxythymie, de l'énervement, ou encore de la crainte. Il n'est donc pas impossible que ces substantifs, oxythymie et euthymie, désignent pour le médecin des « états sanguins », comme le montre encore une fois ce rapprochement entre l'oxythymie et le système veineux dans *Épidémies* II, 5 :

« Celui dont la veine du coude palpite (οὗ ἂν ἡ φλέψ ἢ ἐν τῷ ἀγκῶνι σφύζῃ) est enclin à la folie et à l'oxythymie (μανικὸς καὶ ὀξύθυμος) ; celui dont elle ne tremble même pas (ὧ δ' ἂν ἀτρεμέῃ) est enclin au délire (τυφώδης). »

L'affinité du θυμός avec le sang permet ainsi de clarifier ce qui dans l'épopée demeure obscur : sa relation avec la καρδιά. Le cœur a une place tout à fait remarquable dans la physiologie hippocratique. Il joue un rôle physiologique indéniable dans la respiration mais est parfois évoqué comme étant le centre de la

pensée et de la vie émotive³⁷. Un traité plus tardif, le Περὶ καρδιῆς³⁸, sans doute aussi postérieur à la date de rédaction des Dialogues de Platon, semble recevoir de ce point de vue un héritage important concernant la fonction du cœur dans la vie psychique et physiologique, comme s'il était un carrefour des deux domaines. La καρδιά jouerait ainsi le rôle d'un point de jonction entre les affections psychiques et les affections somatiques.

Qu'en est-il du lien entre les états thymiques et la respiration. On a vu que l'épopée fait du θυμός un principe vital à rapprocher du πνεῦμα. Dans la collection hippocratique, le rapport du θυμός avec la respiration prend deux tournures. La première concerne les symptômes de difficultés respiratoires. Dans *Épidémies* VI, 4 par exemple, l'auteur décrit le cas d'une femme présentant un cas d'asthme. Le médecin préconise, outre une série d'interdictions alimentaires, d'éviter de crier, et « d'exciter son θυμός ». La seconde lie le θυμός à la phonation. Aussi, un des signes auxquels le médecin doit prêter attention est la qualité de la voix et du souffle pour son diagnostic, notamment lorsque le patient est en colère (φωνή οἷη γίνεται ὀργιζομένοισιν) comme le rappelle *Épidémies* VI, 7. Un exemple de relation entre le θυμός et la voix articulée est donné par *Épidémies* II, 6, où le bégaiement et la labilité révèlent une tendance à la mélancolie et à l'oxythymie.

Que le θυμός soit davantage lié au sang ou à l'air respiré semble donc indécidable. Justement, le θυμός influe sur ces deux éléments. C'est au carrefour d'une description de la qualité de la respiration et de celle de l'humeur bilieuse qu'apparaissent la majorité des occurrences de θυμός concernant les mélancoliques.

1.3.2 Θυμός et mélancolie.

Le θυμός dans le corpus hippocratique n'étant pas l'objet d'une localisation ni même d'une définition précise, il est probable qu'il désigne essentiellement chez l'individu un « état » tout autant somatique que

³⁷ M.-P. Duminil, *Le Sang, les vaisseaux, le cœur*, Paris, Les Belles Lettres, 1983 en particulier p. 305-316.

³⁸ Voir *Du Cœur*, trad. et présentation par M.-P. Duminil, in Hippocrate, *Plaies, nature des os, cœur, anatomie*, Paris, Les Belles Lettres, 1998. : « La raison humaine (γνώμη) se trouve dans le ventricule gauche et commande au reste de l'âme (ψυχή). (...) La raison humaine ne se nourrit ni d'aliments ni de boissons venus du ventre, mais d'un excédent pur et lumineux (φωτοειδεῖ) né d'une séparation du sang. » (X, 3 et XI, 1).

psychologique. Un passage des *Aphorismes* le montre :

« Si la crainte et la dysthymie (φόβος ἢ δυσθυμία) durent longtemps, un tel état est lié à la bile noire (μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτον). »³⁹

Lier de cette manière un état du θυμός à une des humeurs, la bile noire, relève d'une étiologie complexe, qui tente d'expliquer le caractère irréductiblement subjectif et intime de la maladie par l'influence d'un excès ou d'un défaut d'une humeur sur les autres. Le θυμός semble de prime abord se dérober à une définition organique, humorale, ou même lexicale. Le θυμός est un état global de l'âme et du corps, un ensemble déterminé d'affections et d'émotions, par définition multiple et changeant, que le médecin s'efforce de réduire à un déterminisme humoral ou nerveux. J. Pigeaud comprend ainsi le rôle du θυμός dans la tradition médicale :

« Qu'est-ce que le *thymos* pour le médecin ? c'est le lieu assez indéterminé, imprécis, de la coenesthésie, de l'écho des émotions, des passions, du se-sentir-soi-même. »⁴⁰

Le θυμός est donc par définition multiple, bien qu'il désigne un état général qui entremêle symptômes, sentiments, et forces. Aussi, le θυμός ne reçoit-il jamais une définition autre que dans la description de l'état du patient, soit que le médecin nomme tel état par empathie, soit que le patient lui-même prenne part à la description de son état. Le θυμός fluctue donc entre la bonne disposition, ou l'état sain, l'εὐθυμία, et des excès différents comme l'ἀθυμία qui désigne tout autant un état d'asthénie complète qu'une mélancolie triste et sourde, et la δυσθυμία qui elle se réfère davantage aux éclats tristes des passions déchirantes, et encore l'ὄξυθυμία qui elle évoque davantage l'état d'angoisse, d'affût, de veille inquiète.

Ce sont dans les nombreuses descriptions de l'état mélancolique qu'on trouve les précisions essentielles concernant ce θυμός qui on le voit est moins un élément physiologique qu'un état global ressenti, et qui doit être décrit avec exactitude. Le passage sans doute le plus important décrit les manifestations mélancoliques d'un patient, dans *Epidémies VII*, 89 :

« Chez Parméniscos, déjà auparavant survenaient des accès de désespoir et un désir de quitter la

³⁹ *Aphorismes*, VI, 23.

⁴⁰ J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 448.

vie (ἄθυμια καὶ ἡμερος ἀπαλλαγῆς βίου), mais parfois à nouveau il était joyeux (ὅτε δὲ πάλιν εὐθυμίη). À Olynthe, un jour, en automne, il était couché sans voix (ἄφωνος), demeurant calme (ἡσυχίην ἔχων), ne faisant qu'un bref effort tout juste pour commencer à parler ; il lui arriva aussi de dire quelque chose, avant de perdre à nouveau la voix (ἤδη δέ τι καὶ διελέχθη καὶ πάλιν ἄφωνος). Il avait des moments de sommeil, et parfois de l'insomnie. Agitation silencieuse (καὶ ῥιπτασμός μετὰ σιγῆς), anxiété, main posée sur les hypocondres comme s'il souffrait, mais parfois tourné vers la muraille il restait étendu calmement (ἡσυχίην ἄγων). Il était continuellement sans fièvre et la respiration était bonne (ἀπύρετος δὲ διὰ τέλος καὶ εὐπνοος). Il déclara plus tard connaître les personnes qui entraient. Pour la boisson, parfois de toute la journée et de la nuit, il n'en voulait pas quand on lui en offrait ; parfois, en revanche, il saisissait subitement (ἐξαίφνης) le vase et buvait toute l'eau. Son urine était épaisse comme celle d'une bête de somme. Vers le quatorzième jour, cela cessa. »⁴¹

Le médecin décrit un cas de mélancolie ou de « cyclothymie »⁴² : la maladie de Parméniscios est révélée en effet par les fluctuations de son θυμός, le renversement d'un état en son immédiat contraire, sans continuité ni temporelle ni rationnelle. Il faut remarquer en premier lieu que le médecin met clairement en relation le θυμός et ses états divergents avec un certain sentiment de la vie, retrouvant ici une des significations essentielles de θυμός dans l'épopée : l'ἄθυμος est celui que l'énergie vitale quitte, produisant ainsi le désespoir, et forçant en lui une tendance (ἡμερος) contradictoire qui le pousse vers la mort. L'εὐθυμία au contraire est la « vitalité » de l'individu lorsqu'il se trouve lui-même en bonne santé⁴³.

Le passage de l'εὐθυμία à l'ἄθυμία, apparemment chronique, est illustré dans tout le paragraphe par une transformation de l'un en l'autre par exagération, à un moment, dans un lieu et pendant une durée que le médecin ne peut que nommer, sans pouvoir statuer sur l'influence de ces facteurs spatio-temporels. La cyclothymie est polymorphe, contradictoire et imprévisible. Chaque état est suivi de son contraire, que ce passage soit continu ou soudain, brisant toute symétrie dans la durée de chacun. Le mutisme du patient, apparemment non pathologique, se meut après un bref effort en une aphonie lui interdisant de participer à une conversation, comme si la volonté de parler provoquait l'impossibilité de tenir ce discours. La contrariété ne concerne donc pas ici le débit de parole, prolixité et aphonie, comme dans *Épidémies* II, 6,

⁴¹ Une version moins développée est présentée en *Épidémies*, V, 84.

⁴² Voir à ce sujet D. et M. Gourevitch, « Un accès mélancolique », in *L'évolution psychiatrique*, 47, 1982, p. 623-624, cité par M. Gmerk, « Le Diagnostic rétrospectif », *Revue de Philosophie Ancienne*, XIX, n°2, 2001, p. 23-37.

⁴³ Un autre passage du corpus atteste de la relation qui lie le θυμός au désir de vie : « La malade est folle à cause de l'inflammation aiguë (ὑπὸ μὲν τῆς ὄξυφλεγμοσίης) ; des craintes et des frayeurs (φοβέεται καὶ δέδοικεν) à cause des ténèbres, le désir de s'étrangler à cause de la pression autour du cœur (ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πιέξιος ἀγγόνας). Son esprit (θυμός) est troublé et s'inquiète du fait de la maladie du sang, et se pervertit à son tour. La malade nomme des choses terribles qui lui ordonnent de sauter, de se jeter dans des puits, de s'étrangler, comme étant la chose la meilleure... Quand il n'y a pas de phantasmes, il y a un certain plaisir qui fait souhaiter la mort comme quelque chose de bien. » (*Maladie des Jeunes Filles*, VIII, 2, 466-468.)

mais bien deux types d'aphonie, l'une précédant la prise de parole, l'autre la suivant. Le moment de crise concerne donc le passage d'un état physiologique caractérisé par l'ἡσυχία à un accès d'excitation ou d'anxiété, et réciproquement. Succession paratactique d'états thymiques contraires, la cyclothymie ne présente dans le rapport du médecin qu'un seul symptôme constant : l'état de l'urine du patient. C'est jusque dans la suspension de la cyclothymie que l'incertitude demeure.

Dans *Épidémies* III, on trouve quatre cas de mélancolie féminine, dont les symptômes sont tout à fait comparables au passage précédent. Le premier cas (1.6) est celui d'une femme portée à la δυσθυμία, désignant davantage un abattement psychologique que physique et poussant la patiente à désirer la mort. La description des symptômes suit une gradation du physique au psychologique : douleur dans la région de la gorge et du thorax, abaissement de la luvette, toux ; s'ensuit un état d'aboulie qui semble accompagner naturellement ces premiers symptômes : perte de l'appétit et de la soif, aboulie générale ; cette absence de désir a une incidence directe sur la parole : silence, refus de converser (οὐδὲν διελέγετο), dépression et tendance suicidaire. Dans tous les cas (1.11 ; 17.2 ; 17.11), le médecin révèle une même relation entre la δυσθυμία, ou parfois l'ἀθυμία avec la voix : qu'il s'agisse d'une perte de la fonction de la phonation (aphonie), du contrôle du flux de parole (aphonie relative, silence ou logorrhée) ou encore de la maîtrise de la signification de cette même parole, le θυμός apparaît bien comme le centre nerveux de toute prise de parole⁴⁴.

Au carrefour du psychique et du somatique, le θυμός est certes mû par des causes que le médecin peut déterminer, mais dont il ne peut comprendre les manifestations dans un schéma causal déterminé. Le θυμός dérangé pervertit jusqu'aux représentations du malade, et rend l'étiologie médicale impuissante. Pourtant, c'est précisément parce que les fluctuations du θυμός apparaissent comme un épiphénomène d'une maladie

⁴⁴ D. Gourevitch, « L'Aphonie hippocratique », in F. Lasserre, et P. Mudry, (ed.) *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique, op. cit.*, p. 297-305. Pour les aphonies relevant de l'hystérie, voir p. 298-299. L'auteur écrit : « Ainsi, l'aphonie hippocratique n'est jamais l'aphonie banale, ou extinction de voix. Elle peut être l'aphonie hystérique, parfois totale, par inhibition des organes de la phonation. Elle peut aussi être l'aphasie, qui est une altération ou une perte de la capacité de parler (ou de comprendre le langage parlé ou écrit), due à une atteinte cérébrale, plus ou moins délimitée, de l'hémisphère dominant. Elle peut encore être le mutisme ou refus de parler en rapport avec un mécanisme de défense névrotique ou psychotique. Elle peut enfin être la mutité, ou incapacité de parler, à la suite d'une lésion des organes de la phonation ou des centres nerveux dont ils dépendent. » (p. 302). L'auteur remarque la précision des distinctions en même temps que leur défaut objectiviste rend ces maladies justement indescriptibles.

plus sourde que le médecin peut lui-même s'adresser au θυμός de l'individu pour rétablir un état de calme psychique. Les précédents cas de mélancolie ne comportaient que des descriptions ; la seule prescription thérapeutique pourrait précisément consister, mais ce n'est qu'une hypothèse, en une ruse médicale, comme on le trouve dans un passage déjà cité d'*Épidémies* II, 4 :

« S'efforcer de provoquer l'excitation du θυμός (ὄξυθυμίην ἐμποιέειν) afin de ramener la couleur et le bon état des humeurs ; provoquer euthymies, craintes et choses de ce genre (καὶ εὐθυμίας, καὶ φόβους, καὶ τὰ τοιαῦτα). »

S'agirait-il ici d'une forme d'« homéopathie » ? Certainement, mais à condition de rappeler qu'il ne s'agit que d'un stratagème, dans la mesure où les médecins condamnaient fermement les incantations⁴⁵. Il s'agit d'endiguer le dérèglement du θυμός par la production anticipée d'états thymiques : craintes, espoir, joies soudaines, tristesse aiguës. Le θυμός *survient* bien à la maladie et n'est jamais conçu comme un élément physiologique ou organique qui pourrait causer la maladie. Même la cyclothymie semble désigner la folie du patient devant une autre forme de maladie. Il s'agit donc de préparer l'âme du patient en s'adressant à cet aspect émotif et subjectif afin que cette dimension de l'âme n'envahisse pas la totalité du vécu de la maladie.

En conclusion de ces quelques passages, on peut affirmer que le θυμός ne désigne ni un organe, ni même un fluide, mais bien un « nom » générique à partir duquel sont formés les termes de plusieurs états, dont la spécificité est bien d'être ni strictement physiques, ni strictement psychologiques. Cette hypothèse peut être confirmée d'ailleurs par le réquisitoire opéré par l'auteur de *Maladie sacrée*, en particulier dans la section 17 qui procède à une réfutation des opinions, certainement courantes, qui associent l'activité intellectuelle et émotive d'une part aux φρένες, et d'autre part à la καρδία.

« Mais le diaphragme (φρένες) possède un nom inapproprié, acquis par le hasard et par l'usage (τῇ τύχῃ κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ), et non point son nom véritable dû à la nature (οὐδὲ τῇ φύσει). Et je ne connais pas pour ma part quelle propriété possède le diaphragme pour penser et concevoir (τίνα δύναμιν ἔχουσιν αἱ φρένες ὥστε φρονεῖν τε καὶ νοεῖν), sauf que si l'individu éprouve à l'improviste

⁴⁵J. Jouanna, J., *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1995, p. 221-222 : « Les incantations ne sont pas prescrites mais condamnées ». Voir également p. 261-262 où Jouanna cite un passage où le médecin s'oppose aux pratiques magiques et prescrit aux femmes atteintes de délire de régler la pathologie en tombant enceinte.

une joie intense ou une peine, le diaphragme bondit et cause de la nausée, du fait de sa minceur et à cause de sa tension extrême dans le corps. (...) Car à vrai dire, il ne ressent rien avant les [autres] parties du corps (ἐπεὶ αἰσθάνονται γε οὐδενὸς πρότερον τῶν ἐν τῷ σώματι ἐόντων), mais c'est de façon absurde qu'il possède ce nom et cette attribution, de même que les parties adhérentes au cœur que l'on appelle « oreilles », alors qu'elles ne contribuent en aucune manière à l'audition. D'aucuns disent que nous pensons par le cœur (τῆ καρδίῃ) et que c'est cette partie qui éprouve la peine et le souci. Mais il n'en est pas ainsi ; en réalité le cœur est sujet à des tiraillements comme le diaphragme, et même davantage pour les raisons suivantes : en provenance du corps tout entier des vaisseaux se dirigent vers le cœur qui les maintient liés ensemble (ἐξ ἅπαντος γὰρ τοῦ σώματος φλέβες ἐς αὐτὴν συντείνουσι) en sorte qu'il ressent toute souffrance ou tension qui vient se produire en l'homme. Or il est nécessaire que l'homme, quand il a de la peine, ait le corps qui frissonne et se tende tout entier, et qu'il soit dans ce même état lorsqu'il éprouve une joie intense. Voilà pourquoi le cœur ressent au plus haut point, de même que le diaphragme (διότι ἡ καρδίη αἰσθάνεται τε μάλιστα καὶ αἱ φρένες). Mais aucune de ces deux parties n'a part à la pensée ; mais de tout cela, c'est le cerveau qui est la cause.»⁴⁶

Dans ce passage, l'auteur évoque cette fois deux parties localisables du corps : les φρένες et la καρδία. Elles n'ont pas part à la pensée, mais sont seulement des lieux privilégiés de certaines sensations et émotions, dont la joie et la peine, qui sont nettement distinguées de l'activité intellectuelle. Toute continuité entre l'émotion et la pensée est donc rompue, et tend à faire des émotions de simples survenances physiques, dues à la nature de chacun des organes décrits : les φρένες désignent dans cet extrait la membrane souple du diaphragme qui se tend et se rigidifie sous l'effet de la joie ou de la peine, et la καρδία apparaît comme un centre nerveux du corps, point focal de tous les vaisseaux sanguins, dont on a vu qu'ils colportent avec l'air et le sang toutes les émotions. Si le θυμός est absent de l'ensemble de *Maladie Sacrée*, il n'en demeurerait pas moins comparable aux φρένες et à la καρδία, un élément auquel la tradition poétique et l'opinion commune attribueraient à tort des qualités et des propriétés psychiques.

Le θυμός, que l'on doit se garder de réifier en une substance particulière, désigne dans la Collection Hippocratique un *rapport* entre l'âme et le corps d'une part, médiatisé par l'émotion et de l'âme avec elle-même d'autre part, médiatisé par la parole et le langage. On a donc affaire à une forme plastique et fluide, que la ruse du médecin peut modeler afin de rétablir un état physiologique normal : soit en provoquant des émotions ; soit, on peut le supposer, à l'aide d'un discours rationnel⁴⁷. Les médecins n'ignorent donc pas

⁴⁶ *Maladie Sacrée*, §17.

⁴⁷ *Maladie des jeunes filles*, VIII, 2. Pour guérir les accès de mélancolie, le médecin condamne les incantations rituelles des femmes à Artémis, et préconise tout simplement aux jeunes filles de tomber enceinte ; « quand la jeune fille retrouve sa raison, c'est à Artémis que les femmes consacrent beaucoup d'offrandes en général et en particulier les vêtements féminins les plus

l'usage poétique et traditionnel de θυμός, mais semblent réserver l'usage de ce terme à des états psychologiques qui ne se laissent pas décrire autrement que par l'intermédiaire de la subjectivité du patient.

1.4. La physiologie pythagoricienne.

La Collection hippocratique ne fait pas du θυμός un élément qui entrerait à proprement parler dans une physiologie dans la mesure où il n'est même pas reconnu comme un principe psychique. « Θυμός » renvoie bien souvent pour le médecin à la perception que le patient a de son propre corps. La physiologie pythagoricienne au contraire semble poursuivre un effort d'unification de l'usage de « θυμός » en associant ses fonctions vitales à ses puissances émotive et intellectuelle.

1.4.1 Les fonctions psychiques chez les pythagoriciens.

On ne trouve pourtant qu'une seule occurrence de « θυμός » dans la tradition pythagoricienne, dans un témoignage de Diogène Laërce :

« Τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διηρηθῆσθαι τριχῆ, εἰς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν. Νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμόν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. Εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρις ἐγκεφάλου· καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. »⁴⁸

J'en donne une traduction provisoire, due à J.-P. Dumont⁴⁹ :

« L'âme humaine, elle, se divise en trois parties : l'intellect, la conscience et les passions. L'intellect et les passions se rencontrent également chez tous les êtres vivants, mais la conscience n'existe que

précieux, sur la recommandation des devins, mais elles sont complètement trompées. La délivrance de cette maladie se produit quand l'écoulement du sang n'est pas empêché (donc quand il est évacué et non lorsqu'il se porte sur le cœur et le diaphragme). Je recommande pour ma part aux jeunes filles qui sont atteintes d'une telle affection de se marier au plus vite, car si elles deviennent enceintes, elles guérissent. » J. Jouanna qui cite ce passage, évoque avec raison un rationalisme strict, puisque s'opposent deux formes de discours : les incantations, qui pourraient très bien provoquer des émotions thymiques, et le conseil médical fondé sur une étiologie de la maladie, s'adressant cette fois à la raison du patient. Voir J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 261-262,

⁴⁸ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 30. J'utilise l'édition critique de A. Delatte, *Diogène Laërce, Vie de Pythagore, Edition critique avec introduction et commentaire*, Genève, Slatkine Reprints, (1922), 2002.

⁴⁹ J.-P. Dumont, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 298.

chez l'homme. Le principe de l'âme s'étend du cœur au cerveau ; les passions ont leur siège dans le cœur, alors que l'intellect et la conscience résident dans le cerveau.»

En premier lieu, ce témoignage énumère les éléments ou parties qui composent l'unité de l'âme. Le doxographe suppose l'existence d'une certaine « unité » psychique chez les pythagoriciens : la ψυχή devient ainsi le lieu de la division (διηρησθαι). L'unité de l'âme tolère donc une partition interne en trois éléments dont il est difficile de déterminer la fonction (et par conséquent leur traduction) : le νοῦς désigne apparemment ici une faculté de représentation et d'interprétation au sens large du terme ; les φρένες quant à elles semblent référer à un certain mode de la représentation, dont la spécificité conduit à en faire une faculté distincte du νοῦς d'une part, et propre à l'homme d'autre part ; enfin le principe dynamique et vital de l'âme est assumé par le θυμός ; c'est cet élément qui tient la ψυχή en vie, résiste à la corruption, et confère l'énergie nécessaire à la réalisation des désirs.

Comment interpréter cette différenciation de fonctions dans l'âme ? Tout d'abord, il s'agit moins d'une « division » au sens fort du terme que d'une distinction de facultés ou de puissances psychiques. La différence est importante ; se jouent en effet deux interprétations : la première, présupposant une architectonique des fonctions psychiques, met l'accent sur la cohérence ou l'harmonie des parties de l'âme *entre elles* ; la seconde cherche moins à rendre cohérente la ψυχή dans ses parties qu'avec le σῶμα qui soutient ces puissances. En d'autres termes, il n'est pas certain que les fonctions psychiques énumérées par Diogène Laërce soient comparables entre elles, comme on verra que les fonctions de l'âme dans la *République* de Platon le sont. Donc, l'enjeu de ce fragment, contrairement à ce que la traduction de Dumont implique, n'est pas l'unité de la ψυχή et la commensurabilité de ces fonctions ; il s'agit plutôt de décrire des fonctions vitales que sont la pensée, la sensation, et le mouvement.

Pour corroborer cette hypothèse, il faut tout d'abord se déprendre de l'illusion qui consiste à faire du « νοῦς » la faculté la plus haute, et à lui prêter une dimension principielle. Cela conduirait à interpréter les deux autres termes relativement à un schéma scalaire descendant, faisant des φρένες et du θυμός des avatars sensibles d'un principe intelligent. Telle est la lecture que l'on trouve par exemple chez le pseudo-Plutarque, dont le rapport sur la division de l'âme pythagoricienne est pour le moins platonisant :

« Selon Pythagore et Platon, si l'on s'en tient à une présentation sommaire, il y a deux parties de l'âme (διμερῆ τὴν ψυχήν). L'une en effet, est raisonnable et l'autre est dépourvue de raison (τὸ μὲν

γὰρ ἔχειν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον). Mais si l'on recherche la précision et l'exactitude, il y en a trois, puisqu'ils divisent en deux la partie dépourvue de raison, l'une irascible, l'autre désirante (τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἰς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν). »⁵⁰

Si on interprète le témoignage de Diogène Laërce à la lumière de celui du pseudo-Plutarque, l'enjeu devient celui de l'harmonie entre les trois parties de l'âme, définies selon le critère du λόγος. Ces parties seraient donc toutes trois des puissances de représentation, distinguées selon le degré de clarté des objets perçus. Aussi, si l'on voulait rendre cohérent les deux témoignages, la partie « rationnelle » comprendrait ce que Diogène désigne par νοῦς et φρένες, alors que la partie irrationnelle serait composée par le θυμός. Afin de rendre raison de cette distinction, il faudrait définir les fonctions de l'âme chez Diogène de cette manière : le νοῦς représente une chose abstraitement, sans affect, alors que les φρένες interprètent la réalité de manière plus subjective et plus pratique. Le θυμός serait quant à lui l'affection pure, sans médiation par rapport à la représentation, une forme de « réaction » immédiate à la chose. Selon cette interprétation, le θυμός apparaît alors comme une forme d'instinct ou de passion, contrairement aux φρένες qui sont le lieu de la réflexion et de la délibération par excellence. La traduction de θυμός par « passion » que propose Dumont sert effectivement à rendre cohérent l'ensemble des trois fonctions psychiques : toutes trois désignent des *modes* de la représentation d'une même chose. On comprend alors pourquoi tous les êtres vivants possèdent un νοῦς : c'est une faculté de représentation générale, sans prendre en compte l'affect qui y est associé, et qui provient, lui, du θυμός.

Cette interprétation n'est pourtant pas exacte.

1.4.2 La physiologie pythagoricienne.

Le témoignage de Diogène évoque certes une forme de tripartition de l'âme, mais dont la différence avec la tripartition platonicienne est patente, comme le remarque A. Delatte dans son commentaire⁵¹, suivi

⁵⁰ Pseudo-Plutarque, *Résumé des opinions des philosophes*, IV, 4. Plus loin, il ajoute : « Πυθαγόρας τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλὴν. » Pythagore situe la partie vitale de l'âme autour du cœur et la partie raisonnable et intelligente autour de la tête. » IV, 6.

⁵¹ A. Delatte, *Diogène Laërce, Vie de Pythagore, op. cit.*, « Cette doctrine est tout à fait remarquable. D'abord elle est exempte de toute influence platonicienne et elle diffère complètement de celle des néo-pythagoriciens. Ensuite, la terminologie présente des signes certains d'antiquité. Ainsi, le sens du mot νοῦς est aussi celui que lui attribuent Anaxagore, Archélaos, et Diogène d'Apollonie, et les φρένες occupent un rang supérieur au νοῦς, ce qui est contraire à l'opinion commune. » (p. 222).

par M. Detienne⁵² et J. Frère⁵³. En effet, en un second moment du rapport, le doxographe distingue ces trois éléments selon leur répartition biologique : le νοῦς et le θυμός sont deux éléments communs à tout vivant, tandis que les φρένες confèrent à l'homme un statut d'exception. On peut ainsi traduire « νοῦς » par intelligence, à la condition de se souvenir qu'il ne désigne pas la faculté la plus « haute », mais seulement une faculté de calcul⁵⁴. De même, l'emploi du terme θυμός ici est archaïque, et renvoie précisément à un souffle vital, une énergie mouvante capable de mettre le corps en branle. La traduction de Dumont par « passions », outre qu'elle emprunte beaucoup semble-t-il à un motif tragique, ne rend pas compte de la fonction vitale de cet élément. Les φρένες posent un problème d'envergure ici qui oblige à choisir une ligne interprétative pour l'ensemble du rapport de Diogène.

Les φρένες désignent ici la partie la plus singulière de l'homme, et la seule partie immortelle, contrairement à la tradition homérique. Appelée également τὸ φρόνιμον par Diogène⁵⁵, cette partie désigne la raison, la pensée, ou encore l'esprit. Comprendre, comme le fait Dumont dans sa traduction, que les φρένες désignent une forme de « conscience », c'est-à-dire un « mode » de la représentation qui associe à l'affection ressentie la distance qui subsiste entre le représentant et le représenté s'apparente à une sur-traduction⁵⁶. S'il y a une spécificité des φρένες par rapport au νοῦς, on doit la trouver dans le fait que les φρένες associent aux représentations la mémoire et l'interprétation.

Il faut replacer le triadisme psychologique présenté par Diogène Laërce dans la perspective d'une physiologie. En effet, les trois termes désignent moins des « modes » de réception d'une même chose que des fonctions physiologiques distinctes : le νοῦς est la faculté de représentation, les φρένες sont la faculté d'interprétation et de mémoire, et le θυμός demeure, conformément à son emploi archaïque, un principe vital. Comme le souligne notamment M. Detienne, l'unité de l'âme n'est donc pas à chercher dans sa composition interne, mais à travers sa relation physiologique avec le corps. L'originalité de ce témoignage provient de l'effort de localisation des fonctions psychiques, en anticipant ainsi une correspondance

⁵² M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique : La Notion de daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 62.

⁵³ J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'Être, Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981, p. 26 sq.

⁵⁴ Dans son commentaire, A. Delatte écrit : « Le νοῦς, situé dans le cerveau, n'est pas entendu ici dans le sens platonicien, car l'homme l'a en commun avec les animaux ; c'est une sorte d'intelligence inférieure, un centre des sensations. », *op.cit.*, p. 222. Cette interprétation est d'autant plus plausible qu'elle s'appuie sur une comparaison du sens du terme νοῦς avec Anaxagore, Archélaos et Diogène d'Apollonie.

⁵⁵ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 30.7.

⁵⁶ La traduction de φρήν par « conscience » est fréquente chez les tragiques, mais ne convient pas ici. Il ne s'agit ni d'un sujet se représentant la réalité extérieure objectivement, ni d'un héros éprouvant son existence contre les dieux ou la morale.

psychophysiologique dont le *Timée* s'inspire largement.

Chaque fonction est rapportée à un lieu, un siège, un organe propre. Cette perspective physiologique, inconnue des hippocratiques de l'époque, semble tout à fait nouvelle. Le νοῦς chez Homère désigne sans conteste une fonction psychique, ce qui est loin d'être le cas pour les φρένες et le θυμός, qui peuvent servir de lieu physiologique de la pensée noématique. Il semble ainsi que les pythagoriciens soient pionniers dans la distinction de termes qui chez Homère sont plus ou moins synonymes. Deux lieux principaux sont évoqués : le cerveau (ἐγκεφάλος) d'une part, et le cœur d'autre part (καρδία). Νοῦς et φρένες partagent un même lieu, le cerveau, alors que le θυμός est localisé dans la région du cœur, ou même a le cœur comme organe.

On peut donc à l'issue de ces remarques proposer la traduction suivante du témoignage de Diogène, sans craindre un manque d'homogénéité des fonctions psychiques entre elles :

« L'âme humaine, elle, se divise en trois parties : l'intellect, la pensée, et l'esprit. L'intellect et l'esprit se rencontrent également chez tous les êtres vivants, mais la pensée n'existe que chez l'homme. Le principe de l'âme s'étend du cœur au cerveau ; l'esprit a son siège dans le cœur, alors que l'intellect et la pensée résident dans le cerveau. »

En plus du témoignage de Diogène Laërce, Philolaos attribue clairement à l'organe du cœur (καρδία) une fonction vitale et sensible que l'on peut rapprocher du θυμός :

« La tête <est le siège> de l'intellect (κεφαλὰ μὲν νόου), le cœur celui de la vie et de la sensation (καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος) ; le nombril celui de l'enracinement et de la pousse de l'embryon, et le sexe celui de la semence et de la génération. Le cerveau contient le principe de l'homme (ἐγκεφάλος δὲ <ἔχει> τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν), le cœur celui de l'animal (καρδία δὲ τὰν ζώου), le nombril celui de la plante (ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ) et le sexe le principe commun à toutes les créatures quelles qu'elles soient (αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων). »⁵⁷

Le fragment de Philolaos signale quatre facultés psychiques: l'intellect, la vie et la sensation, et la reproduction, regroupant la croissance et la génération. Les organes physiologiques correspondants sont respectivement le cerveau, le cœur, le nombril et le sexe.

La terminologie n'est pas identique à celle de Diogène Laërce, encore moins à celle des autres témoignages

⁵⁷ Philolaos, DK B 159. J'emploie également l'édition de C.A. Huffman, *Philolaos of Croton, Pythagorean and Presocratic, A commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (p. 307-323 pour le F.13) dont je suis la correction en remplaçant <σαμαίνει> par <ἔχει>.

de la période hellénistique⁵⁸. A. Delatte suggère néanmoins des correspondances qui font du νοῦς ici l'équivalent des φρένες chez Diogène, de la ψυχή le θυμός, de l'αἰσθήσις le νοῦς⁵⁹. Si le déplacement lexical force à minorer les fruits de la comparaison avec le témoignage de Diogène, on doit néanmoins remarquer que ce fragment reprend les lignes maîtresses de la physiologie décrite plus haut. Plus encore, cette différence lexicale permet d'interpréter ce fragment comme une tentative de distinction physiologique qui n'est pas nécessairement dépendante d'une psychologie tripartite. On ne doit donc pas réduire ces quatre principes à trois, en s'alignant sur les témoignages pythagoriciens postérieurs, mais bien maintenir leur spécificité, tout comme Aristote distingue des fonctions physiologiques⁶⁰. Les principes psychiques sont simplement ici distingués, sans référence à une unité de l'âme, puisque le terme ψυχή a ici clairement le sens de « vie » ou « principe vital »⁶¹.

Les fonctions psychiques sont donc immédiatement rapportées à leur siège corporel. Il demeure possible de rapprocher, malgré leur divergence lexicale, le rapport de Diogène et ce fragment de Philolaos. En effet il n'est pas impossible que le doublet ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος désigne proprement le θυμός. Cette proposition repose sur deux arguments.

Tout d'abord, il y a convergence de vue entre Diogène et Philolaos lorsqu'ils localisent les fonctions vitales dans la région de la καρδιά. Si Diogène ne fait pas mention de l'αἰσθησις, elle est impliquée par le terme θυμός qui est un mode de représentation commun à l'homme et à l'animal. Par ailleurs, comme on l'a noté dans le traité hippocratique *Maladie Sacrée* (§17), et cela même si l'auteur rapporte une opinion commune, la καρδιά se distingue par une faculté sensitive aiguë.

La seconde remarque consiste à explorer l'extension de la distinction entre νοός et ψυχή καὶ αἰσθησις. Comme le rappelle Huffman, il ne semble pas que Philolaos fasse de distinction entre « les aspects rationnels et émotifs de l'âme »⁶². Pourtant, il n'est pas non plus possible d'attribuer au νοός une faculté émotive sans alors gommer cette différence physiologique stricte entre le cerveau et le cœur. Placer

⁵⁸ Pour une présentation de la question de l'authenticité de ce fragment, voir C.A. Huffman, *Ibid.*, p. 307-314.

⁵⁹ A. Delatte, *Diogène Laërce, Vie de Pythagore, op. cit.*, p. 222-223.

⁶⁰ Par exemple dans le *De Anima*, II, 3.

⁶¹ La traduction de ψυχή par « vie » s'impose. Comme le rappelle clairement D. Claus, *Toward the Soul, op. cit.*, p. 118 au sujet de ce fragment, et p. 141 sq. pour d'autres auteurs du V^e s., l'usage de ce terme pour signifier un principe physiologique est courant : ψυχή signifie la vie au sens où elle meut le corps, le fait respirer et percevoir. On comprend ainsi que ψυχή soit en doublet avec αἰσθησις, et que ψυχή s'apparente au θυμός ici, dans la mesure où ses fonctions sont exactement les mêmes que celles que Diogène attribue au θυμός dans le fragment cité ci-dessus, corroborant ainsi les suppositions de Delatte.

⁶² C.A. Huffman, *Philolaos of Croton, op. cit.*, p. 314.

l'intellect dans le cerveau revient à appuyer une différence entre une représentation émotive et une représentation purement noétique et dépourvue d'affect. C'est aussi en vertu de l'opposition entre cerveau d'une part et le cœur et le diaphragme d'autre part, que le médecin de *Maladie Sacrée* oppose l'émotion à la représentation rationnelle. Aussi pourrait-on, en dépit de l'absence des termes évoquant l'émotion dans ce fragment, rapporter les représentations émotives à la ψυχή plutôt qu'au νοός, tout comme Démocrite et Empédocle⁶³.

Comme l'a souligné J. Frère, le point sans doute le plus important dans les deux passages comparés, demeure celui de l'effort de « coordonner esprit, sensation, souffle de vie, principe vital »⁶⁴. Ainsi, la question est de savoir si νοῦς, φρήν et θυμός se distinguent parce qu'ils sont séparés physiologiquement, ou parce qu'ils sont des fonctions différentes ; or le triadisme pythagoricien fait plus que coordonner les pôles de la ψυχή et du σῶμα, il les intègre dans une physiologie. Ce n'est pas le chemin que Platon choisit de prendre.

2. Le θυμός chez Platon : une interface entre l'âme et le corps animé.

Platon puise dans cet héritage aussi bien épique qu'hippocratique ou pythagoricien sur la fonction du θυμός, et s'en démarque. Tout d'abord, pour Platon, le θυμός n'est jamais un élément du corps mais une espèce ou un état de l'âme et uniquement de celle-ci. Platon est donc naturellement enclin à minorer voire à critiquer toute la dimension physiologique du θυμός, et la continuité qu'il y a entre les fonctions du corps et celles de l'âme que l'épopée semble étayer. Mais cela n'empêche pas que le θυμός soit une affection qui résulte d'une relation particulière de l'âme avec son corps. Dans les derniers dialogues, c'est dans le contexte d'une psychologie articulée à une physiologie que le θυμός est défini : une affection résultant des mécanismes de la sensation et du désir de l'âme incarnée. Cependant, et c'est un second point de rencontre et de divergence avec l'héritage, le θυμός en tant que *fonction* de l'âme a bien un rôle à jouer dans la maîtrise du corps par l'âme, ce qui fait effectivement de Platon un héritier des pythagoriciens dont la physiologie

⁶³ Pour le rapprochement entre Démocrite et Philolaos, voir notamment C.H. Kahn, « Democritus and the origins of moral psychology », *loc. cit.*, p. 1-31. Pour le rapprochement entre Empédocle et Philolaos, voir en particulier le fragment DK B 105 : αἶμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

⁶⁴ J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'Être*, *op. cit.*, p. 26.

tente d'accorder les pôles de la ψυχή et du σώμα ; mais Platon s'arrête avant de franchir le cap d'une physiologie au sens strict du terme, dans la mesure où le rôle du θυμός n'est pas à confondre avec celui de la καρδιά⁶⁵.

L'innovation majeure de Platon relativement aux fonctions du θυμός réside en ceci qu'il est une interface non pas entre l'âme et le corps à strictement parler, mais entre l'âme incarnée (ou le corps animé) et l'âme désincarnée ; sa fonction est davantage éthique que physique ou physiologique. Platon attribue au θυμός la tâche d'investir, autant qu'il est possible, le corps physique avec une âme au mouvement ordonnée.

2.1. Θυμός comme affection de l'âme incarnée.

Un regard sur les occurrences de « θυμός » dans les dialogues de Platon montre que les significations que Platon lui prête le plus couramment est celle de « colère » ; mais en tant que fonction psychique, θυμός est aussi le siège d'autres émotions comme la honte et la réserve ; plus généralement, le terme « ardeur » est une traduction commode pour qui veut évoquer le statut particulier du θυμός dans le contexte du vivant composé d'une âme et d'un corps. Le θυμός a donc fréquemment le statut d'une émotion dont on peut distinguer deux aspects : celle de l'affect et celle de l'opinion et du jugement contenu dans cet affect. La question est alors la suivante : jusqu'à quel point peut-on restreindre la signification de « θυμός » à un πάθος de l'âme produit par un contact avec une réalité corporelle ?

2.1.1 Les symptômes de l'âme sous l'influence du θυμός dans le Phèdre.

Après avoir énuméré au début de sa palinodie les différentes formes de folie, Socrate entreprend de donner « une conception vraie de la nature de l'âme (ψυχής φύσεως), tant divine qu'humaine (περί θείας τε και ανθρωπίνης), en considérant ses états et ses actes (πάθη τε και έργα) »⁶⁶. C'est une image, celle de

⁶⁵ Il faut donc nuancer l'interprétation radicale de A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, pour qui 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.

⁶⁶ *Phèdre*, 245c2-4.

l'attelage ailé composé d'un cocher et de deux chevaux, qui est mise en récit dans tout le mythe.

L'image de l'attelage ailé force ainsi à considérer l'âme humaine, même avant l'incarnation, comme pourvue d'une espèce de « corps » qui suscite chez elle des aspirations et désirs. Il devient dès lors très difficile, voire impossible, de distinguer dans la suite du mythe ce qui relève de l'action de l'âme sur le corps (et réciproquement du corps sur l'âme), et ce qui relève de l'action de l'âme sur elle-même, puisque l'âme possède toujours déjà une dimension corporelle, notamment lorsqu'elle expérimente des παθή liés aux sensations et aux relations humaines. Le mythe central du *Phèdre* livre pourtant quelques indications quant à la nature de l'affection que ressent l'âme par cette partie d'elle-même qu'est le « bon cheval », c'est-à-dire l'équivalent du θυμός dans la *République*.

À partir de 250a, Socrate décrit les processus physiques que l'amant expérimente à la vue de son aimé. À propos de « l'initié de fraîche date » (celui qui a des réminiscences claires des réalités intelligibles) qui contemple le beau spectacle de son aimé, Platon écrit :

« Or, en l'apercevant, il frissonne, et ce frisson (ἐκ τῆς φρίκης), comme il est naturel, produit en lui une réaction (μεταβολή): il se couvre de sueur, car il éprouve une chaleur inaccoutumée (καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει). (...) [Son âme] est en ébullition, elle est irritée, chatouillée pendant qu'elle fait ses ailes (ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερὰ). »⁶⁷

Le symptôme corporel éprouvé par l'amant est paradoxal : l'individu frissonne tout d'abord, puis ressent une chaleur inaccoutumée⁶⁸. Ce symptôme est caractéristique du sentiment de honte et de gêne chez plusieurs interlocuteurs de Socrate⁶⁹ ; or, ce qui se donne dans le temps sous la forme d'une succession de contraires (frisson, chaleur) est le reflet d'une affection de l'âme, qui « bout », s'irrite, et est chatouillée. Remarquons pour le moment que deux des verbes employés pour décrire l'affection psychique, ζεῖν et/ou

⁶⁷ *Ibid.*, 251a7-c4.

⁶⁸ Le même symptôme est décrit et redouté par les législateurs dans la *République*, 387b8-c5, à propos des futurs gardiens à qui l'on raconterait des histoires terrifiantes. : « Il faut donc également mettre de côté tous ces noms, noms terrifiants et effrayants, qui entourent ces choses – Cocyte, Styx, mânes, spectres, et tous les noms de ce type – qui, lorsqu'on les prononce, font frissonner (φρίττειν) comme on l'imagine tous ceux qui les entendent. Peut-être ces expressions seraient-elles bienvenues dans un autre contexte, mais nous craignons pour nos gardiens qu'à force de frissonner (ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης) ils ne deviennent plus nerveux et plus mous qu'il ne convient (θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος). »

⁶⁹ Comme Thrasymaque (*République*, 350c12-d3) dont la sueur provient autant de la chaleur de l'été (350d2) que de la honte qu'il ressent lors de la réfutation (il rougit, 350d3). Dans le *Timée* en revanche, 84d2-e2, la sueur est rapportée à certaines maladies localisées près du poumon et du diaphragme, qui est la région du θυμός. On possède donc deux types d'explication par Platon, l'une psychologique (la honte), l'autre physiologique, qui se complètent.

ἀγανακτεῖν, sont utilisés pour décrire l'activité du θυμός, dans le *Cratyle*⁷⁰, dans le *Phédon*⁷¹, dans la *République*⁷², et enfin dans le *Timée*⁷³. Socrate ne précise pas à ce moment quel aspect de l'âme produit un tel bouleversement du corps. C'est l'âme tout entière qui est transportée par un mouvement violent. Or, après la description des deux chevaux (252c-253e), Socrate donne une représentation psychologique plus précise de cette affection de l'âme, qui permet de rendre le θυμός responsable de cette affection corporelle :

« Lors donc que le cocher, voyant apparaître l'objet de son amour (ιδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα) et sentant la chaleur qui s'est répandue dans son âme tout entière (πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμύνας τὴν ψυχὴν), s'est laissé envahir par le chatouillement (γαργαλισμοῦ) et les aiguillons (du désir), alors celui des chevaux qui obéit au cocher, se contraint comme toujours à la pudeur (αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος) et se retient de bondir sur l'aimé (ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ). Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni de l'aiguillon du cocher ni des pointes du fouet, s'élance d'un bond violent (σκιρτῶν δὲ βία φέρεται), donnant toutes les peines du monde à son compagnon d'attelage et à son cocher, et il les contraint à se porter (ἀναγκάζει ἰέναι) vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite. Au début, tous deux résistent (ἀντιτείνετον) et s'indignent (ἀγανακτοῦντε) qu'on les oblige à faire quelque chose de terrible et qui est contraire à la loi. Mais, à la fin, quand le mal ne connaît plus de borne, ils se laissent entraîner et consentent à faire ce à quoi on les invite. »⁷⁴

Le symptôme corporel précédemment décrit trouve dans ce passage une explication psychologique dont les termes sont empruntés au vocabulaire physique de la tension et de la résistance. Ce que Socrate décrit n'est rien d'autre qu'un conflit psychique comparable à celui de Léontios dans la *République* ; le verbe qui précédemment servait à caractériser l'état de l'âme de l'amant (ἀγανακτεῖ) décrit ici la lutte du bon cheval et du cocher ensemble contre le mauvais cheval, en lui opposant une force de résistance (ἑαυτὸν κατέχει ; ἀντιτείνετον) ; le mauvais cheval quant à lui oppose une force plus grande encore (σκιρτῶν βία ; ἀναγκάζει ἰέναι). Dans ce passage, le bon cheval tient une place tout à fait remarquable d'intermédiaire entre les deux autres principes psychiques ; le cocher et le mauvais cheval sont en opposition contradictoire, chacun tirant d'un côté ; le bon cheval quant à lui est le seul élément dont l'action violente s'exerce sur lui-même (ἑαυτὸν κατέχει). L'emploi du réfléchi ἑαυτὸν est d'autant plus remarquable ici qu'il est normalement employé pour

⁷⁰ *Cratyle*, 419e.

⁷¹ *Phédon*, 64a8 où Socrate défie Cébès que le philosophe s'indigne face à ce qu'il a toujours poursuivi avec le plus de zèle (προθυμία).

⁷² *République*, « Ζεῖν » en relation avec « θυμός » : 440c7 ; « ἀγανακτεῖν » en relation avec « θυμός » : 536c1. Voir en complément *supra* chap IV, p. 255 sq. sur l'ἀγανακτητικὸν ἦθος.

⁷³ *Timée*, 70b3.

⁷⁴ *Phédon*, 253e5-254b3.

désigner un rapport de l'individu avec certaines « parties » de son âme⁷⁵. Tout se passe donc comme si le bon cheval désignait par métonymie l'individu tout entier, et plus particulièrement l'âme dans sa relation au corps.

Un peu plus loin pourtant, Socrate associe les deux chevaux aux dimensions « corporelles » de l'âme, et le cocher à l'âme tout entière, voire à l'individu :

« Cette vision a rempli [le cocher] de crainte (ἔδεισέ) et, de respect (σεφθεῖσα), il se renverse en arrière. Du coup, il a été forcé de tirer par devers lui les rênes avec une telle vigueur qu'il fait s'abattre les deux chevaux sur leur croupe : l'un de bon gré, parce qu'il ne résiste pas (τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν); l'autre, que submerge la démesure, bien malgré lui (τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα). Tandis qu'ils s'éloignent tous les deux, l'un de honte et d'effroi, mouille de sueur l'âme toute entière (ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνῃς τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν), alors que l'autre, une fois passée la douleur que lui ont causée le mors et la chute, n'a pas encore repris son souffle que, de colère, il se répand en invectives (ἐλοιδόρησεν ὀργῇ), abreuvant de reproches le cocher et son compagnon d'attelage, sous prétexte que, par lâcheté et par pusillanimité, ils ont abandonné leur poste et n'ont pas tenu leur parole (ὡς δειλία τε καὶ ἀνανδρία λιπόντε τὴν τάξιν καὶ ὁμολογίαν). »⁷⁶

À première vue, Platon joue à mettre en abîme la psychologie tripartite au sein de l'image de l'attelage ailé. En effet, le cocher ressent dans cet extrait deux émotions⁷⁷, la crainte et le respect religieux, qu'on prêterait pourtant volontiers au θυμός qui est le siège traditionnel de la σεβᾶς; de la même manière, la personnification du mauvais cheval conduit à prêter analogiquement à la partie désirante de l'âme une fonction calculatrice et une faculté de « parole ». Enfin le bon cheval dans cette description ressent l'αἰσχύνῃ et une forme d'effroi.

L'interprétation de ce passage ne peut être littérale. Tout d'abord, il est vraiment étonnant que le cocher puisse ressentir quelque forme d'émotion, comprise du moins sur le mode de l'affectivité pure : la crainte révérencieuse qu'il éprouve est une forme intellectualisée de l'émotion d'αἰδῶς; de même, il est très étonnant de voir que le mauvais cheval puisse ressentir de l'ὀργῇ, qu'il puisse formuler un blâme et qu'il en appelle à des valeurs guerrières qui rappellent infailliblement celles auxquelles le θυμός est traditionnellement attaché : le courage (représenté par ses antonymes : δειλία et ἀνανδρία), la fermeté dans les rangs (τὴν τάξιν), la franchise et la constance dans le serment (ὁμολογίαν). Une autre interprétation est

⁷⁵ *Supra*, chap. IV, 2.2.1.

⁷⁶ *Phèdre*, 254b7-d1.

⁷⁷ Le texte est explicite en 254d7-e1 : « Le cocher est encore plus ému cette fois (ἡνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτόν πάθος παθών) ».

possible si l'on s'attache à montrer que toutes les affections ressenties par chacun des éléments de l'attelage sont les mêmes sous différentes modalités : à la crainte et au respect du cocher s'associent le sentiment de honte et l'effroi du bon cheval, tandis que c'est une forme de colère qui submerge le mauvais cheval. La différence de l'émotion ressentie n'est pas ici de nature mais de modalité : dans un cas l'émotion se donne selon son contenu propositionnel (ce pourquoi on ressent l'émotion), dans l'autre cas, l'émotion se donne selon l'affect (le θυμός mouille l'âme de sueur) ; *a contrario*, le mauvais cheval oppose à ces deux émotions un couple contradictoire : tout d'abord la douleur, puis un désir d'autant plus insistant qu'il a été d'abord réprouvé.

En d'autres termes, la description de l'émotion de l'amant fait du bon cheval le point focal de la description, au sens où il médiatise l'opposition entre le cocher et le mauvais cheval d'une part, et entre l'âme et le corps d'autre part, dans la mesure où la description des affections de l'âme puise dans un univers de référence corporel.

Cependant, il est impossible dans le *Phèdre* d'établir plus précisément les modalités d'action du θυμός sur le corps. Le *Phèdre* se contente, dans un discours rhétorique, de montrer que le θυμός est un intermédiaire qui tantôt alourdit l'âme lorsqu'elle recherche les honneurs, et tantôt l'élève vers les réalités intelligibles dans un processus dynamique, ἔρως. Le θυμός est donc à la fois affecté par le corps (par la sensation), et l'affecte en retour ; il est donc un intermédiaire entre la sensation et la manière dont l'âme l'interprète dans l'action ou dans la réaction.

Si l'on devait maintenant nommer et décrire l'émotion que l'amant ressent dans son θυμός, c'est probablement le terme « pudeur » que l'on emploierait, précisément parce qu'il s'agit d'une émotion polymorphe, dont les manifestations sont multiples : émotion inhibante, la pudeur consiste à conserver le désir en supprimant le plaisir⁷⁸. Mouvement duplice donc, fruit d'une intellectualisation de la honte, et de ce mouvement du corps qui à la fois s'expose toujours trop en manifestant son désir (en rougissant par exemple) et se met en retrait faisant signe vers un au-delà de lui-même (vers l'âme comme la véritable « nudité » du corps⁷⁹). On voit bien alors pourquoi le θυμός, qui est traditionnellement le siège de l'αἰδώς, joue le rôle d'un intermédiaire entre l'âme et le corps pour Platon : l'émotion de pudeur est le résultat

⁷⁸ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit. p. 250. Voir sur cette transformation de l'émotion de réserve homérique en « pudeur » dans les *Lois*, infra, chap. IX, 2.2.2.

⁷⁹ *Charmide*, 154d-e.

paradoxal de l'exposition de soi à travers le corps et de la conscience de son excessive présence et de son opacité. En ce sens, le θυμός n'est plus le siège d'émotions ressenties par empathie, ce qui impliquerait que le « soi » s'efface devant autrui, mais devient la conscience d'un soi problématique, défini par une activité impersonnelle d'intellection et néanmoins exposé à autrui à travers le corps. En d'autres termes, toutes les relations à autrui sont déjà médiatisées par une relation de soi à soi, et une vraie communication ne peut donc plus se fonder sur de « simples » émotions partagées. L'émotion de pudeur cristallise donc différentes émotions : le respect intellectualisé du cocher, la mauvaise honte du bon cheval, et la colère du mauvais.

Le θυμός devient donc un intermédiaire entre une âme qui définit l'individu, et le corps qui lui appartient⁸⁰. C'est cette intermédialité que thématise de manière plus précise le *Timée*.

⁸⁰ Sans entrer dans la polémique, il me semble donc que le problème interprétatif qui se heurte à la conception platonicienne de l'amour de la « personne » dans le *Phèdre* pourrait être résolu en étant plus attentif à la fonction intermédiaire du θυμός, qui est donc en même temps dans le mythe *une affection et une fonction psychique* analogue à celle de la *République*. Le débat s'enracine dans un article déjà cité de G. Vlastos, « The Individual as Object of Love in Plato », *art.cit.*, qui montre que l'amour philosophique est exclusif de toute autre forme de vie érotique. Contre cette conception, M. Nussbaum dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (2ème ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001 oppose curieusement le *Banquet* et le *Phèdre* (ch. 6 et 7) en montrant que Platon revient dans ce dernier dialogue à une conception de l'amour où la sensibilité, les passions, l'individualité ont un véritable rôle à jouer dans la relation amoureuse (p. 213-223), sans que cet amour soit hiérarchiquement inférieure à l'amour philosophique. L'objet de l'amour devient donc pour M. Nussbaum la « personne » à part entière, avec ses passions, ses désirs, et son caractère. M. Nussbaum s'oppose ainsi à A.W. Price « Loving Persons Platonically », *Phronesis* 26, 1981, p. 25-34 qui maintient que la conception de l'amour dans le *Banquet* est inclusive (la forme la plus achevée de l'amour, l'amour philosophique, contient pour ainsi dire toutes les autres), tandis que dans le *Phèdre* Socrate dévalorise toute forme d'amour fondé sur les aspirations des deux chevaux, que ce soit l'amour corporel souhaité par la fonction désirante, ou l'amour « philotime » souhaité par le θυμός. Par ailleurs la radicalité de la thèse de M. Nussbaum est critiquée par C. Rowe, « Philosophy, Love and Madness », in C. Gill (ed.) *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 227-246. Enfin, je renvoie à C. Gill, « Platonic Love and Individuality », in A. Loizou et H. Lesser (ed.), *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political Philosophy*, Avebury, Aldershot, 1990, p. 69-88, qui résume très bien les débats sur cette question, et propose la synthèse la plus intéressante : ce n'est pas que Platon s'intéresse à la notion de « personne », en particulier dans l'amour. Socrate présente simplement dans le *Phèdre* la manière dont l'amant doit apprendre à l'aimé le *respect* et la *réserve* (p. 76-78) (ce qui est un trait caractéristique du θυμός). Il n'en demeure pas moins que la fin de l'amour philosophique consiste à *unifier* son âme, et éventuellement celle de l'aimé, en l'ordonnant à la raison (p. 82 sq.).

En résumé, le θυμός joue le rôle intermédiaire fondamental : il maîtrise le désir sexuel, constitue une force de motivation et d'attrait fondé sur l'estime réciproque, et tend, s'il est bien éduqué, à un amour philosophique qui ne s'intéresse qu'à *convertir* précisément l'âme de l'aimé. Assurément, ce n'est pas la notion de « personne » qui est pertinente dans le texte de Platon, mais le rôle et la fonction du θυμός comme élément intermédiaire pour la définition de soi par l'ordre de son âme entre les trois fonctions. Je souscris donc aux conclusions de C. Gill.

2.1.2 Le θυμός comme affection de l'âme dans le *Timée*.

Le *Phèdre* présente sous la forme d'un mythe une théorie psychophysiologique qui est développée dans le *Timée*. Alors que le *Phèdre* fait du θυμός un intermédiaire entre la raison et le désir, et par extension, entre l'âme tout entière et le corps animé dans un but clairement parénétiq ue, le *Timée* emprunte un chemin à première vue moins édifiant, puisque le θυμός comme affection ou comme siège d'autres affections reçoit un traitement généalogique absent du *Phèdre* et de la *République* ; Timée répond partiellement à la question : d'où viennent les παθή du θυμός ? Ce dialogue peut donc être considéré à la fois comme l'achèvement de la théorie de l'âme tripartite, et aussi peut-être comme le complément gnoséologique qui manquait à la démonstration épictique de la *République* et du *Phèdre*.

Dans le *Timée*, afin que le monde forme un tout vivant parfait, le démiurge ordonne aux auxiliaires de présider à la constitution des vivants mortels. Le principe téléologique qui veut que le monde achève son mouvement dans toutes ses parties et avec toute la perfection possible implique la constitution de vivants dont les fonctions motrice et cognitive ne sont pas, elles, parfaites. À partir de 41d4, Timée décrit donc la fabrication de l'âme humaine à partir du mélange qui a servi à l'âme du monde ; l'âme humaine est d'origine divine, mais provient d'un mélange impur : elle se modifie donc à cause des contraintes de la nécessité. À la différence de l'âme du monde qui ne se meut qu'en mouvements circulaires, l'âme humaine expérimente toutes les autres espèces de mouvement du fait qu'elle entre dans son corps d'une part, et que son corps entre comme dans un fleuve dans un monde qui perturbe son mouvement initial. Le corps n'est *un* que dans la mesure où l'âme l'habite, c'est-à-dire préside à son unification malgré les perpétuels changements qui l'affectent. En effet, tout corps est constitué de « parties » amalgamées, et qui peuvent donc s'adjoindre ou se soustraire à sa composition. Adjonction et soustraction produisent dans l'âme des affections (παθήματα), dont Timée dresse la liste, et dont le θυμός fait partie.

On peut distinguer trois étapes de caractérisation du θυμός entendu comme « affection » de l'âme. Il s'agit d'abord d'expliciter le lien entre l'affection de colère avec la sensation, pour ensuite l'inclure dans le genre du désir, et enfin spécifier son contenu propositionnel selon la modalité de l'anticipation et de la mémoire relativement à une opinion préconçue. Ces trois étapes sont comme résumées dans deux courts passages du *Timée* qui énumèrent les principales affections de l'âme, et dont voici le premier :

« Maintenant, chaque fois que, en vertu de la nécessité (ἐξ ἀνάγκης), une âme viendrait s'implanter (ἐμφυτευθεῖεν) en des corps, et que des parties s'ajouteraient au corps où ces âmes seraient incarnées, tandis que d'autres parties s'en détacheraient (τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι), un certain nombre de facteurs devraient intervenir dans la nature humaine : d'abord la sensation (αἴσθησιν) devrait de toute nécessité apparaître, la même pour tous les vivants, mise en branle par des impressions violentes (ἐκ βιαιῶν παθημάτων), connaturelle ; en second lieu, le désir, un mélange de plaisir et de souffrance (ἡδονῆ καὶ λύπη μειγμένον ἔρωτα) ; et en outre, la crainte, la colère (πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν) et toutes les affections qui s'ensuivent et toutes celles qui sont d'une nature contraire (ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα) : dominer ces éléments serait vivre dans la justice (ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσονται), et être dominé par eux, vivre dans l'injustice (κρατηθέντες δὲ ἀδικία). »⁸¹

L'incarnation de l'âme, si elle s'apparente à première vue à une « chute », est néanmoins téléologiquement justifiée, au sens où les « parties » que constituent l'univers (et qui ne sont pas seulement *dans* l'univers), doivent être mues avec le meilleur principe de mouvement possible ; et ce principe, c'est l'âme. Tout se passe donc comme si l'incarnation de l'âme humaine était rendue nécessaire du fait qu'il existe des corps à mouvoir dans le devenir, et que le corps échu à chaque âme devenait l'épreuve par laquelle l'individu fait montre de son excellence.

L'âme éprouve trois types de changements dus à son incarnation : elle éprouve la sensation d'une part, le désir d'autre part, et enfin un ensemble d'affections dont la crainte et le θυμός, qui a ici le sens de « colère ». Ces trois changements sont liés les uns aux autres : c'est parce qu'il y a l'apparition de la sensation, consécutive aux mouvements violents des corps extérieurs que les affections de l'âme seule apparaissent, par l'intermédiaire des désirs. C'est encore ce que Timée déclare en reprenant l'exposé de la constitution de l'âme mortelle en 69c-d, en appelant παθήματα non pas seulement les impressions sensibles mais les « passions » de l'âme elles-mêmes :

« Celle-ci porte en elle des affections (παθήματα) redoutables et inévitables : d'abord le plaisir (ἡδονήν), ce grand appât du mal ; puis les douleurs (λύπας), qui nous font fuir le bien ; puis encore l'audace et la peur (ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον), conseillers imprudents ; l'emportement, sourd aux avis (θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον) ; l'espérance (ἐλπίδα), facile à séduire. Avec la sensation irraisonnée (αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ) et le désir prêt à toute entreprise (ἐπιχειρητῆ παντὸς ἔρωτι), mélangeant tout cela (συγκερασάμενοι ταῦτα), en sa nécessaire condition ils ont composé l'âme mortelle (ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν). »⁸²

⁸¹ *Timée*, 42a3-b3.

⁸² *Ibid.*, 69c8-d6.

On peut donc formuler une hypothèse concernant l'origine psychophysiologique des affections, et du θυμός en particulier, même si elle n'est, dans le *Timée*, que suggérée. La condition humaine est celle d'un mélange nécessaire de sensation, d'affection et de désir lié à une opinion. Ce mélange signifie que ce qui est « senti » par l'âme nourrit pour ainsi dire la formation de désirs d'une part, et d'affections d'autre part. Ce que Timée nomme « sensation » est donc à l'origine des désirs et des affections⁸³. Malgré l'apparente hétérogénéité de l'impression sensible et des affections de l'âme, c'est bien le corps sensible qui transmet l'impression d'un mouvement violent, d'adjonction ou de soustraction, à l'âme. En prenant l'exemple de la colère, il se produit d'une part un jugement de l'âme de nature sensitif (la sensation à proprement parler), le cas échéant un désir (réplétion d'un manque ou désir de restauration d'un état harmonieux antérieur) associé à une affection de l'âme de nature axiologique (ajoutant à l'impression sensible un jugement sur l'utilité ou la nuisance de tel objet, sa beauté ou sa laideur, son caractère juste ou injuste).

Toutes les affections de l'âme sont qualifiées selon leur relation à la capacité délibérative de la raison : plaisir et douleur occultent la capacité de la raison à déterminer une fin bonne ; l'audace et la peur empêchent l'évaluation des risques pris relativement à une fin bonne ; l'accès de colère est plus généralement décrit comme insensible aux paroles calmantes et aux conseils rationnels ; et l'espérance enfin produit une image d'un bien escompté qui fait écran à un calcul raisonné de sa possibilité réelle. Les παθήματα de l'âme entravent le mouvement de la raison, lui font obstacle, et en ce sens précis forcent la raison à attacher son calcul à des impressions du corps.

Un passage du *Timée* pourrait apparemment contredire le fait que le θυμός est une affection qui certes est liée au corps, mais demeure un état exclusivement psychique. En effet, lorsque l'examen porte sur l'origine des maladies de l'âme, Timée choisit semble-t-il délibérément un vocabulaire médical pour les décrire, pour accentuer l'interaction entre l'âme et le corps, jusqu'à faire dépendre les maladies de l'âme des exhalaisons des humeurs qui perturbent les mouvements de l'âme :

« En effet, quand chez un individu, les humeurs provenant de la pituite aigre ou salée ou celles qui sont acides et bilieuses, après avoir erré dans tout le corps (κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες), ne trouvent

⁸³ Voir également *Théétète*, 156b-c, où « plaisirs, douleurs, désirs, craintes, et autres » sont compris par Socrate dans le genre de la « sensation », c'est-à-dire du point de vue de celui qui pâtit du « senti » (le plaisant, le douloureux, le désirable, le redoutable, etc.).

point d'exutoire au dehors (ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν), quand enroulant au-dedans leurs volutes, elles mêlent et fondent leurs vapeurs aux mouvements de l'âme (ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτιμίδα τῆ τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι), elles produisent dans l'âme une grande variété de maladies (παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι), tantôt plus, tantôt moins grandes. Elles se jettent sur les trois emplacements de l'âme (πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς), et selon celui qu'elles attaquent, elles produisent toutes les variétés de la tristesse et du chagrin (ποικίλλει μὲν εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά), toutes les variétés de l'audace et de la lâcheté (ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας), et enfin l'oubli associé à la paresse intellectuelle (ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας). »⁸⁴

Timée a bien en vue ici la manière dont les pôles du psychique et du somatique s'entremêlent (εἰλλόμενοι ; συμμείξαντες ; ἀνακερασθῶσι) à travers des symptômes dont on ne sait pas s'ils sont du corps ou de l'âme. Car assurément, ces maladies sont le fait d'une âme qui s'oublie dans le corps qu'elle habite. C'est pourquoi Timée fait mention des « lieux » dans l'âme, renvoyant aux couples intellect/tête, θυμός/thorax et partie appétitive/bas-ventre. La phrase s'achève sur un jeu de parallélisme et de rupture, énumérant les maladies dans l'ordre des parties de l'âme qui sont affectées⁸⁵. Un premier balancement (ποικίλλει μὲν...ποικίλλει δὲ) concernerait la partie mortelle de l'âme, faisant de la δυσκολία et de la δυσθυμία des maladies associées à la partie appétitive, et de la θρασύτης et de la δειλία les maladies du θυμός ; ce balancement est rompu (ἔτι δὲ) lorsque Timée énonce l'oubli et la paresse intellectuelle, dont il faudrait comprendre qu'elles concernent l'activité du νοῦς.

Mais il y a aussi dans cette typologie des maladies de l'âme un élément tout à fait étranger à la tradition hippocratique : une classification implicite de ces maladies, selon leur degré d'intellectualisation. L'emploi du terme δυσθυμία le montre clairement ici : alors que chez les hippocratiques il s'agit bien d'un état pathologique du θυμός, Platon choisit de l'associer plutôt à la partie appétitive. L'audace et la lâcheté en revanche renvoient à une maladie du θυμός. Mais en fait rien n'interdit de lire chacune de ces maladies comme des affections de l'âme *en totalité*. Dans la *République* en effet, la δυσκολία est associée au caractère primesautier et cyclothymique de celui qui a négligé la gymnastique, le rendant sourd à la raison, voire misologue. L'oubli et la paresse intellectuelle n'est pas le seul fait du νοῦς : ces vices sont aussi dus à l'incurie de l'ἐπιθυμητικόν et du θυμός. C'est pourquoi il s'agit moins ici de nosologie encore une fois que d'une pathologie psychologisante, dont le critère est la santé de l'âme si l'on veut filer la métaphore, c'est-à-dire la

⁸⁴ *Timée*, 86e5-87a7.

⁸⁵ C'est du moins l'avis de E.A. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, *op. cit.*, p. 617.

vertu⁸⁶.

Dans ces trois passages donc, le θυμός comme affection de l'âme est présentée à travers son origine exclusivement sensible. Suite à une impression sensible causée par une soustraction violente de ce qui appartient au corps, l'âme réagit de manière non moins violente en produisant un désir de restauration de l'état perdu. La colère est donc en ce sens à la fois une affection de l'âme (réaction douloureuse devant la perte), un désir (de restauration de l'état perdu) et l'anticipation d'un bien (la justice vue sous l'angle de la vengeance et du ressentiment)⁸⁷.

2.2. Le corps humain mis à disposition de l'âme.

Si le θυμός au sens de « colère » a sa place au sein d'une typologie des affections de l'âme suite à sa nécessaire incarnation, il est aussi le siège de certaines affections qui concourent à la maîtrise par l'âme de ses propres affections, et notamment en mettant le corps à disposition de l'âme. En d'autres termes Platon attribue au θυμός cette fonction complexe d'empêcher que le corps continue de perturber l'âme. Dans le *Timée* même si le θυμός est une affection, il doit être un agent d'harmonisation des forces et des mouvements de l'âme. Le long passage, de 69d6 à 70d6 est crucial dans l'établissement d'une théorie du θυμός comme intermédiaire entre l'âme en tant qu'elle est incarnée, et le 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 tripartite⁸⁸. Cependant il est indispensable de bien distinguer ce qui relève de la

⁸⁶ C'est une des pistes explorées par T. Johansen, « Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, 87-111, qui distingue deux étapes dans la création de l'espèce mortelle de l'âme dans le *Timée*. Pendant la première, décrite en 42-43, les affections résultent de la nécessité strictement physique de l'incarnation. Mais une seconde étape, perceptible à partir de 69c, montre que la nécessité de l'apparition des affections ne contredit pas une forme de téléologie de ces dernières : même si elles apparaissent comme des maux, elles sont nécessaires pour notre progrès moral (voir en particulier p. 98-104).

⁸⁷ Il reste à déterminer plus exactement, ce que le *Timée* ne fait pas, la relation exacte du θυμός avec les concepts de sensation, de perception et d'imagination.

⁸⁸ Tous les commentateurs insistent sur cette particularité du *Timée*. Voir E.A. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, op. cit., p. 496 ; F.M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus Plato translated with a running commentary*, New York & London, Routledge & Kegan Paul LTD, (1937), 1952, p. 280 sq. ; C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du Timée*, Paris, Vrin, 1991 ; T. Johansen, « Body, soul, and tripartition in Plato's *Timaeus* », loc. cit. ; et J.-F. Pradeau, « L'âme et la moelle, les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *Archives de Philosophie*, 61, n°3, 1998, p. 489-518, en particulier p. 492 : « La description de la constitution triple de l'âme (69d-72e) est déjà une description de la constitution du corps humain. ».

psychologie de ce qui s'apparente à une physiologie du corps⁸⁹. La fonction psychologique du θυμός ne se confond absolument pas avec celle, physiologique, de la καρδιά, à laquelle il est pourtant associé, en vertu de leur participation mutuelle à l'élément commun de l'âme et du corps, la moelle. Il s'agit donc de montrer dans cette section quel est le rôle du θυμός comme affect et comme fonction psychique dans la mise à disposition du corps par l'âme.

2.2.1 *Le rôle du θυμός dans la mise en demeure du corps.*

L'originalité du *Timée* concernant la théorie de la tripartition de l'âme consiste en la localisation dans le corps des fonctions psychiques telles qu'elles sont nommées dans la *République*. Contrairement au *Phèdre* donc, qui compare l'âme tripartite à un char, le char lui-même devant désigner ce véhicule invisible et certainement indestructible de l'âme, 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 édifiés entre la tête et la poitrine (ισθμόν και ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς και 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 και τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν). »⁹⁰

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

⁸⁹ Ce que ne fait pas par exemple J. Frère, « *Thumos et kardia* (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.

⁹⁰ *Timée*, 69d6-e4.

et celui des femmes (διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν), et ils dressent entre eux le diaphragme pour servir de cloison (τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες). »⁹¹

Les localisations corporelles dépendent donc d'une forme de téléologie. C'est en vertu d'une comparaison axiologique que les parties de l'âme se trouvent localisées dans différents endroits du corps : 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 poétiques⁹², 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 mention⁹³.

Mais 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 physique⁹⁴.

Tout d'abord on doit minorer la scientificité de la localisation du θυμός dans le thorax. On a vu plus haut que dans l'épopée, le θυμός est souvent localisé dans la poitrine, alors qu'il est nécessairement présent

⁹¹ *Ibid.*, 69e5-70a2.

⁹² *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.

⁹³ 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.

⁹⁴ 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 C. Steel, « The moral purpose of the Human Body, A reading of *Timaeus* 69-72 », *Phronesis*, XLVI, 2, 2001, p. 105-128 : « 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).

dans tout le corps, aussi bien pour des raisons physiologiques que par tradition⁹⁵. 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'ἀνδρεία⁹⁶, 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 richesses⁹⁷. On comprend mal en effet pourquoi Platon userait de métaphores dont la connotation est d'abord éthique et politique pour évoquer une fonction physiologique⁹⁸. 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 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 (ὅπότε τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι) du haut de la citadelle (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως). »⁹⁹

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

⁹⁵ Cela rejoint l'anecdote stoïcienne qui fait du cœur le siège de l'hégémonique, puisque selon Chrysippe lorsqu'on veut signifier « moi » (ἐγώ), on se frappe la poitrine, montrant par là que le principe directeur de l'âme est situé dans le cœur.

⁹⁶ E.A. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, op. cit., p. 501.

⁹⁷ *République*, 550a4-b7.

⁹⁸ C'est pourtant de cette manière que Galien interprète la fonction du θυμός, en insistant sur sa dimension physiologique. Galien, dans son *De Placitis Hippocratis et Platonis*. À ce sujet, voir R.J. Hankinson, « Galen's Anatomy of the Soul », *Phronesis*, 36 n°2, 1991, p. 197-233 ; et son corollaire « Actions and passions : Affection, Emotion and Moral Self-management in Galen's Philosophical Psychology », in J. Brunschwig et M. Nussbaum (ed.), *Passions and Perceptions : Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 184-222. Voir également C. Gill, « Galen versus Chrysippus on the tripartite psyche », in T. Calvo et L. Brisson (ed.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997, p. 267-273.

⁹⁹ *Timée*, 70a2-7.

θυμός entre le diaphragme et le cou (μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀυχένος)¹⁰⁰ 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*¹⁰¹ 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 public¹⁰².

Le θυμός n'a donc pas de fonction physiologique ; c'est à la καρδία que Timée confie le rôle dévolu au θυμός dans la tradition épique et pythagoricienne¹⁰³ :

« Quant au cœur (καρδίαν), le nœud des veines (ἄμμα τῶν φλεβῶν) et la source du sang qui circule impétueusement à travers tous les membres (πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος), ils l'établirent au poste de garde (εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν), pour que (ἵνα), quand la partie agressive bouillirait de colère (ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος), parce que la raison aurait signalé (παραγγειλαντος) qu'une action injuste se prépare du côté des membres à l'extérieur ou encore qu'une action injuste trouve son origine dans les appétits à l'intérieur, aussitôt, à travers l'ensemble du réseau de passages étroits, tout ce qui dans le corps est capable de sensation (πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι), tout ce qui est susceptible de percevoir avertissements et menaces (τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον) devienne docile (ἐπήκοον) et suive en tout la partie la meilleure, lui permettant d'avoir le contrôle (ἡγεμονεῖν) sur tous les membres (ἐν αὐτοῖς

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² E. Pender, « The language of Soul in Plato's *Timaeus* », in *Interpreting the Timaeus-Critias*, *op. cit.*, p. 281-288. L'auteur insiste sur la métaphore du réseau de communication, qui fait justement se coïncider des univers de références très différents, en l'occurrence la politique et la physiologie des sens.

¹⁰³ 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 καρδία (ou son équivalent homérique κραδίη) 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 (καρδίαν 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 καρδία comme deux candidats possibles pour être le siège de la pensée (*Banquet*, 218a3) ; dans le *Phédon*, la καρδία 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 psychophysiologie 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.

πάσιν). »¹⁰⁴

Cette description du cœur explique physiologiquement comment la maîtrise de la raison sur le corps est possible.

Le cœur entretient avec le θυμός une relation ambivalente. Tout d'abord, le cœur et le θυμός sont situés au même endroit dans le corps. C'est pourquoi Platon continue d'user de la métaphore militaire du poste de garde pour désigner la place du cœur. L'analogie entre le cœur et le θυμός est donc suggérée de la manière suivante : de même que le θυμός, parce qu'il occupe la place médiane entre la tête et le bas-ventre, sert d'interface entre la raison et le désir, de même le cœur, parce qu'il centralise le réseau des vaisseaux du corps, est l'interface entre les membres (μέλη) et ce qui assure au corps une cohérence d'ensemble : le sang (αἷμα). Le sang permet ici de mettre les membres dans une certaine disposition, très concrètement en donnant aux parties du corps convoquées par la raison l'impulsion nécessaire pour accomplir telle ou telle action ou pour recevoir tel ou tel affect, en particulier d'ordre sensitif. Le sang est ici présenté comme un élément nécessaire à la sensibilité des parties de notre corps, transmettant à travers les ramifications des vaisseaux les informations reçues par les sens, et réciproquement mettant en éveil les différents sens selon la situation pour pouvoir pâtir de l'extérieur¹⁰⁵.

Mais par quel processus le cœur réagit-il aux fluctuations du θυμός ? À l'analogie, qui maintient donc une séparation nette entre l'ordre de l'âme et celui du corps, se superpose un ensemble de caractéristiques communes au cœur et au θυμός. Tout d'abord, le sens de θυμός est ici celui d'une affection, la colère, et c'est le terme homérique τὸ μένος¹⁰⁶ qui désigne syntaxiquement la partie intermédiaire, c'est-à-dire l'ardeur. Comme dans le *Cratyle* le θυμός est associé à l'ébullition (ζει), ce qui rappelle inmanquablement le bouillonnement du sang et ses exhalaisons, la chaleur qui en découle, etc. Ainsi, jouant avec des éléments d'héritages communs, Platon rapproche, mais sans expliquer la nature de leur lien, θυμός et καρδία, et semble faire du dernier l'organe du premier. Seulement, ce n'est pas en un sens physiologique mais

¹⁰⁴ *Timée*, 70a7-c1.

¹⁰⁵ Platon suivrait donc ici plutôt Empédocle que les traditions médicales, selon F. Solmsen, « Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Physiology », *The Philosophical Review* 59, n° 4, 1950, p. 435-468 ; mais l'auteur rappelle (en particulier p. 452-4) que Platon associe plutôt le sang à la nutrition et à la digestion au regard de 76e-79e, et 80d-81e, laissant à la moelle le soin de rendre le corps doué de sensibilité. Sur ce point, voir J.-F. Pradeau, « L'âme et la moelle, les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *loc. cit.*

¹⁰⁶ Comme à propos du terme φρήν, Platon n'emploie le terme τὸ μένος que dans des citations poétiques. *Banquet*, 179b1 (dans le discours de Phèdre) ; *Cratyle*, 415a2 (Homère, *Il.*, VI, 265).

uniquement psychologique qu'il faut comprendre l'expression : « ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος ». C'est en effet le même verbe ζεῖ qui est utilisé au livre IV de la *République* (440c7) pour décrire l'état psychologique de celui qui est spectateur d'une injustice ou qui en est victime¹⁰⁷.

Ensuite, il est certain que Timée fait se succéder les deux expressions « tout ce qui dans le corps est capable de sensation (πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι) » et « tout ce qui est susceptible de percevoir avertissements et menaces (τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον) » afin d'évoquer une possible continuité entre l'action du cœur sur le corps et la capacité du θυμός à être sensible aux discours de la raison. Entre « αἰσθητικὸν » et « αἰσθανόμενον », il y aurait donc un processus psychophysologique continu, mais rien dans le texte ne permet d'expliquer de quelle manière la continuité entre physiologie et psychologie s'effectue¹⁰⁸. Il semble que ce passage illustre davantage à quel point la psychologie est ce qui détermine en fait la physiologie.

Après les fonctions du cœur, Timée achève sa description des conditions physiologiques du bon exercice de l'action du θυμός par l'analyse des fonctions du poumon :

« Et quant au tressaillement du cœur (τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας), lorsqu'on pressent les dangers (ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ) et que la colère monte (καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει), ils ont, parce qu'ils savaient (προγινώσκοντες) que c'est par l'action du feu (διὰ πυρός) que se produirait tout ce gonflement (ἢ τοιαύτη πᾶσα οἰδησις) chez les gens en colère (τῶν θυμουμένων), ménagé un renfort (ἐπικουρίαν), en greffant sur le cœur la forme du poumon (τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν), qui est avant tout une substance molle et exsangue (πρώτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον) et qui par ailleurs possède, percées en son intérieur, des cavités comme celles d'une éponge (οἷον σπόγγου), afin que recevant aussi bien l'air que la boisson (ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη), il puisse rafraîchir le cœur (ψύχουσα), quand il s'échauffe, en lui permettant de souffler et de se détendre (ἀναπνοὴν καὶ ῥαστώνην); et s'ils ont ouvert les canaux de la trachée qui mènent au poumon (διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὄχετοὺς ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἔτεμον), s'ils ont disposé le poumon tout autour du cœur à la manière d'un coussin (καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν οἷον μάλαγμα), c'est pour que, quand la colère dans le cœur serait à son comble (ἴν' ὁ θυμός ἤνικα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι), celui-ci, parce qu'il rebondirait contre un objet qui cède et qu'il se trouverait rafraîchi (πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχόμενη), puisse, en souffrant moins, se mettre davantage aux côtés de la colère, au

¹⁰⁷ Voir également *République* 559d7-560a3, pour l'analogie qui est faite entre injustice interne, c'est-à-dire psychologique, et injustice externe.

¹⁰⁸ L. Brisson, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *Interpreting the Timaeus-Critias*, *op. cit.*, p. 307-316, aboutit à la même conclusion à propos de la sensation pure et simple, p. 313 : « Pour qu'il y ait sensation le mouvement provoqué à la périphérie du corps par les παθήματα doit parvenir à l'âme et plus précisément à sa partie rationnelle. La nécessité pour les παθήματα d'atteindre l'âme est rappelée deux fois dans le *Timée* [en 434-5 et 67b3-4], aucune réponse n'est pourtant apportée à la question de savoir comment un mouvement corporel peut transmettre une information à une réalité incorporelle comme l'âme ».

service de la raison (πονούσα ἤττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύναίτο ὑπηρετεῖν). »¹⁰⁹

Le poumon a ici une double fonction physiologique de rafraîchissement, par l'effet de l'air respiré et de la boisson qui circule à travers lui, et d'amortissement des palpitations du cœur. Le poumon présente en fait des propriétés (mollesse et exsanguinité) inverses de celles que le θυμός au sens de « colère » produit sur le corps : échauffement du sang et pétrification des membres. Le poumon peut ainsi réguler les accès de colère afin que le corps n'en souffre pas outre mesure et être l'instrument de son apaisement. De l'aveu de Taylor à propos du poumon, Platon ne semble renvoyer ici à aucun élément de tradition médicale ou pythagoricienne¹¹⁰. Il me semble en effet que c'est davantage à l'épopée que cette description semble se référer, comme si l'enjeu de ce passage consistait à donner un exposé scientifique des opinions communes concernant les fonctions physiologiques du θυμός. Mais pourquoi renvoyer à un tel héritage ? Force est de constater que par ailleurs au sujet des poumons, Timée semble atteindre la limite de la scientificité en recourant aux images de l'éponge et du coussin¹¹¹, qu'il est exsangue, et enfin qu'il est le réceptacle de la boisson.

Comme précédemment pour le cœur, la présence du poumon ne s'explique que téléologiquement : les démons *saivent* (προγιγνώσκοντες) à l'avance les dangers physiologiques de la colère si elle n'est pas mesurée, et *ajoutent* donc au cœur le poumon (ἐνεφύτευσαν), la finalité poursuivie étant donnée au corps de celui qui se met en colère de tempérer la chaleur produite par cette affection (ἴνα...ψύχουσα). L'explication téléologique trouve son principe dans la psychologie : c'est pour assurer un bon ordre dans l'âme que le poumon régule le fonctionnement du cœur, qui à son tour permet au θυμός de s'allier avec la raison contre les désirs. Moins le corps souffre, moins les mouvements de l'âme sont entravés, et plus le θυμός peut tenter

¹⁰⁹ *Timée*, 70c1-d6.

¹¹⁰ E.A. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, *op. cit.*, p. 503-4. Taylor affirme que Timée contredit ce qui est établi par la tradition médicale, à savoir que la fonction première du poumon est la respiration. Cette affirmation n'est pas tout à fait exacte, car en *Timée*, 84d2-3 on lit que le poumon est « dispensateur de souffle dans le corps » (ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίης πλεύμων). Certes, ce n'est pas la fonction respiratoire qui est présentée en premier, mais elle existe bel et bien.

¹¹¹ La comparaison du poumon avec le « coussin » (μάλαγμα) est satisfaisante du point de vue du sens, mais le terme rare « μάλαγμα » n'est attesté par aucun manuscrit. Les manuscrits A et Y donnent ἄλλα μαλακόν, ce qui ne fait pas sens (à moins de traduire cavalièrement : « (...) et ils ont établi le poumon tout autour du cœur pour rebondir mollement »). Le manuscrit F en revanche donne ἄλλα μαλακόν (« et ils ont entouré le cœur avec le poumon comme avec molle prairie », ce qui est loin d'être impossible, sachant que la métaphore urbanistique n'est pas loin, et que le poste de garde où est situé le cœur donne nécessairement ou bien sur les terres vouées à l'agriculture, ou bien sur la χώρα) ; enfin les manuscrits P et A² proposent ἄμμα μαλακόν (« et ils ont établi le poumon autour du cœur, comme un doux lien » ce qui serait un oxymore décrivant l'artifice technique de la « greffe » du poumon en 70c4-5 (ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν)). Ce dernier sens semble pourtant plutôt être redondant avec la description du cœur comme ἄμμα τῶν φλεβῶν de 70b1.

de réguler et d'ordonner ces mouvements en suivant ceux de la raison. En un mot, Timée explique ici quels sont les effets physiques de la colère, comment le corps est constitué pour répondre et réguler dans une certaine mesure les effets de cette affection, mais aussi pourquoi chacun doit disposer son âme de telle manière qu'il doit ressentir ce genre d'affection le moins possible.

La dernière phrase de ce passage est cependant problématique, puisque Timée dit que le cœur doit obéir à la raison, avec le θυμός (μετὰ θυμοῦ...ὑπηρετεῖν), mettant ainsi raison et θυμός sur un pied d'égalité. Ce rapprochement inattendu montre moins que le θυμός est intégré dans une théorie physiologique, que la physiologie peut constituer pour l'homme un modèle de régulation de son comportement psychologique : de même que le cœur et le poumon ont la capacité de réguler une chaleur et une rigidité excessives du corps, de même le θυμός peut et doit maîtriser les affections dont l'âme est victime de la part de la partie désirante. On peut donc conclure qu'il existe un espace intermédiaire d'interaction entre la physiologie et la psychologie, et que le θυμός l'occupe. Le θυμός au sens de « colère » ressortit à l'âme en tant qu'elle est incarnée. Comme toute affection, il a donc des effets directs sur le corps vivant. Timée propose donc une physiologie du cœur, afin de rendre possible l'idée d'une disponibilité du corps à l'égard de l'âme. Mais le cœur ne pourrait évidemment disposer le corps de telle ou telle manière, si le θυμός lui-même n'imprimait pas au cœur un mouvement déterminé, qui oblige l'âme incarnée à ordonner ses propres affections. La psychologie a bien le dernier mot dans le *Timée*, et ce n'est pas sur un naturalisme éthique que débouche ce dialogue. Au contraire, et c'est ce que montre l'exemple du poumon, Timée construit une physiologie (parfois excessive) qui fonctionne comme une justification a posteriori de la nécessité de cultiver la vertu. La démonstration est comme circulaire : si l'âme humaine a toujours l'incarnation comme horizon, et amène Platon à édifier une physiologie pour prouver qu'elle peut la vivre bien, la physiologie elle-même invite l'individu à une forme de responsabilité morale relativement à son corps¹¹².

On peut résumer ce long passage du *Timée* en examinant les raisons pour lesquelles le θυμός prend ici plus spécifiquement le sens de « colère ». Paradoxalement, tout le passage de 69d à 70c peut être donc lu comme une explication du bon usage de l'émotion de colère.

Cet affect est produit par une sensation violente de perte. La colère consiste alors en une réaction

¹¹² Là encore, L. Brisson, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *loc. cit.*, formule très clairement le problème s'agissant du processus de la sensation : « Dans cette perspective, c'est la partie rationnelle de l'âme qui doit, en l'être humain, constituer le point d'arrivée ou le point de départ de tous les processus qui impliquent la sensation. » (p. 314).

immédiate dont les effets sur le corps sont précisément décrits : échauffement du cœur, ébullition du sang, concentration de la respiration, raidissement des membres, tout cela contribuant à intensifier les mouvements du corps qui deviennent alors violents. La physiologie du cœur et du poumon permet de limiter ces effets dans les limites de la santé du corps. Mais c'est trop peu pour définir la colère : c'est la raison dans notre texte qui « signale » une injustice, et c'est cela qui provoque la colère en tant qu'émotion de l'âme, et pas seulement en tant que réaction du corps : la colère apparaît alors comme une mise à disposition de l'énergie accumulée dans le corps pour satisfaire un désir de vengeance, d'immédiate restauration de ce qui a été perdu. Ce qui est tout à fait nouveau dans cette analyse de l'émotion de colère, c'est qu'il s'agit d'une disposition psychique qui n'est pas blâmable en elle-même, dans la mesure où elle sert uniquement à mettre l'énergie du corps au service de l'âme. Bien entendu, en tant que telle, la colère tend à produire une action qui imite l'activité physiologique du cœur et du poumon, à savoir la réparation immédiate et irréfléchie d'une injustice. En ce sens, la colère est bien une « passion » lorsqu'elle fait de l'activité de l'âme un analogue de l'activité du corps. Mais en un autre sens, si le θυμός est capable d'entendre raison, il devient alors naturellement le soutien et le pendant de l'ἀνδρεία. Comme dans le cas de la pudeur dans le *Phèdre*, le *Timée* ouvre la voie à une nouvelle manière d'entendre la colère du juste : un affect dont on éradique la dimension vengeresse pour ne garder en lui que le désir de justice. C'est pourquoi le θυμός signifie aussi bien l'*ardeur*, dans la mesure où en elle le ressentiment est supprimé au profit d'une colère intellectualisée, celle que le juge dans les *Lois* ne peut s'empêcher de ressentir au spectacle de l'injustice et de l'incurie des citoyens¹¹³.

Ainsi, le *Timée* me semble prouver que le θυμός est un affect qui peut et même doit être utilisé à des fins éthiques. Le θυμός dans le *Timée* est donc un intermédiaire, non pas exactement entre l'âme et le corps, mais entre l'âme en tant qu'elle est dans un corps dont les fonctions répondent à une fin qui est nécessairement bonne, et le corps en tant qu'il est animé par une âme qui *doit* produire de bons mouvements (faire en sorte que le corps entrave le moins possible les mouvements de l'âme)¹¹⁴. À ce titre, parce que le mot « θυμός » lui-même est ambivalent, désignant tantôt l'affection au sens psychologique et

¹¹³ *Lois*, 731b-d. *Infra*, chap. IX, p. 547 sq. et p. 567 sq.

¹¹⁴ C'est exactement le sens du préluce à la loi sur les devoirs religieux dans les *Lois*, X, 896d5-897d2. Pour une interprétation de ce passage, voir G.R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, chap. VIII.

évoquant ses effets corporels, tantôt la partie de l'âme qui doit empêcher leur croissance, il constitue idéalement le médium par lequel la partie la meilleure de l'âme peut s'adresser au corps tout entier, et le mettre à sa disposition¹¹⁵. Ainsi, le *Timée* ne constitue pas un revêtement physiologique de la tripartition de l'âme telle qu'elle est présentée dans la *République*. La physiologie développée dans le *Timée* constitue un point de départ naturaliste de la psychologie platonicienne, pour aboutir à la même fin éthique¹¹⁶. Reste que, comme l'indique J.-F. Pradeau, la *République* faisait du θυμός une fonction de l'âme de même « nature » que les deux autres, alors que la psychophysiologie du *Timée* implique nécessairement une distinction entre non pas trois fonctions de l'âme, mais deux à partir d'un autre critère : l'une est mortelle, et l'autre est immortelle¹¹⁷. Mais dans les deux cas, on peut raisonnablement penser que la *République* et le *Timée* partagent une même conception du θυμός comme intermédiaire entre l'âme incarnée, et cette partie de l'âme à laquelle il faut s'efforcer d'identifier cette dernière, la raison. Le θυμός est ce par quoi la raison somme le corps de se mettre à son service et le dispose à la tâche qui lui convient. Un passage du livre II de la *République* où θυμός a clairement le sens d'« ardeur » le montre.

2.2.2 Le θυμός comme fonction du corps du guerrier (*République*, 375a-b).

Au livre II de la *République*, Socrate déclare qu'à chaque citoyen incombe la responsabilité d'une tâche propre dans l'économie générale de la cité, et l'attribution de cette fonction (ἔργον) dépend d'une

¹¹⁵ C'est l'interprétation générale qu'en donne Proclus, *Commentaire sur le Timée*, III. 287-288. « En troisième lieu, Platon a compté le θυμός. Car le θυμός aussi est une vie, mais qui cette fois, se débarrasse de tout ce qui cause douleur et incommodité au corps (ἀποσκευαζομένη πᾶν τὸ λυποῦν καὶ ἐνοχλοῦν τῷ σώματι). Ce qui donc l'incommodé, c'est la crainte de ce qui fait périr le corps (φόβος τῆς τοῦ σώματος φθορᾶς). On peut voir en lui excès et défaut, comme la témérité et la lâcheté (θρασύτης καὶ δειλία), et les conséquences de ces deux, d'une part l'ambition des honneurs (φιλοτιμῖαι), le goût des querelles (φιλονεικῖαι), et d'autre part tout ce qui tient à la nature craintive des mortels. L'âme d'en haut se sert de cette vie-là pour mettre en mouvement le corps (τῆς ἄνω ψυχῆς τῆ ζωῆ ταύτῃ χρωμένης εἰς τὴν τοῦ σώματος κίνησιν). »

¹¹⁶ E.A. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, *op. cit.*, : « A more natural view would be that the physiology is an integral part of the original doctrine, omitted in the *Republic* because it is irrelevant there, though a careful reading will reveal the presence of expressions which may be seen, in the light of the *Timaeus*, to presuppose the whole theory, or at least the connexion of the θυμοειδές with the στήθη and of the ἐπιθυμητικόν with the « crib » (φάτνη) in the belly. » (p. 496).

¹¹⁷ J.-F. Pradeau, « L'âme et la mortelle », *loc. cit.* : « Dans le *Timée*, les trois espèces ne sont pas de même nature, et ne sont donc pas *a fortiori* les trois parties d'une même âme, comme c'était parfois le cas dans la *République* où l'élément désirant, l'irascible, et le raisonnable appartiennent tous trois à la même âme humaine. Que l'âme puisse ainsi être divisée, de droit et non de fait (dans l'exposé de Socrate et non réellement, comme il le souligne lui-même), selon les fonctions ou les capacités qui sont les siennes, n'est plus ce que cherche à prouver Platon dans le *Timée*. Là, il ne partage plus l'âme, il lui *ajoute* un supplément, il ajoute deux espèces supplémentaires à une première. Que l'on retrouve finalement les trois termes de la *République* ne doit pas nous faire oublier le changement de nature (une espèce immortelle, une double espèce mortelle) ainsi obtenu. » (p. 503-4).

certaine aptitude à la remplir bien¹¹⁸. Socrate fonde le principe de spécification des tâches sur une reconnaissance de « naturels » différents¹¹⁹. Comme le suggèrent Glaucon puis Socrate, l'attention au naturel des gardiens et des auxiliaires est de la plus haute importance : les commerçants sont ceux dont le corps est le plus affaibli (*ἀσθενέστατοι τὰ σώματα*) et qui sont impropres à toute autre tâche (*ἀχρεῖοί τι ἄλλο ἔργον πράττειν*)¹²⁰ ; de même les préposés aux tâches pénibles sont ceux dont la force physique est suffisante (*τοῦ σώματος ἰσχὴν ἰκανήν*) sans qu'on se soucie de caractériser autrement leur naturel relativement au bénéfice que la cité pourrait y trouver¹²¹. Il en va tout autrement de la formation du gardien ou de l'auxiliaire. Il est bien évident que le principe de spécification des tâches implique que le gardien ou l'auxiliaire possède un certain nombre de techniques et de savoirs-faires, notamment dans l'art de manier les armes¹²² ; après tout, il n'y a pas de différences entre un gardien et un joueur d'osselets dans le fait qu'ils doivent tous deux se consacrer à leur tâche en ayant appris leur « art ». Mais la technique des armes, comme le montre le *Lachès*, ne saurait rendre un fantassin courageux¹²³. Car la tâche de veille du gardien de la cité ne saurait être définie en termes exclusivement technologiques. La différence entre le naturel d'un cordonnier et celui d'un gardien ne réside pas dans *le fait* que l'éducation opère sur certaines dispositions naturelles, mais dans la latitude de ce qu'elle *peut* faire. C'est pour cette raison qu'il faut comprendre que le terme « naturel » recèle une connotation morale qui excède largement un simple déterminisme physique où l'éducation ne peut rien, tout autant que la capacité à apprendre certaines techniques.

Mais comment reconnaît-on le naturel qui convient à la tâche de veille des gardiens ? L'extension de la notion de « naturel » excède les frontières du physique et du psychique, et on peut alors, en privilégiant un parcours descriptif ou un catalogue, s'appesantir sur les traits saillants de certains caractères

¹¹⁸ *République*, 370b10-c1 : « Et je crois que ce qui doit être fait n'est pas disposé à attendre le loisir de celui qui doit la faire, mais celui qui fait ce qui doit être fait doit nécessairement s'y appliquer entièrement, sans qu'il s'agisse d'une activité secondaire ».

¹¹⁹ Le thème du « naturel » apparaît en *République*, 370a7-b2 : « Pendant que tu parles, je pense aussi au fait que chacun de nous n'a pas eu tout à fait le même développement à la naissance (*πρώτον φύεται*) qu'un autre, mais, puisque chacun diffère quant à son naturel (*ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν*), chacun se consacre à une activité différente ».

¹²⁰ *Ibid.*, 371c5-d3.

¹²¹ *Ibid.*, 371e1-5.

¹²² Aussi Socrate déclare-t-il : « Eh bien, repris-je, le combat qui se rattache à la guerre (*ἡ περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία*) ne te semble-t-il pas être un art particulier (*τεχνικὴ*) ? »

¹²³ Socrate reprend de les apories du *Lachès* concernant le courage : *République*, 374d1-6 : « Est-ce en se saisissant d'un bouclier, ou d'une arme de guerre ou d'un autre instrument qu'on deviendra le jour même capable de lutter en tant qu'hoplite ou dans quelque autre combat guerrier, alors que n'importe quel autre instrument n'a jamais fait de celui qui le saisit un artisan ou un athlète, et qu'il ne sera d'aucune utilité ni à celui qui ne possède pas le savoir de chaque art, ni à celui qui n'y a pas consacré suffisamment ses soins ? »

produits par les variations d'une tendance dans l'âme : le θυμός. On peut d'ores et déjà affirmer que Platon choisit dans les livres II et III une perspective d'analyse psychologique non-fonctionnaliste, puisque le θυμός nécessite semble-t-il une attention à des variations qui, si elles sont infimes, ne doivent pas pour autant échapper au regard du législateur.

Le naturel du gardien est d'abord caractérisé par un ensemble de dispositions ou d'aptitudes physiques et morales. Socrate recourt à une image (εἰκῶν, 375d5), celle du chien de garde, pour caractériser le naturel du gardien. C'est cette image du chien, qui par ailleurs est présente dans toute la *République*¹²⁴, qui permet de caractériser le θυμός comme une qualité psychologique essentielle au bon gouvernement du corps.

« SOCRATE : - Penses-tu alors, repris-je, que le naturel (φύσιν) d'un jeune chien de race diffère du naturel d'un jeune homme bien né du point de vue de la garde ? GLAUCON : - Que veux-tu dire ? - Qu'il leur faut, à l'un et à l'autre, quelque chose comme un regard aiguisé pour apercevoir l'ennemi (ὀξύνη...πρὸς αἰσθησιν) et une certaine agilité pour le pourchasser dès qu'il est aperçu (καὶ ἐλαφρὸν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν), et de la force aussi bien pour le combattre s'il en vient à l'attraper (καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰν δέη ἐλόντα διαμάχεσθαι). - Il leur faut en effet, dit-il, toutes ces qualités. - Et aussi qu'il soit courageux (ἀνδρείον), s'il doit bien combattre. - Et comment ! - Mais qu'il s'agisse d'un cheval, d'un chien ou d'un animal quelconque, sera-t-il disposé à être courageux s'il n'est pas d'un naturel ardent ? (Ἄνδρείος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδῆς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὅτιοῦν ζῶον ;) N'as-tu pas remarqué que l'ardeur est indomptable et invincible, et que toute âme en qui elle est présente fait face à tout, sans peur et inflexible ? (οὐκ ἐννεόηκας ὡς ἀμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχῇ πᾶσα πρὸς πάντα ἀφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος ;) - Je l'ai remarqué. - Dès lors, les qualités requises pour le corps pour être gardien sont manifestes. - Oui. - Et il en va de même pour les qualités de l'âme : le gardien doit être d'un naturel ardent (θυμοειδῆ). - Oui, cela aussi. »¹²⁵.

L'image a pour vocation de saisir en quoi consiste le naturel du gardien. Il ne saurait se trouver, comme pourraient le souhaiter Glaucon ou Adimante, dans la généalogie aristocratique du jeune homme¹²⁶. Aussi, la résonance idéologique du terme « εὐγενούς » doit-elle s'effacer lorsqu'elle est mise en écho avec l'adjectif γενναίου qui caractérise le chien. Cette remarque est importante puisqu'elle permet de mettre en évidence la manière dont Socrate considère le θυμός des gardiens : non pas comme le siège du courage aristocratique, mais avant tout comme une tendance naturelle agissant sur le corps même du combattant.

¹²⁴ Outre 375a12, elle apparaît, en 440d2 et 607b6.

¹²⁵ *République*, 375a2-b8 (trad. G. Leroux modifiée).

¹²⁶ L. H. Craig, *The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

En effet, Socrate procède naturellement en deux temps. Tout d'abord, il énumère les qualités physiques des combattants, à la manière d'un petit récit : la vue perçante pour percevoir l'ennemi, puis, lorsqu'il est aperçu, l'agilité pour le poursuivre, et enfin, une fois qu'il est pris, la force pour le vaincre. Aux qualités strictement physiques répond la condition de possibilité même de ces dernières pour l'exercice de la garde, à savoir le courage, puisqu'il ne s'agit pas seulement de livrer bataille, mais de vaincre (εὖ μαχεῖται). Les qualités physiques sont révélées à travers des exemples où le combattant est en position offensive, le courage en revanche n'apparaît qu'à travers le danger encouru en position défensive. Sans le courage en effet, la rigueur du corps devient par elle-même inutile : les yeux et les jambes pourraient tout aussi bien servir d'instrument au couard qui aurait de la facilité à s'enfuir. Le courage n'est pas d'abord défini comme une qualité strictement *psychologique* ou morale, mais comme un effet du θυμός sur l'âme.

Socrate se contente de qualifier le θυμός avec deux adjectifs, ἀμαχόν et ἀνίκητον, renvoyant au champ lexical de la guerre qui fait du θυμός le siège du courage guerrier et plus précisément du μένος divin qui confère au héros de l'épopée l'invincibilité. Or, à ces deux adjectifs répondent deux qualités de l'âme, le fait d'être exempt de crainte et d'être intraitable (ἄφοβός τε καὶ ἀήττητος). L'effet de symétrie et d'écho des adjectifs en -α privatif suggère que la présence du θυμός dans l'âme a une action causale, presque physique. L'absence de crainte ne serait finalement qu'un épiphénomène d'une sensation d'invincibilité, provoquée par exemple par le raidissement du corps. Le θυμός, bien qu'il relève des qualités psychiques, se comporte à la manière d'un fluide ou d'une humeur qui envahirait l'âme, la rendant par là-même insensible à la peur panique. Cette explication est d'ailleurs bien présente dans l'épopée¹²⁷.

Or, on doit noter que cette conception épique peut être immédiatement retournée. Si l'absence de crainte révèle la présence du θυμός, c'est précisément parce que l'on qualifie l'individu de θυμοειδής, d'un naturel ardent. En d'autres termes, l'absence de crainte n'est pas un épiphénomène d'une sensation d'invincibilité, mais au contraire sa cause, comme le rappelle Socrate au livre IV lorsqu'il définit le courage comme une qualité de préservation de l'opinion. Car rien n'empêche de reconnaître qu'une âme ἄφοβος est une âme audacieuse et non courageuse, ignorant la nature du danger. Aussi, le terme θυμός pourrait bien n'être qu'un mot décrivant la manière dont le naturel ardent, θυμοειδής, ressent son propre courage.

¹²⁷ Notamment dans la plainte que Nestor adresse à son θυμός intact que la vigueur de son corps ne peut plus rendre utile à la bataille. Voir *Il.* IV, 313 et VII, 152, *supra*, p. 352.

Il est certainement possible de tenir les deux interprétations : Socrate fait témoigner la tradition en faisant du θυμός le centre du courage, mais ne questionne pas la nature du θυμός. En revanche, on peut d'ores et déjà affirmer que l'adjectif θυμοειδής dans ce passage sert à désigner une disposition du naturel adapté à l'ἔργον de la garde. En effet, tout le passage montre à quel point les qualités physiques du gardien sont orientées vers la réalisation de l'offensive et de la défense. La vue perçante par exemple, requise pour la localisation de l'ennemi, est en réalité davantage qu'une simple localisation physique dans l'espace : la sensation est immédiatement mise en relation avec une proposition infinitive finale : la poursuite. De même pour l'agilité et la force. Sans un naturel θυμοειδής, il est à craindre qu'aucune sensation, ni qualité physique ne puisse donner lieu à une action guerrière. Le caractère θυμοειδής fait du corps de l'individu un corps intentionnellement disposé à la garde.

L'image du chien répond à un double but dans ce texte. Tout d'abord, il amorce une métaphore qui servira à caractériser le θυμός au livre IV de la *République*, dans la mesure où il est impossible de dissocier le θυμός d'une brutalité potentielle. Conjointement, cette image sert à accuser une conception aristocratique du courage, qui se réclame de l'εὐγένεια et lui associe la μεγαλοθυμία héroïque, oubliant pour ainsi dire que le courage ne se réduit pas à l'audace. Dans ce passage, Homère est comme appelé contre Homère : car si le θυμός était bien réductible à cet élément vaporeux responsable du μένος du guerrier, alors il n'y aurait tout simplement pas de courage, mais seulement une forme d'audace irréfléchie.

En conclusion, parce que le terme « θυμός » possède, dans la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*, le double sens d'un affect particulier, la colère ou l'ardeur, et d'une fonction psychique, Platon peut établir entre l'ensemble des affections psychiques qui sont liées au corps et une raison téléologique et architectonique une relation de dépendance grâce à cet intermédiaire. C'est lorsqu'on reconnaît, dans l'affect lui-même (θυμός au sens de colère), une puissance non pas seulement réactive mais active et organisatrice (θυμός comme fonction psychique), que l'âme peut disposer de son corps dans la mesure qui lui est permise.

La relation de l'âme au corps est donc avant tout pour Platon une question d'éthique, comme le montre le problème de l'immortalité de l'âme.

2.3. Le problème de la mortalité du θυμός.

Dans la section précédente on a montré en quel sens le θυμός est une fonction de l'âme *incarnée*. Il faut désormais aborder le problème très discuté de la coexistence dans les dialogues de Platon d'arguments visant à établir l'immortalité de l'âme et le fait que deux de ses fonctions semblent mortelles¹²⁸. Une manière de résumer le débat est de faire dépendre l'immortalité de l'âme de sa nature simple ; si en revanche elle est composée, alors, en vertu du principe qui fait de tout composé un ensemble qui peut être disjoint, elle est mortelle. C'est pourquoi on dit commodément que dans le *Phédon*, lorsque Socrate démontre l'immortalité de l'âme, il démontre en réalité l'immortalité de l'une de ses parties, la raison, faisant de tous les autres affects qui ne relèvent pas de la connaissance et de la pensée des produits du commerce de l'âme avec un corps mortel ; dans le *Timée*, le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν composent ensemble la partie « mortelle » de l'âme, qui semble donc périr en même temps que le corps¹²⁹. Tout dépendrait donc de l'accent sur lequel Platon fait porter l'analyse : tantôt il associe la ψυχή à la seule partie rationnelle et divine, tantôt il décrit la ψυχή comme un composé, et est alors contraint de distinguer des degrés de mortalité au sein d'une même âme.

Seulement, ce modèle d'interprétation qui fait dépendre l'immortalité de l'âme de sa nature composée ou non est insuffisant. Comme M. Dixsaut le rappelle, « la mortalité n'est pas liée au fait de la composition, mais à un certain mode de composition »¹³⁰, c'est-à-dire à la manière dont l'âme est affectée dans sa nature fonctionnelle par le corps qu'elle habite, selon l'importance qu'elle accorde aux sensations, aux désirs et aux plaisirs du corps, ainsi que des affections qui en proviennent. L'âme de l'ami du corps n'a pas la même structure, ni donc le même aspect, que l'âme du philosophe. À force de céder aux désirs et plaisirs du corps, non seulement l'ordre hiérarchique des fonctions est bouleversé, mais aussi l'intensité et la prévalence de la fonction désirante, au détriment de la fonction rationnelle. De même, l'âme du philotime voit son θυμός

¹²⁸ Pour une synthèse des différentes positions concernant l'immortalité de l'âme tripartite dans les dialogues, voir tout d'abord T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, *op. cit.*, ch. 7, p. 119-131, qui relève les passages importants et les met en perspective pour montrer que malgré les différentes conceptions de l'immortalité de l'âme elle-même, Platon tente de les combiner, notamment dans les *Lois*. Ensuite, voir T.A. Szlezák, « Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in Zehnten Buch der *Politeia* », *loc. cit.*, qui énumère les interprétations possibles concernant l'immortalité de l'âme et sa nature tripartite. Je remercie L. Brisson pour ses nombreux conseils et éclaircissements pour cette section.

¹²⁹ Cette conception unitariste de la pensée de Platon au sujet de l'immortalité de l'âme est défendue de manière très convaincante par R.W. Hall, « Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato », *loc. cit.*

¹³⁰ M. Dixsaut, *Platon*, Paris, Vrin, 2003, p. 192.

non seulement dominer son âme, mais étouffer littéralement les deux autres fonctions. En un mot, la manière dont l'individu investit son corps dépend de la manière d'ordonner son âme, et réciproquement la façon dont on laisse le souci du corps envahir son âme rejaillit sur sa composition.

Dans le *Phèdre* l'âme apparaît comme un composé immortel *en tant que tel*, puisque les trois fonctions de l'âme forment ensemble l'attelage ailé dans le second discours de Socrate, alors même qu'elle est désincarnée¹³¹. On ne peut donc se représenter clairement ce qu'est l'âme indépendamment de l'horizon de l'incarnation, et plus précisément indépendamment de la qualité de l'effort de l'âme à s'identifier autant qu'il est possible à la partie rationnelle. Le *Phèdre* pose donc la question de savoir dans quelle mesure la partie rationnelle peut être réellement affectée par son séjour dans un corps particulier, et du fait de son commerce avec les deux autres parties de l'âme. C'est donc aussi la force parénétiq ue de tous les mythes eschatologiques des dialogues qui est mise en question : si la *ψυχή* s'identifie bien à la partie rationnelle, alors de quelle manière cette dernière peut-elle être pervertie lorsqu'elle est enfin libérée du corps, de sorte qu'elle n'échappera pas à la rétribution qu'elle mérite ?

Il est donc nécessaire de comparer ici les trois dialogues qui traitent explicitement de l'immortalité ou de la mortalité de l'âme *en tant qu'elle est composée de trois parties* : le livre X de la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*. L'analyse du rôle que joue le *θυμός* dans ce problème de l'immortalité conduit à renforcer l'unité de pensée entre ces trois dialogues : chaque fois, l'immortalité est présentée non comme une donnée, mais comme la fin d'un effort à identifier son âme avec la partie rationnelle ; en ce sens, le *θυμός* constitue une dimension ambivalente mais fondamentale du rapport entre l'âme et le corps, tantôt alourdissant l'âme comme on l'a montré dans les sections précédentes, tantôt lui donnant l'énergie nécessaire à persister dans son effort d'assimilation au divin. Contrairement à la fonction appétitive qui joue quant à elle un rôle purement négatif dans la quête de l'immortalité, le *θυμός* rappelle toute la dimension « humaine » du désir d'immortalité ; cette section constitue donc un argument supplémentaire pour défendre la thèse selon laquelle Platon n'identifie pas la *ψυχή* humaine à la partie rationnelle : cette identification constitue une fin, et non une donnée, et justifie ainsi la présence du *θυμός* dans l'effort qui mène à la vertu.

¹³¹ R. Bett, « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », *Phronesis* 31, 1986, p. 1-26, repris dans G. Fine, (ed.) *Plato II, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 425-449. L'auteur pense, contrairement à R.W. Hall qu'il y a une véritable rupture entre le *Phédon* et la *République* d'une part, mais aussi entre la *République* et le *Phèdre* d'autre part.

2.3.1 Tripartition et immortalité en République X, 608c-612a.

Répondant au défi lancé par Glaucon et Adimante au livre II de la *République* sur la nécessité de pratiquer la justice pour elle-même, Socrate évoque à la fin du livre X les récompenses et les prix qu'une vie juste ici-bas permet de gagner après la mort : s'efforcer à être juste, c'est le faire pour l'éternité :

« Mais quoi ! Penses-tu qu'un être immortel (ἀθάνατω) doive se donner tant de peine (ἐσπουδακέναι) pour un temps si court, et ne pas s'en donner pour la totalité du temps ? »¹³²

On doit mettre toute son énergie à être juste le temps de la vie humaine ; ce qui justifie une telle discipline est la croyance en l'immortalité de l'âme, et conséquemment en l'effet réel et durable du vice et de la vertu sur ce qui après la mort continue d'exister. La question de l'immortalité de l'âme dans la *République* est inséparable du problème de la tripartition : non seulement Socrate évoque ironiquement les prix et les récompenses afférents à la vie juste (τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἄθλα, 608c1-2), ces derniers renvoyant inmanquablement au vocabulaire de la fonction désirante et au θυμός, mais aussi cet effort constant (σπουδή) de l'individu à poursuivre le chemin de la vertu, ce qui est la fonction principale du θυμός : procurer à l'individu l'énergie et la motivation nécessaire à une telle entreprise.

En 608d3-4, Socrate déclare à Glaucon :

« N'as-tu pas vu (οὐκ ἤσθησαι), dis-je, que notre âme est immortelle (ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχῆ) et ne périt jamais (καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται) ? »¹³³

Ce à quoi Socrate donne l'apparence d'un truisme n'en est évidemment pas un, puisque la condition à remplir pour qu'une âme soit immortelle est qu'elle ne commette aucune injustice¹³⁴. Ainsi, postulant que seul le mal naturellement attaché à une réalité quelconque peut la faire périr¹³⁵, Socrate se demande si le vice est capable ou non de faire mourir l'âme. Si on « constate » pourtant que l'âme est immortelle, cela

¹³² *République*, 608c5-7. (trad. L. Robin modifiée).

¹³³ *Ibid.*, 608d3-4 (trad. Leroux modifiée).

¹³⁴ *Ibid.*, 608d7-8. Et cependant, Socrate demeure ironique quant à la possibilité de réaliser cette condition : « À condition que je ne commette aucune injustice, dis-je. Et c'est aussi valable pour toi. Car ce n'est pas si difficile. »

¹³⁵ *Ibid.*, 609a9-b3 : « Alors c'est le mal naturel de chaque chose, c'est sa malignité qui fait périr cette chose, ou bien, si ce mal ne la fait pas périr, rien d'autre ne peut la détruire. Car ce qui est bon jamais ne pourra rien faire périr, ni non plus ce qui n'est ni bon ni mauvais. ».

signifie que même le mal qu'elle commet est incapable de la faire périr. À la question : « L'injustice qui est en l'âme, et toute autre forme de vice, du fait qu'elle est dans l'âme et qu'elle y est attachée, la détruit-elle et la flétrit-elle, jusqu'à ce que, l'ayant mené à la mort, elle la sépare du corps ? », Glaucon répond par la négative (609d4-8).

La réponse de Glaucon révèle en fait une ambiguïté dans la question elle-même : répond-t-il à la question de savoir si le vice est capable de dissoudre l'âme en tant qu'âme, ou bien si l'injustice provoque la mort de tous ceux qui sont injustes en un sens plus commun : celui de la séparation de l'âme avec le corps ?¹³⁶ Socrate joue apparemment sur deux sens du mot « mort » : la mort de l'âme en tant que réalité distincte du corps, et la mort comme processus de séparation de l'âme d'avec le corps.

Pour Glaucon, force est de constater que le vice n'entraîne pas la mort de son auteur. Au contraire du corps qui périt de la maladie (elle-même occasionnée par des maux auxiliaires), produisant ainsi cette dissolution de l'âme avec le corps, l'âme ne périt pas du vice. Ainsi ce qu'on appelle communément la mort, la séparation de l'âme d'avec le corps, n'entame pas la réalité qu'est l'âme comme le résume Glaucon en renversant la prémisse posée par Socrate, selon laquelle toute réalité meurt de son vice interne :

« Indubitablement, dit-il, personne ne prouvera jamais que les âmes de ceux qui meurent deviennent plus injustes du fait de la mort »¹³⁷

Pour Socrate, la réponse de Glaucon suffit à sa démonstration. Socrate infère de ce que l'individu ne périt pas de son propre vice le fait que son âme, non plus, ne périt pas. L'argument est-il fallacieux ? Non, à partir du moment où l'on considère qu'à la question de la « mort » de l'âme se substitue le problème éthique de ce que l'âme subit comme affection du fait d'être injuste ou vicieuse¹³⁸. Il reste à savoir si l'âme « immortelle » est la même âme (*αὶ αὐταί*, 611a5) que celle qui a subit des affections durant toute la durée de son incarnation. Le véritable enjeu de la démonstration est de savoir si une âme *particulière*, celle qui

¹³⁶ Sur cette ambiguïté, voir J. Adam, *The Republic of Plato*, Edited with critical notes, commentary and appendices, 2 vols, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, *ad loc.* L'ambiguïté est discutée également par E.A. Brown, « A Defense of Plato's Argument for the Immortality of the Soul at *Republic X* 608c-611a », *Apeiron* 30, 1997, p. 211-238, en particulier p. 225-229.

¹³⁷ *République*, 610c2-3.

¹³⁸ C'est pourquoi la démonstration de E.A. Brown, « A Defense of Plato's Argument for the Immortality of the Soul at *Republic X* 608c-611a », *loc. cit.* me semble insuffisante, puisqu'en arrêtant la démonstration en 611a, il manque le problème spécifique de l'immortalité de l'âme *incarnée*. En d'autres termes, ce qui vient d'être démontré est que l'âme injuste ne saurait faire périr le corps, et que la maladie du corps ne saurait faire périr l'âme ; mais rien n'est encore dit sur la périssabilité de la nature composée.

dans son commerce avec le corps a une histoire, est immortelle. C'est à cette question que répond le passage 611a-612a.

L'âme incarnée subit au cours de la vie des altérations qui rendent sa vraie nature impossible à saisir :

« Mais (...) il ne faut pas admettre non plus que l'âme, selon ce qui constitue sa nature la plus authentique (τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει), soit ainsi faite qu'elle soit un être rempli de bigarrure, de dissemblance et de différence de soi par rapport à soi (πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό) ».¹³⁹

Ces altérations sont mentionnées comme des causes adjuvantes possibles pour introduire dans l'âme son mal naturel, le vice. Ainsi, la manière dont l'âme pâtit de la réalité corporelle qu'elle meut empêche de saisir la véritable nature de l'âme. Il est à craindre en effet que ces multiples altérations modifient tellement l'âme que sa nature s'en trouve changée, et conséquemment détruite, la rendant ainsi mortelle :

« Il n'est pas facile de montrer, dis-je, que ce qui est composé de plusieurs parties (σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν) soit éternel, à moins qu'on ait affaire à la composition la plus parfaite (μὴ τῆ καλλίστη κεχρημένον συνθέσει), comme cela nous apparaît actuellement être le cas de l'âme. »¹⁴⁰

Et cependant, Socrate dit expressément que l'argument prouve l'immortalité de l'âme.

« Et pourtant, que l'âme soit immortelle (ἀθάνατον ψυχή), cela, aussi bien notre argument présent que d'autres arguments nous contraignent à l'admettre. Mais pour savoir ce qu'elle est vraiment (οἷον δ' ἐστὶν τῆ ἀληθεία)¹⁴¹, il ne faut pas la considérer comme nous la voyons à présent, dégradée du fait de son commerce avec le corps (ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας) et par d'autres maux, mais la contempler comme le raisonnement nous la fait suffisamment apparaître, pure. Alors on la verra infiniment plus belle, et l'on distinguera plus clairement les traits de la justice et de l'injustice et toutes les choses dont nous venons de parler. Ce que nous venons de dire d'elle est vrai par rapport à son état présent (νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται), et nous l'avons vue dans un état qui ressemble à celui de Glaucos le marin. En le voyant, on serait bien embarrassé de reconnaître sa nature primitive (τὴν ἀρχαίαν φύσιν) ; car des anciennes parties de son corps (τὰ τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη) les unes (τὰ μὲν) sont cassées, les autres (τὰ δὲ) usées et totalement défigurées par les flots, tandis que de nouvelles s'y sont ajoutées (ἄλλα δὲ

¹³⁹ *République*, 611b1-3. (trad. Leroux modifiée).

¹⁴⁰ *Ibid.*, 611b5-7.

¹⁴¹ Dans le *Phèdre*, 246a4-6, c'est la même expression qui est utilisée pour mettre en balance la « réalité » de l'âme et l'image que Socrate donne d'elle dans la suite du mythe : un attelage ailé : « οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ὃ δὲ ἕοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος ».

προσπεφυκέναι), formées de coquillages, d'algues, de cailloux, de telle sorte qu'il ressemble (ἔοικέναι) plutôt à n'importe quelle bête qu'à ce qu'il était naturellement (οἶος ἢν φύσει) : c'est ainsi que l'âme se montre à nous, défigurée de milles maux (οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν). Mais voici, Glaucon, ce qu'il faut regarder. »¹⁴²

Ce passage distingue deux problèmes : la nature de l'âme (οἶον ἐστὶν) et son immortalité (ἀθάνατον). L'argument de l'immortalité décrit plus haut vaut pour l'âme *telle qu'on la voit à présent* (νῦν δὲ εἶπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἶον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται), c'est-à-dire incarnée, indissolublement liée au corps, et en subissant les affections : sensations, opinions, mémoire, plaisir et douleur, etc. L'argument vaut *a fortiori* pour l'âme lorsqu'on la verra détachée de son commerce avec le corps. À prendre Socrate au pied de la lettre, l'âme *en tant qu'elle est composée* est immortelle.

C'est ce que montre l'image ambivalente de Glaucos le marin¹⁴³. En comparant l'âme incarnée au corps de Glaucos transformé par le ressac qui façonne par érosion et sédimentation une nouvelle apparence, on est naturellement tenté de rapprocher les algues, les cailloux et les coquillages des parties non-rationnelles de l'âme qui *s'ajouteraient* ainsi à ce qui constitue la vraie nature de l'âme, la partie rationnelle. Mais on ne peut se contenter de cette analogie entre l'âme et le corps. Tout d'abord les processus d'adjonction et de soustraction concernent le corps du marin et renvoient à un devenir qui produit des *images* (ἔοικέναι)¹⁴⁴. Le limon qui recouvre le corps de Glaucos amputé de certaines de ses parties ne forme donc pas une nature à proprement parler qui se substituerait à la vraie nature (ἀρχαίαν φύσιν s'oppose en ce sens à τὰ παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη, la nature étant le principe de l'être tandis que les parties du corps sont prises dans un processus d'échange constant), mais bien un simulacre (le participe ὀρώντες s'oppose ainsi au verbe ἴδοιεν qui renvoie à un processus intellectuel de reconnaissance). Il est peu plausible d'affirmer que le θυμός et la fonction désirante sont des « simulacres » d'âme. Il peut être difficile de reconnaître une âme chez un individu en proie aux affections et aux passions les plus violentes, mais il en possède une pourtant et sa structure détermine son caractère. Et de même que Glaucos est immortel, l'âme, bien que défigurée par son commerce avec le corps, est immortelle.

¹⁴² République, 611b9-d8 (trad. L. Robin modifiée).

¹⁴³ Glaucos Anthédonien est un pêcheur qu'on tient pour le fils de Poséidon. Devenu immortel après avoir goûté une herbe miraculeuse, il devient une divinité marine recouverte de coquillages et d'algues. (voir R. Graves, *Greek Myths*, Cassell & Co, Londres, 1958, (trad. fr. *Les Mythes grecs*, Paris, Fayard), p. 246-8 (90.j). Socrate joue donc avec cette image sur deux tableaux : l'immortalité de Glaucos d'une part, et la monstruosité de son corps d'autre part.

¹⁴⁴ Voir *Timée*, 42a3-b3 sur l'adjonction et la soustraction, qui produisent sensation et affection.

Il demeure néanmoins un problème d'après ce passage. Si le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν sont des parties de l'âme dont on comprend la fonction lorsqu'elles sont liées au corps, quelles fonctions peuvent-elles bien avoir lorsque, dégagée du corps, l'âme est contemplée dans sa « pureté », c'est-à-dire est débarrassée des sensations, des affections et émotions, et enfin des opinions ? C'est pourquoi il convient d'interpréter le paragraphe précédent à la lumière de ces lignes, qui poursuivent la métaphore du dieu marin :

« Il faut porter notre regard sur son amour de la sagesse (εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς) et nous représenter (ἐννοεῖν) ce à quoi elle s'attache et ce dont elle recherche la compagnie, en raison de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel (ὡς συγγενῆς οὕσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι) ; il faut penser à ce qu'elle deviendrait (οἷα ἂν γένοιτο) si elle s'engageait tout entière à la suite d'un tel être et si, portée par un tel élan (ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς), elle s'arrachait aux fonds marins où elle gît à présent (ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστίν), en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle incrustée. Parce qu'elle se nourrit de nourritures terrestres, elle s'est en effet couverte de nombreuses couches grossières, terreuses et pétrifiées en raison de ces soi-disant bienheureux festins dont elle se gorge. C'est alors qu'on pourrait voir sa nature véritable (Καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν), si elle est composée de plusieurs espèces ou d'une seule (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς), quelle est sa constitution, et quelle est sa nature (εἴτε ὅπη ἔχει καὶ ὅπως). Pour l'instant, je crois que nous avons exposé de manière satisfaisante les affections de l'âme dans l'existence humaine, de même que ses parties (νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγῶμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν) ».¹⁴⁵

Socrate déclare qu'il faut envisager le mouvement le plus parfait de l'âme pour espérer en saisir la nature et la constitution. Or, dans ce passage, seul ce qui est divin est véritablement immortel et éternel (καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι). La parenté de l'âme avec le divin lui confère l'immortalité, mais l'âme est aussi en devenir (οἷα ἂν γένοιτο). De l'avis de certains commentateurs, ce passage infléchit le précédent de telle manière que seule la fonction rationnelle peut être considérée comme immortelle et divine. Ainsi l'âme qui « se nourrit » de la vase que représente le monde des corps et du devenir désignerait l'âme composée de la fonction rationnelle et des deux autres fonctions. L'effort vers la philosophie est le seul mouvement qui tranche avec tous les autres, puisqu'il est un effort d'assimilation au divin. On en déduit généralement que ce mouvement tend à dissocier la fonction rationnelle de l'âme des autres, afin que la parenté devienne à proprement parler une identité. Seulement, Socrate ne dit jamais explicitement dans la *République* que l'âme humaine peut ainsi se scinder en « parties ». L'alternative εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς n'est pas tranchée. C'est pourquoi il me semble plus prudent de s'en tenir à une lecture parénétiq̄ue de ce passage :

¹⁴⁵ *République*, 611e1-612a6 (trad. Leroux modifiée).

devenir immortel pour l'âme suppose qu'elle soit portée par un élan (ταύτης τῆς ὀρμῆς) ; et bien que la partie rationnelle éprouve le désir de connaître et le plaisir de comprendre, ce mouvement d'identification au divin convoque toutes les parties de l'âme : le θυμός comme énergie auxiliaire, et la fonction désirante comme force négative de résistance. Le plus important s'agissant de l'immortalité n'est pas tant de savoir ce qu'il y a en l'âme d'immortel, mais ce qui est susceptible de la rendre telle. Que l'âme soit réellement « composée » de plusieurs parties ou d'une seule, la République ne le dit pas ; elle évoque seulement le mouvement qui peut mener d'une âme bariolée, défigurée, et amputée, à l'image du corps de Glaucos, à une « composition » parfaite. Pour savoir et apprécier quel type de mouvement il convient d'imprimer à l'âme, il faut donc saisir comment l'âme pâtit de différents objets. Les παθή de l'âme ne forment en fait pas un tout homogène, et c'est justement ce qui a dans la République rendu nécessaire l'examen des εἶδη de l'âme. Cela ne fait donc pas sens de poser la question de savoir quelle partie en l'âme est immortelle. L'examen est renvoyé à un « alors » (τὸτ'ἄν), et ce qui importe ici et maintenant (νῦν δὲ) c'est comment organiser son âme de telle manière qu'elle pâtisse le moins possible du corps, pour pâtir le plus possible des Formes intelligibles.

En outre, rien n'est dit dans ce passage de la nature mortelle ou immortelle du θυμός, ni même de sa fonction, contrairement à la partie désirante dont la présence dans l'âme semble cruciale dans l'attribution de son immortalité. Est-ce à dire que Platon a ici en vue non pas l'âme tripartite, mais plutôt une bipartition, à l'instar du Timée entre mortel et immortel ? Je ne le crois pas non plus, pour deux raisons. Tout d'abord, Socrate ne désigne à aucun moment de sa démonstration dans la République le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν comme des « θνητὰ εἶδη », ni même comme un ensemble que le Timée appelle le « genre mortel de l'âme » (τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος). Ensuite, c'est bien une tripartition qui semble impliquée dans l'alternative « simple ou composé » (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς), ces εἶδη de l'âme renvoyant à la fin du passage à ses différents παθή. Enfin, deux indices permettent de dire que le θυμός a bien un rôle à jouer dans la conquête de l'immortalité de l'âme. D'une part, comme on l'a vu en 608c5-c7, le verbe σπουδάζω renvoie implicitement au θυμός de l'individu ; de même l'expression « ταύτης τῆς ὀρμῆς » implique la présence du θυμός dans l'impulsion qu'il donne à l'âme¹⁴⁶. D'autre part, en guise d'introduction au mythe

¹⁴⁶ *Supra*, chap. IV, 2.1.1.

d'Er, Socrate évoque les prix et les récompenses que les dieux accordent à ceux qui mettent *toute leur ardeur* (προθυμείσθαι) à se rendre semblable au dieu, impliquant un effort du θυμός à assister la raison :

« Car les dieux ne sauraient négliger (ἀμελείται) quiconque met toute son ardeur (προθυμείσθαι) à devenir juste et, en pratiquant la vertu, à se rendre semblable au dieu autant qu'il est possible pour un homme (εις ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ). »¹⁴⁷

Ce que Socrate a donc en vue dans ces dernières pages de la *République*, c'est bien l'immortalité comme fin à poursuivre et à conquérir. De fait, la restrictive « autant qu'il est possible pour un homme » renvoie bien à l'effort d'une âme incarnée, nécessairement composée, mais dont le θυμός est un moteur essentiel.

2.3.2 L'immortalité de l'âme tripartite dans le Phèdre.

De 245c5 à 246a4 Socrate établit une démonstration de l'immortalité de l'âme comme principe auto-moteur, puis, à partir de 246a5 succède l'image de l'attelage ailé¹⁴⁸.

La démonstration de l'immortalité de l'âme s'applique à « toute âme » (ψυχή πᾶσα, 245c5), et la tripartition n'est pas encore évoquée¹⁴⁹. Elle apparaît après, comme un élément de description de l'attelage ailé, image qui s'applique aussi à « toute âme », aussi bien divine qu'humaine :

« Elle ressemble (ἔοικέτω), dirai-je, à une puissance composée par nature d'un attelage ailé et de son cocher (συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου). Cela état, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race (ἵπποι τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοί

¹⁴⁷ *République*, 613a7-b1 (trad. L. Robin).

¹⁴⁸ *Phèdre*, 246a4-6 : « Pour dire quelle sorte de chose c'est (οἷον μὲν ἔστι), il faudrait un exposé en tout point divin et fort long (πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως); mais dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines. (ὃ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος) ».

¹⁴⁹ La signification de ce πᾶσα est ambiguë, comme l'explique D. Blyth, « The Ever-Moving Soul in Plato's Phaedrus », *The American Journal of Philology* 118, n°2., 1997, p. 185-217, et peut renvoyer grammaticalement à « toutes les âmes », c'est-à-dire l'âme des dieux, mais aussi aux âmes humaines individuelles ou encore à l'âme du monde, ou, plus généralement à « tout ce qui est âme ». R. Bett, « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », *loc. cit.* opte pour une interprétation « générique » du πᾶσα. Sans récuser l'ambiguïté du « ψυχή πᾶσα » on peut remarquer que la démonstration repose a) sur un argument physique (l'auto-motricité) et b) un argument cosmologique. Il s'agirait donc ici plutôt de décrire cette âme « divine » annoncée juste avant la démonstration, l'âme du monde, dont le mélange est pur. On retrouve en outre une démonstration similaire au livre X des *Lois* (894b-895c). Cependant, comme le soutient par ailleurs R. Bett, la démonstration peut s'appliquer aussi bien à l'âme du monde qu'aux âmes individuelles. L. Brisson souligne aussi dans sa traduction l'ambiguïté de l'expression (n.165, p. 208)

καὶ ἐξ ἀγαθῶν), alors que pour le reste des vivants il y a mélange (μέμικται). Chez nous – premier point – celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié (πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡγιοχεῖ); de ces deux chevaux – second point – l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher. »¹⁵⁰

S'il est évident que ce mythe doit être interprété comme une « représentation » de la tripartition de l'âme de la *République* (le cocher est l'image de la fonction rationnelle de l'âme, le cheval blanc l'image du θυμός, et le cheval noir de la fonction désirante)¹⁵¹, il est beaucoup plus délicat de prêter à l'âme des dieux ces deux fonctions¹⁵². L'âme des dieux est dite « composée » (συμφύτω) mais pure (contrairement au caractère mélangé de l'âme humaine, μέμικται). Certains indices dans le mythe indiquent que Platon attribue bien des fonctions différentes au cocher et aux chevaux dans l'âme des dieux, sans pour autant qu'il soit possible de différencier la fonction des chevaux : le cocher se nourrit de la contemplation des Formes, tandis que les chevaux rappellent l'âme divine à une nourriture plus corporelle : le nectar¹⁵³. Point d'« intermédiaire » donc entre le moment intellectuel du cycle de l'âme divine et le moment nutritif, même si cela n'exclut pas par principe la composition tripartite de l'âme divine. L'envie jalouse étant absente du cortège des dieux, tout ce qui a trait aux émotions morales ou aux affections liées au sens de l'honneur semble donc déplacé dans la description¹⁵⁴ : le θυμός des dieux à la fois confond son mouvement avec la fonction rationnelle, et partage la fonction du désir. Il est comme absorbé totalement dans chacun des mouvements effectués dans le cycle, sans conflit.

Justement, c'est le conflit qui caractérise l'âme humaine. Si la différence de nature entre le cocher et les chevaux existe bien chez les dieux, elle n'implique pas de disharmonie entre ces trois fonctions. Contrairement aux dieux, il doit y avoir une relation de pouvoir entre le cocher et son attelage (ὁ ἄρχων) dans l'âme humaine¹⁵⁵. Une seconde différence entre l'âme humaine et l'âme divine explicite la nature du mélange, et conséquemment la raison de prêter au cocher le pouvoir : l'attelage est déparié, et introduit une tension qui chez les dieux n'existe pas. La présence du mal dans l'âme rend ainsi *nécessaire et déplaisante* la

¹⁵⁰ *Phèdre*, 246a6-b4.

¹⁵¹ C'est ce que confirme par ailleurs le *Timée* en reprenant l'image du char à l'occasion de la fabrication de l'âme humaine et de son incarnation (41e), anticipant ainsi la description de sa tripartition (69c sq.).

¹⁵² Néanmoins, on doit rappeler qu'à aucun moment dans le mythe de l'attelage Socrate ne mentionne le nom des fonctions de l'âme de la *République*.

¹⁵³ *Phèdre*, 247d-e, et plus particulièrement cette phrase 247e4-6 : « L'âme ayant effectué son retour, le cocher installe les chevaux devant la mangeoire, leur a jeté une ration d'ambrosie et leur donne à boire le nectar ».

¹⁵⁴ *Ibid.*, 247a7 : φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται.

¹⁵⁵ Ce qui laisse supposer que les chevaux de l'âme divine sont aussi capables que le cocher de diriger correctement l'attelage

tâche de gouverner l'attelage. C'est pourquoi la fonction intermédiaire apparaît ici, contrairement aux dieux, comme doublement distinguée, d'une part de la fonction désirante qui ne fait qu'entraver le mouvement de l'attelage, et d'autre part de la fonction rationnelle dont la pensée constitue un mouvement à part.

Venons-en maintenant à la question de la mortalité et de l'immortalité de la structure psychique tripartite. Le *Phèdre* se distingue du *Timée* en affirmant l'immortalité de l'âme malgré son caractère composé. Plus exactement, Socrate limite la signification de l'adjectif « mortel » au « vivant », lui-même défini comme l'assemblage d'une âme et d'un corps. C'est donc par métonymie que le corps et l'âme sont dits mortels ou immortels, dans la mesure où c'est leur composition qui compte :

« Comment, dans ces conditions, se fait-il que l'être vivant soit qualifié de mortel et d'immortel ? Voilà ce qu'il faut tenter d'expliquer (πῆ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν). Tout ce qui est âme (ψυχὴ πᾶσα)¹⁵⁶ a charge de tout ce qui est inanimé (παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου) ; or, l'âme circule à travers la totalité du ciel, venant à y revêtir tantôt une forme tantôt une autre (πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη). C'est ainsi que, quand elle est parfaite et ailée, elle chemine dans les hauteurs et administre le monde entier (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ) ; quand en revanche elle a perdu ses ailes, elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit agrippée à quelque chose de solide ; là, elle établit sa demeure (οὐ κατοικισθεῖσα), elle prend un corps de terre qui semble se mouvoir de sa propre initiative grâce à la puissance qui appartient à l'âme (διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν). Ce qu'on appelle « vivant », c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle, ensemble qui a reçu le nom de « mortel » (ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγόν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν). Quant au qualificatif « immortel », il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement ; il n'en reste pas moins que, sans en avoir une vision ou une connaissance suffisante, nous nous forgeons une représentation du divin : c'est un vivant immortel (ἀθάνατόν τι ζῶον), qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours (ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα). Mais sur ce point, qu'il en soit et qu'on en parle comme il plaît à la divinité. »¹⁵⁷

Toute espèce d'âme est immortelle suivant la démonstration de 245c5 à 246a4 ; et dans la mesure où Platon intercale entre la démonstration de l'immortalité de l'âme et le paragraphe ci-dessus l'image de l'attelage ailé, on est fondé à dire que l'immortalité est bien une propriété de l'âme tripartite. L'âme *prend soin / se soucie* de ce qui est inanimé¹⁵⁸ ; en d'autres termes, la vocation de l'âme est de mouvoir un corps afin de former un vivant, dans toutes les parties du corps, ou dans certaines seulement. L'âme telle qu'elle

¹⁵⁶ Le ψυχὴ πᾶσα a nécessairement ici un sens générique, puisque Socrate distingue ensuite des espèces d'âmes.

¹⁵⁷ *Phèdre*, 246b5-d3.

¹⁵⁸ Ce passage est à rapprocher du *Philebe*, 29a6-30d5 où c'est le νοῦς qui est investi de la fonction de fabrication et d'organisation du vivant.

est représentée dans le mythe de l'attelage ailé est donc toujours déjà « incarnée ». Contrairement au *Phédon* où l'on envisage l'enracinement de l'âme dans un corps multiple et inanimé, le *Phèdre* donne une image de l'âme qui est d'abord et avant tout une relation de l'âme avec son corps. On doit donc, comme J.-L. Cherlonneix a raison de le noter en abordant la question du « véhicule » de l'âme¹⁵⁹, distinguer deux types de corps : celui, connaturel à l'âme dans le *Phèdre* (le char), c'est-à-dire celui qui permet de faire de l'âme une réalité multiple, composée du cocher et de l'attelage, et celui auquel l'âme finit par « s'accrocher », et qui réciproquement « cloue » l'âme au sol. En d'autres termes, l'âme humaine telle qu'elle est représentée dans le *Phèdre* est toujours déjà multiple du fait qu'elle doit prendre place dans un corps.

La mort a ici le sens restreint de déliaison de l'âme et du corps pris comme un tout. Le vocabulaire du soin du corps annonce dans la suite du mythe celui du soin de l'âme elle-même : l'immortalité dont l'âme participe et qu'elle poursuit a donc une signification plus éthique que cosmologique. En témoigne la possibilité dans le *Phèdre*, pourtant démentie dans le *Timée*, pour l'âme de *devenir* parfaite et de s'écarter définitivement de la terre, se confondant pour ainsi dire avec le mouvement de l'âme du monde¹⁶⁰, tandis que les autres âmes continuent leur cycle de réincarnation relativement à la qualité de la vie qu'elles ont menée jusqu'alors. La perspective eschatologique *requiert* donc pour l'âme tripartite une forme d'immortalité, où les parties appétitive et intermédiaire affectent de leurs désirs la partie rationnelle de manière durable.

On arrive donc à la conclusion suivante : si le θυμός appartient bien à la structure de l'âme, c'est seulement au sens où elle est incarnée ou en voie de l'être. En ce sens, le θυμός n'est pas différencié de la

¹⁵⁹ J.-L. Cherlonneix, « L'âme de Platon et ses deux corps », in M.-O., Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, (ed.), *Mélanges Jean Pépin*, « *Sophiès maiétores* », « *Chercheurs de Sagesse* », *op. cit.*, p. 93-102. L'auteur écrit : « L'élément le plus visible, mais curieusement aujourd'hui le moins regardé, le « char » lui-même, nous signifie d'abord qu'avant même de prendre figure humaine en revêtant « ce » corps visible, dense et terreux, « ostréiforme », et couvert de « chairs infectieuses » qui « *maintenant* » la rend si malade, notre âme est occupée d'un autre, dont nous ne savons rien de précis mais que l'on doit imaginer *a contrario* moins visible, plus fluide, plus transparent – et surtout beaucoup moins nocif pour la clairvoyance et la santé. Cet autre corps, qui est le premier, qui est le corps inamissible de l'âme en tant qu'âme n'est pas l'ennemi de son bonheur (serait-il la possibilité du malheur ?). À cause de lui pourtant la vie sous les espèces de l'âme a déjà perdu la transparence de l'être-soi dont profitent hors l'espace, dans la vie pure, chacun et le tout des aspects originaires de la réalité », (p. 97).

¹⁶⁰ *Phèdre*, 248a.

fonction appetitive qui est elle aussi rivé au corps, et forme avec elle la dimension corporelle de l'âme¹⁶¹. Mais d'une manière générale, le *Phèdre* montre que la mortalité du vivant est un effet de la composition entre l'immortalité de l'âme d'une part, dont on doit prendre soin, et la mortalité du corps soumis au devenir. L'eschatologie platonicienne joue ainsi de différents sens des mots « mort » et « immortel », en les attribuant tantôt à l'âme, tantôt au corps, tantôt au composé lui-même.

2.3.3 *Le θυμός comme partie mortelle dans le Timée.*

Dans le *Timée*, le θυμός compose avec la partie appetitive l'espèce « mortelle » de l'âme¹⁶². L'espèce mortelle de l'âme est ce qui est façonné par les dieux pour permettre de lier l'âme immortelle issue du premier mélange au corps mortel. On déduit communément de cette postériorité que cette espèce de l'âme meurt en même temps que le corps. Le *Timée* semble donc directement remettre en question l'immortalité de la structure tripartite de l'âme telle qu'on l'a analysée dans le *Phèdre*, et de ce fait, fragilise considérablement la possibilité pour une âme de continuer à pâtir après l'incarnation de la vie qu'elle a menée ici-bas. Le *Timée* ne présenterait donc plus l'immortalité de l'âme seulement comme un idéal régulateur, mais justifierait cet idéal en faisant de l'immortalité une propriété essentielle d'une partie de l'âme, la partie rationnelle, à laquelle on doit donc apporter le plus grand soin.

Pourtant, si les deux parties « mortelles » de l'âme dans le *Timée* périssent avec le corps, comment alors donner sens et crédit aux mythes eschatologiques du *Phèdre*, mais aussi bien aux pages finales du *Timée* où les réincarnations dépendent du lieu de l'âme que l'on a fortifié le plus dans sa vie précédente ? Plus fondamentalement, comment concilier le *Timée* qui fait de cette partie « mortelle » un appendice de l'âme immortelle issue du premier mélange, et sa partition fondamentale dans la *République* et dans le *Phèdre* ? L'hypothèse défendue ci-après consiste à montrer que, bien que l'âme soit composée de parties

¹⁶¹ Il reste bien entendu le problème du « corps » des dieux dans le *Phèdre*. Puisque l'âme divine elle aussi est comparée à un attelage, se pose la question de savoir si d'une part elle possède un θυμός, et si oui pourquoi son θυμός ne trouble pas sa course circulaire. À ce sujet, voir L. Brisson, « Le corps des dieux », in J. Laurent (dir.) *Les dieux de Platon*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 11-24. Pour l'auteur, le *Phèdre* indique manifestement que l'âme des dieux peut ressentir des sentiments et des passions (p. 18-20).

¹⁶² Les occurrences de l'adjectif θνητός sont nombreuses dans le *Timée*. Un tiers d'entre elles renvoient explicitement à la partie mortelle de l'âme : 41d1, 61c7-8, 65a5, 69c8, 69d5, 69e1, 69e4, 72d4, 73b4, 73d3 (71d6 est ambigu et peut renvoyer à l'espèce mortelle de l'âme aussi bien qu'au genre humain).

mortelle et immortelle, sa structure demeure fondamentalement tripartite. Loin de contredire la *République* ou le *Phèdre*, le *Timée* montre comment concilier notre nature essentiellement mortelle, qui implique une histoire personnelle, des désirs particuliers, etc., avec une dynamique de la vertu qui suppose l'immortalité de l'âme. Cette hypothèse est étayée par deux séries d'arguments : premièrement, l'immortalité de l'âme *en tant qu'elle est tripartite* n'est pas démentie dans le *Timée* ; deuxièmement, la question de l'immortalité de l'âme demeure dans le *Timée* liée à un projet éthique, arrêtant ainsi au même point que dans la *République* l'investigation concernant l'immortalité réelle ou seulement supposée de l'âme.

Tout d'abord, que recouvre en fait l'adjectif « *θητός* » ? Dans le *Timée*, « *θητός* » qualifie de manière assez équitable trois ensembles : d'une manière générale ce qui est soumis à la génération, le corps, et l'espèce d'âme que les dieux fabriquent pour les vivants mortels. En ce qui concerne l'homme plus particulièrement, « *θητός* » sert à qualifier en premier lieu le genre ou l'espèce humaine, puis son corps, et enfin la partie de l'âme qui est associée à ce corps. La mort est contenue dans le projet de fabrication des vivants, comme le démiurge le rappelle lorsqu'ils s'adressent aux dieux :

« Afin donc que ces êtres soient mortels et pour que le tout soit vraiment le tout (*ἵνα οὖν θνητά τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ*), appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants (*τῶν ζώων δημιουργίαν*), prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. Et, en ce qui concerne la partie qui en eux doit porter le même nom que les immortels (*καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει*), cette partie qu'on appelle « divine » et qui commande en ceux d'entre eux qui ne cessent de pratiquer la justice et qui souhaitent vous suivre (*θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκην καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι*), cette partie, que j'ai semée et que j'ai pris l'initiative de faire venir à l'existence, je vais vous la confier. Pour le reste, entrelacez cette partie immortelle avec une partie mortelle (*ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες*), fabriquez les vivants, faites les naître, donnez-leur leur de la nourriture, faites les croître, et quand ils périront, recevez-les à nouveau auprès de vous (*ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννάτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε*). »¹⁶³

La production des vivants est d'emblée placée sous le signe de la mortalité. Puisque les dieux « imitent » le démiurge dans la création des vivants, la mort se définit comme l'achèvement d'un processus, la déliaison de l'âme d'avec son corps, inscrit dans le devenir. Et en effet, dans le seul passage du *Timée* où la mort de l'homme est évoquée (81d-e), c'est l'âme sans plus de précision qui se « délie » du corps, du fait du

¹⁶³ *Timée*, 41c3-d3 (trad. L. Brisson modifiée).

relâchement des « liens qui joignent ensemble les triangles de la moëlle » (81d6-8). La mort qui fait donc de l'homme une espèce mortelle n'est donc présentée que comme une séparation de l'âme et du corps, et c'est cette séparation seule qui détermine si une espèce est mortelle ou immortelle. Elle n'est à aucun moment dans le *Timée* définie comme une dissolution de l'âme comme composée ou, ce qui revient au même, comme une dissolution d'une ou de plusieurs de ses parties.

Tout porte à croire dans ces deux passages que l'espèce « mortelle » de l'âme est nommée telle du fait que l'âme issue du premier mélange doit être inscrite dans un corps qui est soumis à la génération, croissance, corruption et mort. Il y a deux aspects dans la description de la naissance de l'âme mortelle. Tout d'abord l'âme mortelle est un « ajout » à l'âme immortelle, nécessité par l'incarnation dans un corps mortel. Elle est donc *fabriquée*. Mais l'âme du vivant mortelle est le produit d'une série pourrait-on dire infinie d'ajustements sont faits pour lier le plus fortement possible cette âme immortelle à son corps pris dans le devenir sensible¹⁶⁴. L'âme du vivant mortel est le fruit d'un entrelacs entre l'âme mortelle et la semence immortelle fournie par le démiurge. Ainsi, dans le *Timée*, il n'y a que deux choses qui sont véritablement immortelles : le démiurge et les Formes. Les dieux de l'Olympe et les démons auxiliaires sont *de droit* mortels¹⁶⁵, puisqu'une âme est liée à un corps, certes indestructible, et que tout composé, même parfait, est susceptible d'être dissout. C'est ce que le démiurge rappelle au début de son adresse aux dieux, ajoutant qu'il serait mauvais de dissoudre un composé parfait :

« Même si en fait tout ce qui a été assemblé peut être dissous (τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν) seul un être méchant souhaiterait dissoudre ce qui résulte d'une belle harmonie (τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ) »¹⁶⁶.

Les dieux tirent donc leur immortalité non pas de nature, mais de la pérennité du lien qui unit leur âme à leur corps. Au contraire, les espèces mortelles, homme, animaux, plantes, sont des composés dont les dieux ne peuvent empêcher la dissolution de l'âme avec leur corps, puisque le démiurge interdit qu'on les

¹⁶⁴ J.-F. Pradeau, « L'âme et la moëlle », *loc. cit.*, p. 491-2 affirme que l'âme mortelle est logiquement *postérieure* à la création du corps : l'âme mortelle est fabriquée *pour* mouvoir le corps mortel des vivants. Je remarque pourtant que cette âme mortelle est mentionnée avant même la création du corps mortel par les dieux. Cette préséance de l'âme mortelle sur le corps permet donc de distinguer la *nécessité* d'ajouter une âme mortelle à une partie immortelle pour assurer la mortalité d'une espèce vivante, et la *composition* de cette âme mortelle même qui *dépend* du corps auquel elle est liée.

¹⁶⁵ *Timée*, 41b2 : ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔσται οὐδ' ἄλντοι τὸ πάμπαν.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 41a8-b2 ; voir également pour ce même principe *Phédon* 78c sq.

maintienne en vie. J.V. Robinson propose de comprendre cette phrase comme un principe général valant pour tout ce qui est composé, et tente donc de l'appliquer à l'âme tripartite elle-même¹⁶⁷. Selon Robinson, l'âme tripartite, sans être immortelle essentiellement, a part à une immortalité dérivée : elle se sépare bien du corps, mais la structure tripartite, elle, ne périt pas. Et dire que le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν sont « mortels » n'implique pas qu'ils périssent eux-mêmes lors du phénomène de la « mort » entendue comme séparation de l'âme avec le corps : cela reviendrait en effet à dire que ces deux « parties » de l'âme sont plutôt des « lieux » physiques tellement liés au corps qu'ils finissent par s'y confondre, hypothèse que l'on a rejetée plus haut. Par ailleurs, on peut se demander quel type de causalité permettrait la dissolution des parties « mortelles » de l'âme et la persistance de la partie immortelle. Il n'existe que deux possibilités : ou bien les parties de l'âme mortelle sont détruites en vertu de l'action directe du démiurge, ou bien elles sont dissoutes en vertu de la nécessité qui fait donc de l'âme une réalité soumise à la génération et à la corruption. Seule la seconde solution est possible, puisque la première est entièrement réfutée par l'adresse du démiurge aux dieux en 41a-d¹⁶⁸. Mais la seconde solution est aussi impossible : si les parties mortelles périssaient, comment assurer alors, lors de la réincarnation, la présence des parties mortelles dans l'âme, sinon en requérant continuellement la puissance des dieux auxiliaires d'un point de vue mythique, ou à la génération d'un point de vue physiologique¹⁶⁹ ? À chaque réincarnation, une âme mortelle devrait être recréée. Ce n'est pourtant pas ce que les dernières pages du *Timée* indiquent, lorsque le physicien décrit différents types de réincarnations qui, si elles font sourire, montrent pourtant bien que d'une certaine manière, l'âme conserve, comme par mémoire, la structure et la qualité qu'elle avait acquises lors de sa vie précédente. Qu'il suffise du passage sur la (re)naissance de l'espèce pédestre dont l'origine renvoie à la vie

¹⁶⁷ J.V. Robinson, 'The Tripartite Soul in the *Timaeus*' *Phronesis* 1990, vol. 35, no. 1, 103-110. L'application de ce principe à l'âme tripartite requiert qu'elle est un composé. C'est donc sur la foi de *République* X, 609a9-b3, 611b5 et 611e1-612a6 que l'on peut effectivement suivre l'hypothèse de J.V. Robinson. Dans une discussion de cet article A.S. Mason, « Immortality in the *Timaeus* », *Phronesis* 39, 1994, 90-97, accepte cette application.

¹⁶⁸ A. S. Mason, *ibid.*, formule une autre hypothèse : pour que le tout soit vraiment le tout, il faut du changement chez les mortels (*Timée*, 41b-d). Ainsi, même si la périssabilité d'un bon composé est *mauvaise* absolument parlant, la périssabilité de l'espèce mortelle en particulier ne l'est pas, si l'on adopte un point de vue téléologique supérieur, celui du Vivant mortel par exemple, qui recouvre le point de vue de l'homme vertueux : « Thus, on the death of a virtuous man, his tripartite soul is not broken up *because* it is harmonious; rather, despite being harmonious, it suffers the fate which faces all souls on the death of their body. » (p. 94). Cette hypothèse paraît tout à fait justifiée, mais ne remet pas en cause la non-périssabilité des parties « mortelles » de l'âme.

¹⁶⁹ L'hypothèse qui consiste à transmettre par génération l'espèce mortelle de l'âme est bien évoquée un peu avant ce passage, puisque la moelle qui sert à la génération est dite être « douée d'âme » (91b2 : ἄτ' ἔμψυχος ὄν). Mais cette remarque n'explique pas dans le texte la transmission de certains traits de caractères éthiques, mais explique seulement pourquoi le désir d'engendrer trouve dans les parties sexuelles une voie d'expulsion.

de ceux qui exercent trop leur θυμός et relâchent leur surveillance sur l'ἐπιθυμητικόν :

« Pour sa part, l'espèce des animaux terrestres et des bêtes sauvages vient de ces hommes qui ne s'adonnent en rien à la philosophie (ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφία) et qui ne prêtent aucune attention à la nature des choses célestes, parce qu'ils ne font plus usage des révolutions qui s'accomplissent dans leur tête (ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι περιόδοις), mais qui prennent pour guides les parties de l'âme qui se trouvent dans la poitrine (ἀλλὰ τοῖς περι τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἔπεσθαι μέρεσιν). Par l'effet de telles pratiques, les membres antérieurs et la tête de ces êtres ont été attirés vers la terre par une communauté de nature et jusqu'à s'y appuyer. Leur crâne s'est allongé et a pris toutes sortes de formes, suivant la façon dont, en chacun d'eux, les révolutions avaient été comprimées en raison de leur inaction (ὅπη συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἐκάστων αἰ περι φοραί). »¹⁷⁰

À moins de penser que l'âme humaine a part à une certaine forme d'immortalité, capable d'exercer ses fonctions lorsqu'elle investit un corps et de les conserver lorsqu'elle s'en délie, il n'existe pas de solution à ce problème. Il faut donc conclure qu'il n'existe pas de démenti formel de la non-périssabilité des parties mortelles de l'âme dans le *Timée*¹⁷¹. En revanche, Timée établit une loi d'entropie valable pour chacune des fonctions de l'âme, s'amenuisant ou s'accroissant selon l'intensité du mouvement qu'elle commet. Ainsi, la structure tripartite est susceptible de se déséquilibrer suite à la trop grande activité des fonctions désirante et intermédiaire, ou suite à l'inaction de l'intelligence¹⁷².

Pourquoi est-il si nécessaire que les parties « mortelles » participent à une certaine forme

¹⁷⁰ *Timée*, 91e2-92a2.

¹⁷¹ J.V. Robinson donne plusieurs autres arguments « positifs » pour étayer la thèse de l'immortalité de l'âme tripartite : a) l'âme est *toujours* incarnée ou du moins est toujours définie selon cette perspective (*Timée*, 41b-d) puisque l'âme n'échappe pas au cycle de la réincarnation (p. 107) ; b) avant d'entrer dans un corps mortel, l'âme est attachée à une étoile dans le *Timée*, qui emploie à dessein la métaphore du char comme dans le *Phèdre* (41e-42d), Robinson en conclut que le νοῦς requiert les deux autres parties pour mouvoir ce corps céleste (p. 105). Ces arguments sont peu convaincants, et sont par ailleurs clairement réfutés par A.S. Mason puisqu'à aucun moment le *Timée* ne fait référence à la fonction de ces parties. Il s'agit là de spéculations invérifiables, et montrent bien qu'il y a un hiatus entre la perspective proprement cosmologique et celle, éthique, de l'immortalité de l'âme dans le *Timée*. En revanche, une autre explication a été donnée par L. Brisson : les parties « mortelles » sont appelées telles non pas pour elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles sont inactives dès que l'âme se délie du corps. L'argument repose sur l'idée selon laquelle l'âme ne conserve pas la « mémoire » du corps qu'elle a habité (« Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo », in M.Migliori, L. M. Napolitano, A. Fermani (ed.), *Interiorità e anima, : la psychè in Platone*, Milano, V&P, 2007).

¹⁷² Voir *Timée*, 89e3-90a2 : « Comme nous l'avons dit plus d'une fois, trois espèces d'âme ont été établies en nous (ὅτι τρία τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατώκισται), dotées chacune de mouvements (τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον). Aussi nous faut-il, suivant ces mêmes données, dire maintenant encore, aussi brièvement que possible, que celle de ces espèces d'âme qui reste dans l'inaction (τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον) et qui s'abstient d'exécuter les mouvements qui lui sont propres (καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον) devient nécessairement très faible (ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι), tandis que celle qui fait de l'exercice devient très forte (τὸ δ' ἐν γυμνασίοις ἔρρωμένεστατον). Voilà pourquoi il faut veiller (φυλακτέον) à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre (ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἀλλήλα συμμετρους). »

d'immortalité ? Le *Timée* pense l'âme humaine dans la perspective d'une dynamique de la vertu : afin d'ordonner son âme de la meilleure manière possible, l'âme tripartite *doit* être conçue comme éternelle, tout en sachant que c'est toujours dans l'horizon de l'incarnation qu'on agit ; deux des parties de l'âme sont dites « mortelles » pour rappeler que l'âme est toujours associée à un corps qui, lui, est périssable et qu'il est difficile d'atteindre la vertu. L'immortalité doit être conçue comme une conquête sur la mort, et non comme une propriété ou une donnée.

Le *Timée* s'arrête donc au même point que la *République* et le *Phèdre* concernant l'altération de l'âme du fait de sa vie incarnée :

« Cela étant, à l'homme qui s'est abandonné aux appétits et aux ambitions (τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι) et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction (ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα), il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles (πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι) et qu'exactement dans toute la mesure où il lui est possible de devenir mortel (καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι), il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée. Au contraire, l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies (τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι), celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines (φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα), si précisément il atteint à la vérité ; que, dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité (πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται), il ne lui échappe pas la moindre parcelle. »¹⁷³

Timée détermine ici la limite de la participation de l'homme à la mortalité et à l'immortalité. Son immersion dans le devenir se manifeste par la production d'opinions mortelles - entendons par là une restriction de l'application de la faculté de penser à des sensations et à des affections provenant du corps. Devenir mortel « autant qu'il est possible », c'est donc affecter son âme par deux types de désirs : les ἐπιθυμῖαι du corps et les désirs du θυμός (φιλονικία) de manière exclusive (σφόδρα). C'est donc par contamination du caractère mortel des pensées que l'homme est appelé lui-même mortel, preuve que ce n'est pas le fait que son âme soit composée qui le rend mortel, mais seulement l'orientation corporelle qu'il donne à cette composition. Par contraste, le philosophe qui exerce sa φρόνησις voit son âme pâtir des Formes qui sont immortelles et divines ; le contact de cette âme avec l'immortalité la rend elle-même immortelle, dans la mesure où sa nature le lui permet. Ainsi, la mortalité ou l'immortalité de l'âme n'est pas

¹⁷³ *Ibid.*, 90b1-c4.

à comprendre à travers une division statique des parties de l'âme, mais à travers une dynamique de la vertu qui produit dans chaque âme un mouvement particulier : c'est l'âme en sa totalité qui est affectée ou par les corps ou par les Formes, et non pas seulement certaines de ses parties. Le vocabulaire de l'effort le montre : celui dont l'âme est rivée au sensible « exerce » (διαπονούντι) son âme comme s'il s'agissait d'un corps, tandis que le philosophe lui impulse un mouvement déjà intellectualisé (έσπουδακότι), requérant toutes les parties de l'âme¹⁷⁴.

Devenir semblable au dieu, c'est donc, comme le souligne encore J.V. Robinson, imprimer perpétuellement à l'âme *en tant qu'elle est tripartite* le mouvement qui convient à chacune de ses parties¹⁷⁵. Il semble donc que le *Timée* fait de cette assimilation au dieu une fin morale plus qu'intellectuelle : c'est en postulant l'identité du principe rationnel de notre âme avec le premier mélange divin que l'on peut justifier la nécessité morale de cet effort de concentration¹⁷⁶.

3. Conclusion.

Le θυμός constitue avant Platon un point de rencontre entre l'âme et le corps. Dans l'épopée, le θυμός est le centre à partir duquel rayonnent plusieurs fonctions physiologiques et psychologiques, de l'énergie vitale à la pensée émotive, reliant ainsi les pôles de la ψυχή et du σώμα. Si la tradition médicale s'écarte radicalement de la tradition épique, puisqu'elle semble considérer le θυμός comme un terme archaïque dépourvu de signification anatomique ou physiologique, les pythagoriciens ont, malgré la rareté des témoignages à son propos, formé le projet d'une psychophysiologie où le θυμός joue un rôle important. De la tradition préplatonicienne, retenons simplement que « θυμός » désigne toujours une forme de pensée, un mode de représentation, qui trouve en l'affect sa matière et en l'émotion la raison de son action. Platon reprend donc le terme θυμός, assurément archaïque, à la fois en lui refusant toute forme de fonction

¹⁷⁴ De plus, les expressions presque symétriques « τούτου μηδὲ σμικρὸν ἔλλείπειν » et « τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν » impliquent de considérer l'effet des mouvements de chacune des fonctions de l'âme sur l'âme en *toutes ses parties*.

¹⁷⁵ J.V. Robinson, *loc. cit.* p. 110 : « The souls which, in the *Phaedo*, are free to escape to the realm of the Forms are, in the *Timaeus*, required to remain behind ; they must do their part to help other souls and to otherwise aid the World Soul to maintain order and harmony in the realm of Becoming ».

¹⁷⁶ Je m'écarte donc de l'interprétation de D. Sedley, « The Ideal of godlikeness », in G. Fine, *Plato II, op. cit.* p. 309–28, pour qui l'interprétation « intellectualiste » plotinienne de l'immortalité de l'âme est préférable à une interprétation « moralisatrice » qui serait plutôt le fait des médio-platoniciens.

physiologique, et en le définissant comme une interface entre l'âme et le corps. « Θυμός » en tant qu'affect est nécessairement lié au corps, mais il est un affect qui semble pouvoir se transformer en un principe actif du fait qu'une opinion le soutient. La colère par exemple est avant tout un affect : elle s'enracine dans un état du corps, actuel, remémoré ou anticipé par l'imagination. Son origine étant sensible (recevoir un coup ou une insulte), elle a aussi des effets sensibles (rougeur, sueur, raidissement). Mais jamais une telle affection n'est réductible à un état du corps, si bien que la colère est aussi toujours en un sens une forme d'ardeur psychologique. Ainsi le θυμός peut apparaître dans les dialogues comme une interface entre l'âme et le corps, rendant l'âme capable d'être affectée par le sensible auquel l'âme attribue, souvent à tort, des qualités qui relèvent de l'opinion : le juste, l'injuste, le beau, le laid, etc.

Le rôle du θυμός dans la relation entre l'âme et le corps est difficilement séparable du rôle de la fonction désirante, qui constitue avec lui la dimension corporelle de l'âme, sa partie irrationnelle, ou encore mortelle. Il faut encore distinguer la nature des παθή du θυμός et celles de l'ἐπιθυμητικόν. Cependant, outre le fait qu'il est responsable de la majeure partie d'affects qui sont assurément plus complexes et plus signifiants que le plaisir ou la douleur, le θυμός peut une chose dont n'est pas capable la partie appétitive : transmettre son énergie *quasi*-corporelle à un mouvement exclusivement rationnel. Le θυμός est non seulement capable de mettre le corps à disposition de l'âme, autant qu'il est possible, mais il est aussi responsable de la mise à disposition de l'âme elle-même, relativement à elle-même. C'est ainsi que le θυμός est apparu être bien plus une interface entre l'âme désincarnée et l'âme incarnée, permettant à l'âme d'ordonner ses propres mouvements conformément à la raison.

En un mot, Platon remplace la fonction physiologique traditionnelle du θυμός - être le centre à partir duquel on organisait les activités de l'individu selon les pôles de la ψυχή et du σώμα - en une fonction exclusivement psychologique - être cet élément proche du sensible qui permet à la raison d'investir progressivement, sinon totalement dans un effort d'assimilation au divin, l'âme humaine incarnée. Ainsi, Platon n'accorde-t-il d'importance à la psycho-physiologie que dans la mesure où elle peut soutenir le projet éthique de la conversion de l'âme désordonnée en une structure plus juste et plus équilibrée. L'éthique détermine la physiologie de part en part. La théorie de l'âme tripartite n'a pas vocation à faire système avec une quelconque théorie des facultés, ni à étayer une *scala naturae*, comme l'a bien vu Aristote. Le rôle du θυμός dans la relation que l'individu tisse entre son âme et son corps en témoigne : si cette fonction intermédiaire ouvre à l'âme une porte sur les corps, sa fonction est de veiller à ce que le corps

n'envahisse jamais l'âme au point qu'elle s'oublie en lui.

3^{ème} partie
L'éducation du θυμός

Les paradoxes concernant l'acquisition et l'exercice de la vertu qu'on a exposés dans la première partie ont vocation à être résolus par l'introduction d'une instance psychologique intermédiaire entre la raison et le désir, le *θυμός*. Cet intermédiaire fonctionne à trois niveaux : il constitue tout d'abord un carrefour phénoménologique entre les désirs et les raisonnements de l'individu. Il est ensuite une véritable fonction psychologique, dont l'activité consiste à valoriser des choses, des personnes ou des discours : le *θυμός* est un instrument de création de « valeurs ». Enfin, il désigne cette puissance de l'âme individuelle à faire de son corps davantage qu'un corps animé ou vivant : l'individu investit littéralement le corps individuel par son intermédiaire. En un mot, la psychologie tripartite de la *République* établit les conditions de possibilité de l'éducation de l'individu en fournissant un intermédiaire capable de transformer les prescriptions universelles de la raison en dispositions intériorisées.

Cette troisième partie expose un aspect de la théorie platonicienne de l'éducation : l'éducation de la sensibilité morale et des émotions. Le *θυμός* en est le destinataire privilégié, puisqu'il est le siège de ces affections dont on a vu qu'elles sont, jusqu'à un certain point, rationalisables. Je partirai tout d'abord d'une exposition de ce qui peut, à partir de la *République*, se donner pour une théorisation de la notion de « caractère » (*ἦθος*), c'est-à-dire l'ensemble des dispositions naturelles et éduquées de l'individu qui a pour cause explicative la structure et l'ordre fonctionnel de son âme. Les premiers livres de la *République* élaborent un programme éducatif préliminaire, fondé sur la musique et la gymnastique, dont le but est d'instiller des « empreintes » ou des « modèles » de la vertu de justice. La première éducation permet de fonder une typologie des caractères individuels dont l'intérêt n'est pas à négliger pour la fabrication de l'unité de la cité.

Dans un second temps, on abordera frontalement le problème de la nature de la vertu à laquelle les citoyens, et non plus l'âme individuelle peut avoir part dans la *République*. On observe en effet un glissement de perspective, sans toutefois qu'il signifie un changement dans la pensée de Platon, entre la manière dont le *Phédon* condamne toute forme de vertu « populaire » et le but d'une cité bien ordonnée. La *République* s'attache certes à former des gardiens, mais aussi à entraîner des auxiliaires qui ont pour tâche de rendre la cité « courageuse », et enfin à maintenir le reste des citoyens dans une position qui ne fragilise pas l'équilibre et l'unité de la cité. C'est donc une forme de « vertu populaire » ou du moins une disposition vertueuse qu'il s'agit d'instiller chez les citoyens. Il faut donc comprendre, et ce dès la

République, qu'il existe deux modèles de vertu : l'un, dont l'objet est l'âme individuelle, et qui consiste en une « purification » des affections de l'âme, et l'autre, politique, dont l'objet est l'âme du citoyen, qui s'efforce dans la mesure du possible à former un caractère vertueux du point de vue de la cité.

Enfin, on examinera dans un dernier temps comment dans le *Politique* et dans les *Lois*, Platon édifie une anthropologie politique, qui consiste en une véritable « politisation » de l'âme individuelle dans la mesure où la loi politique se substitue à la raison normative. Les fonctions dévolues au θυμός dans la *République* servent alors au législateur de moyens éducatifs, appelant ainsi les moyens politiques à l'aide de l'éthique individuelle.

Chapitre VII : Une théorie du caractère.

Éduquer, c'est façonner un caractère (ἦθος) de telle manière que le modèle de vertu proposé par le législateur soit exercé de manière spontanée. Qu'on soit d'un naturel philosophe ou non, si le caractère n'est pas éduqué par la première éducation décrite aux livres II et III de la *République*, on ne saurait parvenir à la vertu, ni même avoir quelque disposition à la vertu. Une fois l'enfance passée, le caractère détermine la totalité des actions et ne se modifie plus, à moins d'une faveur divine :

« Car pour ce qui est d'atteindre la vertu, un caractère ne se modifie pas – aucun ne s'est modifié et ne se modifiera jamais (οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ ἀλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν) – s'il est éduqué selon l'éducation transmise par ces gens-là ; entendons bien, camarade, un caractère humain (ἀνθρώπειον). Pour le caractère divin (θεῖον), il faut, selon la maxime, faire cas de l'exception qu'il représente pour notre argument, car tu dois savoir que tout ce qui, dans l'organisation actuelle des régimes politiques, est sauvé et devient ce qu'il doit devenir, tu peux l'affirmer sans te tromper, tout cela doit son salut à la faveur divine »¹.

La formation du caractère est bien la fin de l'éducation de la *République*, car un ἦθος façonné correctement est un principe de permanence qui, après avoir fortifié ou redressé un naturel, résiste aux modifications du milieu extérieur, que ce dernier soit naturel ou familial ou encore social et politique. Ce qu'est à proprement parler un ἦθος, Platon ne le dit pas dans la *République*, précisément parce qu'il se manifeste par ses effets, c'est-à-dire à travers un certain type d'actions, certaines formes du comportement, et certaines inclinations. On peut cependant affirmer qu'un caractère est la conjonction d'un naturel (φύσις), sur lequel œuvrent une éducation (παιδεία) et des habitudes (ἔθνη), développant ou au contraire étouffant certaines tendances (ἔξεις) contenues potentiellement dans le naturel. L'apparence extérieure, la posture, les gestes et la voix, sont en outre des signes de l'ἦθος d'un individu². La notion de « caractère » est fondamentale dans le projet de cité idéale dans la *République*. Car contrairement à d'autres dialogues où Platon insiste surtout sur l'ordre des fonctions psychiques dans la production de la vertu (comme le *Protagoras*, le *Gorgias* ou

¹ *République*, 492e3-493a2.

² *Ibid.*, 400c7-9 ; 400d11-e3 : « Ainsi, l'excellence du discours et de l'harmonie, la grâce du geste et du rythme découlent de l'excellence du caractère (εὐηθεία ἀκολουθεῖ), non de ce que nous désignons ainsi par euphémisme et qui n'est qu'absence de réflexion, mais au contraire de cette réflexion authentique d'un caractère (ἦθος) où s'allient le bien et le beau ».

encore le *Phédon*), la *République* reconnaît aussi une limite au pouvoir éducatif : la nature de son matériau. Il y a deux facteurs déterminants pour comprendre la personnalité d'un individu : l'ordre hiérarchique entre les fonctions psychiques, et le développement naturel et donné de chacune de ces facultés ou tendances dans l'âme. Il existe en d'autres termes des variations dans le mélange des âmes : un tel aura une fonction désirante plus massive qu'un autre, tel autre une fonction rationnelle plus développée, tel autre enfin aura un *θυμός* dont la présence étouffe les deux autres fonctions. Se contenter de ne percevoir dans l'âme individuel que l'ordre hiérarchique des fonctions, c'est en outre s'interdire de comprendre pourquoi tel individu dont l'âme est correctement ordonnée est plus porté au courage qu'à la modération, et tel autre à la sagesse. Il y a une différence radicale entre le philosophe dont le *θυμός* et l'*ἐπιθυμητικόν* ne disparaissent pas, mais dont ces fonctions sont moins actives, et le guerrier qui a au contraire besoin de davantage du *θυμός* pour accomplir correctement sa tâche. Que l'éducation puisse modifier l'importance des fonctions psychiques dans l'âme n'est pas douteux ; que la mise en ordre des fonctions tende à diminuer par exemple la fonction désirante en atténuant l'intensité des désirs l'est encore moins. Mais il y a quelque chose que la meilleure éducation ne peut faire : former à partir d'un mauvais naturel un philosophe, ou encore un guerrier. Cette limitation naturelle de l'éducation a une contrepartie : Platon affirme qu'il y a potentiellement, pour chaque type de mélange et chaque type de personnalité qui ne soit pas incurable, une excellence propre.

Ainsi, l'introduction de la tripartition de l'âme dans la *République* est contemporaine d'une théorie des caractères où le *θυμός* constitue un point d'analyse central. Socrate peut établir, dans la *République*, un critère susceptible de servir à la mesure des caractères : la manière dont le *θυμός* se *tend* ou se *détend* dans l'âme individuelle³.

³ Il y a dans la *République* au moins deux points de vue pour analyser le rôle du *θυμός* dans l'individu : le premier est celui que l'on a utilisé dans la seconde partie, où le *θυμός* apparaissait comme un « intermédiaire », entre le moi et les autres, entre la raison et le désir, et entre l'âme et le corps enfin ; le second fait du *θυμός* le centre à partir duquel on peut déduire la place et l'intensité des deux pôles qui l'encadrent.

1. Façonner le caractère : l'éducation préliminaire dans la *République*.

1.1. Laisser des empreintes (τύποι) dans l'âme.

Aux livres II et III de la *République*, Socrate établit des « modèles » (τύποι) qui règlent toute l'éducation préliminaire. Comme l'a montré M. Sekimura, le terme « τύπος » a trois sens dans les premiers livres de la *République*⁴. En un premier sens, « τύπος » désigne l'empreinte laissée sur l'âme de l'enfant par les récits et plus généralement par l'éducation qu'il a reçue⁵. En un second sens, le mythe ou le récit qui est formé par une idée générale quant à sa composition ou sa structure recèle en lui une « empreinte » (τύπος), en négatif d'un véritable modèle normatif⁶. Ce modèle constitue le troisième sens de « τύπος » : un véritable « moule » positif qui impose aux objets qui s'y rapportent sa forme et sa structure⁷. Le terme est en outre employé pour désigner un certain « usage » du langage et de l'expression⁸. Pour M. Sekimura, ces trois sens peuvent être reliés les uns aux autres en supposant l'activité d'une causalité mimétique, celle que préconise le pédagogue, où un modèle eidétique imprègne l'âme individuelle par le biais d'une intériorisation des discours⁹. Le « modèle » a donc vocation à faire système, et à préparer la trame de l'âme pour qu'elle puisse recevoir l'opinion droite émanée de la loi.

Le modèle doit être unique, pour les récits majeurs comme pour les mineurs et doivent produire le même effet sur les personnes qui les écoutent et les assimilent. Le modèle éducatif doit donc marquer de son sceau la totalité des récits rapportés lors de l'éducation. La parenté entre le modèle et la loi est

⁴ M. Sekimura, « Le statut du *tupos* dans la *République* de Platon », *Revue de Philosophie ancienne* XVII, 2, 1999, p. 63-90, qui développe les liens entre les différents sens de ce terme.

⁵ *République*, 377b2.

⁶ *Ibid.*, 387c1, 387c9, 396e1, 396e9. Τύπος est associé dans les *Lois* aux « sceau » (ἐκμαγεῖόν, *Lois*, VII, 801d7). Voir également pour ce sens de τύπος *Lois*, 816c2 et 905c2.

⁷ C'est assurément le sens le plus fréquent : 377c8 ; 379a2 ; 379a5 ; 380c7 (νόμων τε καὶ τυπῶν) ; 383a2 ; 383c6 ; 402d3 ; 403e1 ; 412b2 ; 414a6 ; 443c1. On retrouve en outre ce même usage de « τύπος » dans les *Lois*, IV, 718c5, 778c2, 801c6 (νόμων καὶ τυπῶν), 803e5, 809b5, 876e1 (associé à l' « esquisse » (περιγραφὴν)).

⁸ *République*, 397c9, b3 et d5.

⁹ M. Sekimura, « Le statut du *tupos* dans la *République* de Platon », *loc. cit.*, p. 89 : la superposition de ces différents sens de τύπος montre qu'il existe « un certain cycle où se suivent et se développent en spirale plusieurs activités humaines : composition, narration, réception, interprétation, imitation, et création. Toutes ces activités sont enclenchées et orientées par le *tupos*. »

volontairement ambiguë comme en témoigne une remarque d'Adimante :

« Pour ma part, je m'accorde entièrement avec ces modèles (τοὺς τύπους τούτους συγχωρῶ), et j'y aurai recours comme s'il s'agissait de lois (καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῶμην) »¹⁰.

L'identification par Adimante du modèle éducatif et de la loi est légitime : le modèle concentre un ensemble de règles de composition pour les poètes qui, si elles ne sont pas respectées, s'accompagnent de sanctions ; le modèle fonctionne alors *comme une loi* qui appelle un versant pénal. Cependant ce versant pénal n'est pas détaillé dans la *République*, et par ailleurs la loi que le modèle véhicule n'a pas vraiment vocation à devenir explicite dans ce dialogue, comme c'est le cas dans les *Lois*. Le modèle fonctionne donc comme le principe structurel de tous les comportements, de toutes les activités, de tous les textes dans la cité (dont la loi promulguée n'est qu'une partie) : c'est en portant la trace du modèle que les récits parviennent à inscrire l'esprit de la loi dans le cœur des individus. Par contraste, les récits non-conformes aux modèles prescrits par Socrate sont « sans utilité pour nous, et sans cohérence d'ensemble (οὔτε σύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς) »¹¹, et ne produiront donc que des hommes « bigarrés ». Jouant de l'homophonie entre « σύμφορα » et « σύμφωνα », Socrate affirme que la loi est ce qui permet de garantir à ce qui se conforme à elle utilité et structure, utilité parce que structure.

Parce que le « modèle » normatif du discours est une image, mais une image structurée elle-même par une idée¹², la trace de cette dernière idée se laisse percevoir dans l'imitation du modèle. Le caractère « structurel » de la loi doit donc conférer à ce à quoi elle s'applique une dimension « systématique ». La loi s'étend à toutes les sphères d'activités des individus de la communauté politique, par le contrôle qu'elle exerce sur les discours¹³.

On sait que dans les *Lois*, un des dangers de la législation selon l'Athénien consiste précisément à oublier

¹⁰ *République*, 383c6-7.

¹¹ *Ibid.*, 380c3.

¹² C'est en ce sens qu'il faut comprendre le passage controversé en 402b9-c8 qui mentionne le terme εἶδος. La connaissance des formes de la vertu est présentée comme une condition de l'établissement des modèles éducatifs. On peut prêter à τὰ εἶδη un sens fort, celui de « Formes » intelligibles ; c'est à cette connaissance que doit aboutir idéalement l'éducation morale des gardiens. Même si logiquement toute cette éducation est suspendue à ces formes, il est évident que c'est grâce à une imprégnation de ces dernières pendant toute l'éducation que l'on peut enfin les connaître. C'est donc ici le concept de « parenté » qu'il faudrait développer, car le « modèle » éducatif constitue alors un intermédiaire déjà finalisé, permettant la reconnaissance émotive et rationnelle d'un idéal de vertu qu'il conviendra par la suite de justifier.

¹³ Comme l'art royal du politique commande les usages de toutes les pratiques et techniques de la cité : M. Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », in C. Rowe, *Reading the Statesman*, Academia, Sankt Augustin, 1995, p. 253-273.

que c'est l'impulsion structurelle qui importe, plutôt que la formulation excessive de prescriptions légales régissant les comportements. L'excès de production législative nuit évidemment à l'exercice de ces lois à un niveau horizontal, celui des mœurs. On ne doit pas confondre le contenu de la loi avec les formes de sa communication¹⁴, et c'est donc à un niveau immanent d'infiltration de la norme par les modèles qu'on parvient à la rendre efficace. L'Athénien des *Lois* le rappelle à ses compagnons de route :

« La vie individuelle ou domestique comporte, en effet, une multiplicité de menus actes (πολλὰ καὶ μικρὰ) qui se font hors du regard public (οὐκ ἐμφανῆ πᾶσι) et varient au gré des sentiments de peine ou de plaisir ainsi que des désirs de chacun, prompts ainsi à s'écarter des normes que recommande le législateur (παρὰ τὰς τοῦ νομοθέτου συμβουλὰς παραγενόμενα), risquent de mettre dans les mœurs des citoyens, une diversité où rien ne se ressemble, et c'est là un mal pour les cités. Ils sont, en effet, si petits, et si souvent répétés, que les pénaliser dans les textes de lois n'est ni convenable ni décent (ἐπιζήμια τιθέντα ποιεῖν νόμους ἀπρεπῆς ἅμα καὶ ἄσχημον); d'autre part, c'est la ruine des lois écrites elles-mêmes (διαφθεῖρει δὲ καὶ τοὺς γραφῆι τεθέντας νόμους), ces transgressions légères et fréquentes par où les hommes s'accoutument à désobéir. Ainsi l'on est embarrassé pour légiférer (νομοθετεῖν) à leur sujet, et cependant on ne saurait se taire (σιγᾶν δὲ ἀδύνατον). »¹⁵

Trop de texte tue l'esprit de la loi. Une certaine économie de parole est donc de rigueur pour qui veut toucher véritablement les dispositions et les mœurs de chacun. La structure dynamique que la loi imprime sur l'esprit général du code législatif obéit à une loi dynamique de contamination que la *République* décrit en ces termes :

« Et sans doute, une constitution politique, à condition d'avoir au départ une bonne impulsion (ὀρμήσῃ εὖ), développe-t-elle son mouvement de croissance de façon concentrique (ὡσπερ κύκλος αὐξανόμενη). La manière d'élever et d'éduquer les enfants, si elle demeure honnête, produit des natures bonnes ; et à leur tour, des natures honnêtes, quand elles reçoivent une éducation de cette qualité, deviennent meilleures encore que celles qui les ont précédées, tant en ce qui concerne la procréation que pour le reste, comme cela se produit aussi chez les autres animaux. »¹⁶

La bonne loi produit deux types d'unité : une unité numérique de la cité (l'image du cercle qui trouve sa réalisation dans la géographie de la cité des *Lois*) ; et une unité de structure (géométrique), au sens où l'honnêteté des natures produites sont elles-mêmes susceptibles de reproduire des natures identiques, et de préserver ainsi la structure de la cité.

¹⁴ J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité, Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999. « Conscient, ainsi, de l'impossibilité de faire du droit écrit l'armature d'une cité dont [Platon] souhaitait qu'elle restât toujours semblable à la forme parfaite qu'il lui proposait, il trouva le moyen de la faire vivre et durer par un mode spécifique de gestion d'une expression collective réduite à l'oralité. » (p. 10).

¹⁵ *Lois* VII, 788a1-c2.

¹⁶ *République*, 424a4-b1.

Cette causalité à l'œuvre dans la cité dépend donc d'une certaine plasticité de l'âme : il faut qu'elle soit capable de recevoir ces τύποι, les intérioriser et les faire siens, pour que ses effets s'extériorisent dans le caractère, puis dans la cité. Le façonnement de l'âme est décrit dans les dialogues à travers de multiples métaphores. On peut retenir deux paradigmes sémantiques qui serviront à toutes les autres métaphores de diffusion de la loi : le modelage et l'infiltration. Ces deux métaphores sur l'âme insistent donc sur la transformation presque physique du τύπος original, son inscription dans une âme non rationnelle, pour favoriser en elle l'avènement de la raison.

Éduquer c'est « modeler les âmes » (πλάττειν τὰς ψυχὰς en 378e1)¹⁷ comme on modèle de l'argile. Encore faudra-t-il ensuite la pétrifier pour que l'empreinte du modèle soit indélébile et définitive (δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα (378e1)). L'âme est assimilée à un matériau modelable dont la forme finale dépend de ce par quoi elle est altérée ; l'altération n'est pas ici synonyme de corruption, mais signifie la constitution d'un soi à partir d'une nature brute et surtout fluente. L'âme de l'enfant est dépourvue d'identité, et donc aussi de « nature » ; ainsi, c'est en favorisant l'avènement d'une différence, et en la marquant comme telle, que l'idée même d'identité est rendue possible. La formule en 377b1-3 en donne une confirmation :

« C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée (μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆσθαι ἐκάστῳ) »¹⁸.

La plasticité de l'âme ne contredit pas, bien au contraire, la possibilité de lui conférer un caractère particulier et fixe : le verbe « ἐνσημῆσθαι » renvoie bien à l'identité reconnaissable de l'individu marqué du sceau de l'éducation. Il s'agit là d'une première métaphore de l'âme comme lieu où s'écrit un texte, celui du modèle législatif : on voit ainsi que Platon associe intimement la métaphore plastique à la métaphore de l'écriture de l'âme, puisqu'il s'agit de façonner une forme qui a la valeur d'un signe. Les précédents et la postérité de cette métaphore dans les dialogues sont connus : Socrate reprend l'image qu'utilise Protagoras,

¹⁷ Sur cette métaphore, voir L. Brisson, *Les Mots et les mythes*, Paris, Maspero, 2ème ed. corrigée, 1994, p. 136-7.

¹⁸ *République*, 377b1-3. Voir également la même affirmation *Lois*, 792e1-3 à propos du nourrisson : « Car il est certain que c'est à cet âge que, sous l'effet de l'habitude, s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère (κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος). »

qui dans le dialogue éponyme, semble comparer l'âme des enfants à des tablettes de cire¹⁹. On pense également à la comparaison de l'âme comme bloc de cire dans le *Théétète* (191a-195b), recevant les impressions dont elle garde mémoire. Mais la métaphore ne prend son sens que lorsqu'on évoque celui qui écrit, le stylet du sophiste-poète qui marque en profondeur l'âme de l'auditeur en inscrivant les lois (*Protagoras*), ou le scribe dans le *Philèbe* qui inscrit un véritable « texte » dans l'âme²⁰. De même ici, le « caractère » (ἦθος) est le signe d'une structure de l'âme qui doit sa mise en ordre à la loi politique.

La seconde métaphore, celle de l'infiltration entretient avec l'idée de structure une relation bien moins univoque que l'image du modelage. La dimension « fluide » des sensations et émotions qui traversent l'individu interdit *a priori* leur fixation en un « discours ». Pourtant, c'est bien à cette tâche de réduction de ce qui n'a pas de structure discursive à un λόγος déterminé que s'emploie le législateur, notamment dans la *République*.

Prenons tout d'abord l'exemple des effets de la nouvelle musique dont Socrate a interdit la pratique au début de la *République* :

« En effet, [la musique] ne produit rien d'autre, si ce n'est qu'elle s'établit lentement (σμικρὸν εἰσοικισαμένη), alors que tranquillement elle s'infiltré dans les mœurs (ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἦθη) et dans les occupations. À partir de là, gagnant en puissance (μειζων), elle atteint (ἐκβαίνει) les contrats que les hommes passent les uns avec les autres, et des contrats elle se dirige (ἔρχεται) vers les lois et les constitutions politiques avec une totale impudence, Socrate, jusqu'à ce qu'elle finisse par renverser (τέλευτώσα ἀνατρέψη) tout ce qui tient du privé comme du public. »²¹

Ce passage présente un exemple de la modalité d'action de la musique sur le caractère de l'individu, et partant, sur son comportement, en touchant jusqu'aux actes langagiers (les contrats, puis les lois de la constitution politique). La musique « s'infiltré », et ses effets sont donc naturellement l'objet de tous les soins du législateur, précisément parce que les modèles qu'elle véhicule ne sont pas lisibles. Ce court passage renverse exactement la perspective du passage cité plus haut (424a4-b1) sur le développement

¹⁹ *Protagoras*, 326a-326e.

²⁰ *Philèbe*, 39a.

²¹ *République*, 424d7-e2. Voir également *Lois* VII, 797a7-c9 qui reproduit le même constat à propos de l'introduction de nouveaux jeux éducatifs. En se plaisant (εὐθυμείσθαι, 797b2) toujours aux mêmes jeux, les coutumes de la cité demeurent stables. Mais lorsqu'on honore davantage celui qui introduit la « nouveauté » dans les jeux (τιμᾶσθαι, 797c3), « cela transforme insensiblement les caractères des jeunes gens et les mène à mépriser tout ce qui est ancien, et à n'estimer que ce qui est nouveau (λανθάνειν γὰρ τῶν νέων τὰ ἦθη μεθιστάντα καὶ ποιεῖν τὸ μὲν ἀρχαῖον παρ' αὐτοῖς ἄτιμον, τὸ δὲ νέον ἔντιμον, 797c4-6) (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

concentrique des effets de la bonne législation. La nouvelle musique tue l'unité de la cité depuis son cœur, et se développe en spirale, contaminant progressivement les actes de la vie quotidienne, les attitudes, les caractères. L'emprise psychologique de la musique, si elle doit conduire l'enfant à la reconnaissance d'un ordre « rationnel », continue en réalité à agir selon son mode esthétique propre, celui de l'influence, de la contamination, selon des schèmes proprement musicaux. En témoigne cette remarque :

« (...) dès l'enfance, [la nature du beau et du gracieux] les dispose insensiblement (λανθάνη) à la ressemblance, à l'amour et à l'harmonie (εις ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν) avec la beauté de la raison (τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα).²² »

La musique s'infiltré et échappe au regard non-éduqué de celui qui la reçoit (λανθάνη). C'est pourquoi il faut la régler et la soumettre à la juridiction du philosophe.

La loi est donc d'abord apparue comme le principe structurel de tous les récits au livre III, puis comme ce qui promeut une certaine manière de rapporter la totalité de la réalité (en particulier sensible) aux lois de la cité²³. Ni dans la *République*, ni dans les *Lois*, le type de causalité qui permet aux τύποι de modeler ou de s'infiltrer dans l'âme des citoyens n'est explicité. Un moyen pourtant de la comprendre est d'examiner le rôle du θυμός dans la première éducation, notamment à travers la musique.

1.2. L'éducation de la sensibilité par la musique.

La nécessité de construire des « modèles » éducatifs est pleinement justifiée par Socrate lorsqu'il aborde les modalités de la première éducation des gardiens par la musique et la gymnastique, véritables relais des mythes et des λόγοι diffusés pendant l'éducation. La question est naturellement de savoir comment ces « modèles » peuvent marquer en profondeur l'individu. À condition de comprendre que l'action de la musique et de la gymnastique est destinée à façonner l'âme de l'individu et non son corps, la

²² *République*, 401d1-d3.

²³ J.-M. Bertrand résume bien encore parfaitement cette idée : « Née de la constatation que le crime existe, la loi ne se réalise que dans l'obéissance de tous en tout instant. Ce n'est pas ainsi l'expression de l'ordre qui le fait efficace, mais l'application qui en est faite. De même que ce n'est pas l'ordonnance du médecin qui peut guérir un malade, mais le régime, διαίτη, qu'il suit avec scrupule. », *De l'écriture à l'oralité*, op. cit. p. 317.

question se pose de savoir, pour reprendre les termes d'E. Moutsopoulos, « comment s'accomplit, en fait, cette liaison « mouvementée » du corporel avec l'intelligible ? »²⁴, c'est-à-dire comment une véritable physique du son et des gestes, associée à une physiologie, a un impact sur une théorie du caractère ? Or, dans la *République*, l'efficacité des modèles sur une âme plastique semble reposer sur une théorie qui associe intimement les sensations avec les émotions de joie et de souffrance, et par conséquent avec l'opinion discursive qui est produite par ces émotions. Le θυμός joue ici une fonction essentielle : il apparaît comme le lieu de la sensibilité, à partir de laquelle on peut imaginer la production de certains caractères, qui seront reconnaissables non seulement à travers les opinions qu'ils profèrent mais aussi, et c'est ce qui intéresse surtout les livres II et III, à travers leurs attitudes, qu'il s'agisse des manières de parler ou de mouvoir leurs corps.

Comment le θυμός est-il influencé par la musique comprise ici au sens restreint du μέλος comme un ensemble constitué de λόγος, d'harmonie et de rythme²⁵ ? Socrate au livre III décrit à travers des métaphores plastiques les modifications du θυμός :

« SOCRATE : Donc, lorsque quelqu'un permet à la musique de lui jouer le son de la flûte et de verser dans son âme (καταχεῖν τῆς ψυχῆς) à travers le canal de ses oreilles (διὰ τῶν ὠτων ὥσπερ διὰ χώνης) ces harmonies suaves, relâchées, et plaintives (τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἀρμονίας) dont nous parlions à l'instant, et qu'il passe toute sa vie à chantonner et charmé par le chant (γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ᾠδῆς), celui-là, s'il possédait un côté ardent (εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν), tout d'abord il l'attendrit comme on le fait pour le fer, (ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν) et il le rend utile, alors qu'il était inutile et rigide (καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν) ; mais si par la suite il persévère et continue de se laisser charmer, alors il fait fondre et couler son ardeur (τήκει καὶ λειβεῖ), jusqu'à la dissoudre (ἕως ἂν ἐκτῆξῃ τὸν θυμόν) et à l'exciser de son âme comme on couperait un tendon, et à produire un « porte-lance ramolli » (καὶ ἐκτέμη ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν). GLAUCON : Exactement, dit-il. SOCRATE : Mais si, repris-je, dès la naissance il a été doté d'un naturel dépourvu d'ardeur (ἐξ ἀρχῆς φύσει ἄθυμον), il en viendra vite à ce point. Si en revanche il est d'un naturel ardent (ἐὰν δὲ θυμοειδῆ), il affaiblit son ardeur et la rend versatile (ἀσθενῆ ποιήσας τὸν θυμόν ὀξύρροπον ἀπηργάσατο), s'embrasant ou s'êteignant pour des vétilles (ἀπὸ σμικρῶν ταχὺ ἐρεθιζόμενόν τε καὶ κατασβεννύμενον). Voilà ces hommes devenus non pas plein d'ardeur, mais irascibles et coléreux, imprégnés de mauvaise humeur (ἀκράχοι οὖν καὶ ὀργίλοι ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγέννηται, δυσκολίας ἐμπλεῶ). GLAUCON : Tout à fait. SOCRATE : Mais que se passe-t-il à

²⁴ E. Moutsopoulos, « Platon, promoteur d'une psychologie musicale », in M. Dixsaut, (dir.) avec la collaboration de A. Larivée, *Etudes sur la République de Platon*, vol.1 *De la justice ; éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 107-119, p. 112.

²⁵ *République*, 398d1-2.

l'inverse s'il consacre de nombreux efforts à la gymnastique et qu'il se livre aux plaisirs de la table, sans toucher à la musique et à la philosophie ? Dans un premier temps, le corps en pleine santé, n'en fait-il pas sa fierté et ne se remplit-il pas d'ardeur, et devient lui-même plus courageux qu'il ne l'était (καὶ θυμοῦ ἐπίπλαται καὶ ἀνδρείοτερος γίγνεται αὐτὸς αὐτοῦ) ? GLAUCON : Et comment ! SOCRATE : Mais que se passe-t-il s'il ne fait rien d'autre, rien qui le fasse communiquer avec la Muse ? Même s'il recèle en lui, dans son âme, un désir de savoir (εἶ τι καὶ ἐνήν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ) puisqu'il ne goûte à aucune science, ni ne participe à aucune recherche ni à aucune discussion, ni à aucun art musical, ce désir ne s'affaiblit-il pas, ne devient-il pas sourd et aveugle (ἀσθενὲς τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται) du fait qu'il n'est pas mis en éveil et ni alimenté, et que ses sensations ne sont pas purifiées (ἄτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ) ? GLAUCON : Certainement, dit-il. SOCRATE : Un ennemi du discours (μισλόγοι), voilà, je crois, ce que devient un tel homme, et étranger aux Muses (ἄμουσοι) ; il n'use plus des discours pour persuader, mais agit en tout avec violence et brutalité, comme une bête (βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὡς περ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται), et il vit dans l'ignorance et la grossièreté (ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι...ζῆ), révélant une absence de rythme et de grâce (μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας). GLAUCON : Voilà en tous points tel qu'il est, dit-il²⁶.

La musique explique les transformations infimes des caractères les uns à partir des autres. Elle est capable de modeler une structure psychique en faisant varier le degré de tension du θυμός de l'individu, en ajustant sa sensibilité pour la conformer au modèle discursif qui règle la mélodie et le rythme. S'agit-il pour autant d'une « psychologie musicale » ? Cette question pourrait certainement recevoir une réponse plus achevée dans le *Timée*, la dimension physique de la sensation étant clairement présentée comme centrale²⁷. Cet extrait de la *République* use plutôt de métaphores de la transformation d'éléments physiques sans pour autant se prononcer sur un mécanisme physiologique précis qui associerait la sensation acoustique ou une sensation de vigueur physique avec un contenu de conscience ou un trait de caractère correspondant. Mais il présente néanmoins des indices selon lesquels le θυμός a bien un rôle à jouer dans la transformation des « sensations ».

Cet extrait met en place la métaphore d'une « physique » de l'interaction entre les harmonies et les corps, dont le θυμός est le médiateur : à chaque action est associée une passion qui à son tour devient une réaction amplifiant ou amenuisant les effets de la première action. Lorsque l'individu « permet » à la musique d'infiltrer son âme de ses harmonies plaintives, il est lui-même « charmé » et réagit en imitant ces

²⁶ *République*, 411a5-e2.

²⁷ Je renvoie ici aux analyses du modèle musical de la sensation par A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., ch. II.

harmonies, en chantonnant. Répétées à l'excès, ces actions ont pour effet d'amollir le *θυμός* jusqu'à le dénervier, ce qui conduit à l'apraxie. À l'inverse, lorsqu'il supprime tout contact avec la musique et s'adonne à la gymnastique, son âme s'emplit de *θυμός*, affaiblissant réciproquement le désir de connaissance. L'atrophie de ce désir implique une hypertrophie du *θυμός* qui à son tour implique une désensibilisation de l'individu, comme s'il était incapable de finesse dans toutes les sensations qu'il reçoit. Les métaphores fluides de l'infiltration, et rigides du durcissement du *θυμός* indiquent que l'on est moins sur un terrain physiologique que sur celui, psychologique, de ce que l'on nomme « sensibilité ». En effet, si la musique est présentée exclusivement ici à travers son influence calmante et adoucissante, caractérisée par sa fluidité, c'est en référence à la sensibilité du *θυμός* à être sensible à des discours, à des paroles, ou à des chants ; ainsi, la métaphore des entonnoirs donne moins d'indices d'une physiologie qu'une indication sur la valeur pédagogique de la sensibilisation du *θυμός*. De la même manière, ce sont des métaphores qui évoquent le durcissement qui sont constamment évoquées pour décrire l'action de la gymnastique ; pour autant, il ne faudrait pas en conclure qu'il existe une physique du durcissement, dont on a vu qu'elle n'était pas étayée par le *Timée*²⁸. La fonction de ces métaphores du métal adamantin doit être trouvée également dans l'idée selon laquelle un *θυμός* irrité est « insensible » aux discours et aux exhortations. Un homme en colère, rigide comme le fer, est celui qui comme Achille est « inflexible », dont toutes les sensations sont « sourdes » et « aveugles ».

Cet extrait montre donc clairement que ce que l'on nomme « sensibilité » ressortit au *θυμός* qui conditionne jusqu'à la sensation physique elle-même. La vraie cécité ou la vraie surdité n'est pas l'absence de sensations visuelles ou acoustiques, mais l'incapacité pour l'individu de voir ou d'entendre, c'est-à-dire d'interpréter certaines sensations qui demeurent ainsi lettre morte. L'éducation a pour vocation de contrôler cette « sensibilité » du *θυμός* en régulant pour ainsi dire sa capacité à voir et à entendre ce qu'il convient de voir ou d'entendre.

Musique et gymnastique doivent être contrôlées de manière à ce que leur pratique détermine une relation particulière à la sensibilité *en général*. En d'autres termes, il s'agit de soumettre les effets de la

²⁸ *Supra* chap. VI, 2.2.1., p. 388 *sq.*

musique et de la gymnastique à la compréhension du modèle qui lui donne un sens²⁹. Tout est fait pour que la musique en particulier ne puisse se constituer en champ culturel autonome, puisque sa pratique libre risque de cultiver chez l'individu une sensibilité contradictoire avec celle préconisée pour l'exercice de la garde. Or, l'arraisonnement de la musique et de la gymnastique est assurée par deux coups de force : le premier consiste à soumettre la musique à un impératif signifiant, comme si la musique devait conduire l'auditeur à ne plus l'entendre que relativement à sa signification référentielle ; on comprend pourquoi alors la musique, bien qu'elle ait clairement des effets sur le θυμός, soit intimement associée à l'intellect ou à la fonction rationnelle de l'âme. Le second coup de force, qui découle du premier, consiste à ne plus comprendre la musique qu'à travers ses « caractères » éthiques, ses ἤθη, non certes par empathie, mais bien grâce à un jugement que la διάνοια seule formule.

1.2.1 *La musique arraisonnée : la soumission au λόγος.*

« Les coups de tonnerre, les rafales de vent, de grêle, le bruit des essieux et des poulies, les sons des trompettes, des flûtes et des chalumeaux et de tous les instruments, sans compter les cris des chiens, des moutons, des oiseaux »³⁰ ne signifient rien, et ne constituent même pas la limite du langage, mais sa négation pure et simple. Pourtant, on a vu que chez Homère « les hennissements de chevaux, les mugissements des taureaux, le murmure des rivières, le fracas de la mer, les coups de tonnerre et tous les bruits de ce genre »³¹ ont un effet tangible sur le θυμός des individus, suscitant la peur panique ou au contraire le μένος ou encore un désir de vengeance : en d'autres termes, Platon récuse ici l'usage de toute forme de langage empathique, et par conséquent son emploi dans la musique. Un tel usage de la musique risque de développer une hypersensibilité du θυμός au détriment d'un langage signifiant. Cependant, il serait faux de comprendre que le but de la musique officielle est précisément d'étouffer la sensibilité, en privilégiant chez l'individu une forme de compréhension passive d'un modèle en filigrane dans la musique ; la sensibilité a bien un rôle intermédiaire à jouer dans la réception et le traitement des compositions musicales, comme le montre en particulier l'extrait qui conclut l'examen des harmonies et des rythmes au livre III :

²⁹ Sur cette question, on peut lire les remarques de R.L. Nettleship, *The Theory of Education in the Republic of Plato*, Chicago, The University of Chicago press, 1906 (réimpression, Honolulu - Hawaï, University Press of the Pacific, 2003), p. 59-66.

³⁰ *République*, 396b5-8.

³¹ *Ibid.*, 397a4-7.

« Dès lors, Glaucon, repris-je, n'est-ce pas pour les motifs suivants qu'élever les enfants dans la musique (ἐν μουσικῇ τροφῇ) constitue une valeur suprême ? Parce que le rythme et l'harmonie, plus que tout, pénètrent au fond de l'âme (ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὁ τε ῥυθμὸς καὶ ἄρμονία), la touchent avec une force d'une très grande puissance (καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς) en lui apportant la grâce (φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην), et la rendent gracieuse (καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα), si on a été correctement élevé ? Et parce que, en l'absence de cela, c'est le contraire qui se produit ? Et aussi parce que celui qui aura été élevé comme il convient aura la plus vive conscience (ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο) des lacunes et de la médiocrité dans les objets de fabrication artisanale, autant que de la médiocrité dans les êtres naturels ? À juste titre, on s'en irrite (καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων) et on fait l'éloge des belles choses (τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ), on s'en réjouit (καὶ χαίρων) et on les recueille au fond de l'âme (καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν) pour s'en nourrir et devenir un homme de bien (τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλὸς τε κάγαθός), tandis que pour les choses déshonorantes, on a raison de les blâmer et de les détester dès l'enfance (τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν), avant même que de pouvoir entendre raison (πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν). Quand la raison intervient (ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου), on la chérit et on la reconnaît (ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων) du fait même de notre parenté avec elle, et cela d'autant plus qu'on a été élevé de cette manière (δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς). »³²

L'éducation musicale agit « avant qu'il [l'enfant] puisse entendre raison », et favorise pourtant sa « reconnaissance » lorsqu'elle advient. Ce n'est pas que la musique déjà « rationalisée » favorise par contamination l'avènement de la raison chez le jeune homme. Car en effet, la reconnaissance de la raison, lorsqu'elle apparaît chez l'enfant, ne procède pas indépendamment d'une émotion (ἀσπάζοιτο), et d'un jugement affectif de parenté (οἰκεότητα) qui résulte d'une simple habitude. En l'absence de raison, sur quoi agit la musique ? En dépit de l'absence du terme dans ce passage, il semble que c'est encore une fois le θυμός qui constitue le principal destinataire de l'éducation musicale. En effet, Socrate reprend les métaphores de la plasticité et de la perméabilité de l'âme, (καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ; ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς ; καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν) qui sont des caractéristiques du θυμός ; de plus, c'est bien une culture sélective de la « sensibilité » qui est mentionnée dans l'extrait (ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο), lorsque l'individu devra ajuster son discours en fonction de ce à quoi il est confronté. L'emprise psychologique de la musique, si elle doit conduire l'enfant à la reconnaissance d'un ordre « rationnel », continue en réalité à agir selon son mode esthétique propre, celui de l'influence, de la contamination, selon des schèmes proprement musicaux. En témoigne cette remarque qui précède l'extrait ci-dessus :

« (...) dès l'enfance, [la nature du beau et du gracieux] les dispose insensiblement (λανθάνη) à la

³² République, 401d5-402a4.

ressemblance, à l'amour et à l'harmonie (εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν) avec la beauté de la raison (τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα).³³ »

La psychagogie musicale dans la *République* consiste donc, on le voit clairement ici, à favoriser la reconnaissance d'un modèle rationnel à l'œuvre dans l'éducation par des moyens qui ne sont pas rationnels. Il n'est pas question de « comprendre » la norme véhiculée par la musique, mais seulement de l'exercer en l'imitant, en devenant soi-même un véhicule de la norme. Le terme « συμφωνία » éclaire en ce sens les deux autres termes, « ὁμοιότης » et « φιλία » : c'est un accord musical au sens propre du terme qui est employé pour décrire la relation de l'auditeur à la musique qu'il écoute : être en « συμφωνία » avec la beauté de la raison, ce n'est pas saisir de manière passive le sens d'une musique, c'est conformer au plus près sa voix à la musique qu'on écoute, c'est devenir soi-même la musique. C'est pourquoi le terme « ὁμοιότης » est fondamental ici : il s'agit bien de « ressembler à » et non de comprendre ce qui se joue dans la musique, et cela n'est possible qu'en faisant appel à ce sentiment d'affinité qui procède par empathie : la « φιλία ».

En se plaçant à un niveau infra-linguistique, la musique cultive chez l'auditeur une sensibilité non-rationnelle propice cependant à la réception du discours. La musique dans la *République* est pratiquée de telle manière qu'elle doit s'effacer elle-même devant le « message » qu'elle accompagne seulement. De la même manière, la gymnastique, exercice dont la vocation n'a pas d'autre fonction que l'agilité à la guerre, et, en ce qui concerne l'éducation, l'apprentissage de la grâce dans les gestes et les postures du corps, n'a plus qu'une fonction illustrative. Musique et gymnastique ne « dénotent » pas, mais « connotent » seulement. Ce sont ces connotations que le θυμός a pour fonction de « ressentir », appelant naturellement à une interprétation du signe qui ne relève pas de sa compétence.

1.2.2 Les ἡθῆ de la musique.

L'exposé de la première éducation aux livres II et III de la *République* suppose une distinction tranchée entre la sensibilité du θυμός et la compréhension intellectuelle d'un modèle de vertu transcendant. Mais son but consiste en même temps à gommer cette différence dans l'action, la sensibilité éduquée de

³³ *Ibid.*, 401d1-d3.

telle manière devant nécessairement promouvoir des caractères qui, s'ils n'ont pas l'intelligence de ce qu'ils sont, n'en sont pas moins utiles à la cité. Le but de l'éducation est de former avant tout des caractères (ἦθη) conformes à la fonction de chacun dans la cité. La première éducation doit donc effectuer ce second coup de force qui consiste à rendre possible la transition entre cette sensibilité éduquée par l'habitude et la valeur rationnelle de ce qui est diffusé ; ce coup de force, concrètement, consiste à attribuer à la musique une valeur expressive univoque, en organisant de manière rigoureuse un système d'harmonies qui doit accompagner scrupuleusement les paroles du rhapsode.

E. Moutsopoulos a insisté avec raison sur la dette de Platon à l'égard de Damon d'Oé sur cette nouvelle manière de concevoir la musique³⁴. Dans la tradition musicale grecque, on sait que chaque harmonie est reconnue en particulier à travers son timbre, sa structure intervallique, ou encore son ἦθος ; ainsi le dorien et le phrygien sont depuis longtemps associés respectivement à la bataille et à une forme de transe solennelle. La tradition suppose ainsi une sensibilité commune qui permet suffisamment à une oreille non professionnelle de reconnaître à la musique une valeur expressive ou illustrative. Damon renverse pour ainsi dire la perspective, car un « ἦθος » musical ne se reconnaît plus qu'à partir du moment où l'auditeur possède lui-même cet ἦθος ; c'est par affinité que chaque caractère musical est cerné et reconnu. Pour Damon, les harmonies et les rythmes n'acquièrent leur valeur expressive et illustrative qu'en tant qu'elles ont une puissance éducative sur la sensibilité. Damon est certainement l'inventeur d'une « éthique musicale », dans la mesure où l'association de certaines harmonies avec un ἦθος dépend nécessairement d'une organisation axiologique de ces harmonies. Platon va encore plus loin dans cette direction : il ne s'agit surtout pas de cultiver une certaine finesse de la sensibilité, mais au contraire de favoriser une sensibilité éduquée de telle manière que seules certaines harmonies peuvent être perçues comme plaisantes. Platon va donc plus loin que Damon à qui il renvoie pour la dimension théorique de la construction des harmonies et des rythmes. Alors qu'on sait que la musique s'infiltré dans l'âme, et transfère par empathie son ἦθος à l'individu qui l'écoute, l'éducation de la sensibilité par la musique doit au contraire aboutir à ne plus comprendre la musique qu'à travers sa dimension illustrative et discursive,

³⁴ E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, 2^{ème} ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1989, en particulier les pages 30-46.

abstraction faite du plaisir que l'on peut prendre à l'écoute de certaines musiques réputées pernicieuses³⁵.

Ainsi, puisque la musique se rapporte à une sensibilité empathique incontrôlable parce que non discursive, il faut organiser une correspondance entre certaines musiques et certains ἦθη; à défaut d'une telle correspondance, alors la musique pourra cheminer seule dans l'âme des futurs gardiens, et provoquer les petits changements psychologiques dont on sait la dangerosité d'après les livres VIII et IX³⁶.

« SOCRATE : – Or, l'eurythmie et l'absence de rythme (τὸ εὐρυθμόν γε καὶ τὸ ἄρρυθμον) suivent en s'y conformant ce qui se caractérise par une expression de qualité (τῇ καλῇ λέξει ἔπεται ὁμοιούμενον), ou ce qui est le contraire, et il en va de même pour l'harmonie et l'absence d'harmonie (καὶ τὸ εὐάρμοστον καὶ ἀνάρμοστον ὡσαύτως), s'il est vrai que le rythme tout comme l'harmonie suivent la parole (εἴπερ ῥυθμός γε καὶ ἁρμονία λόγῳ), comme on le disait tout à l'heure, et non la parole le rythme et l'harmonie (ἀλλὰ μὴ λόγος τούτοις). GLAUCON : – Et de fait, dit-il, il faut qu'ils accompagnent la parole (ταῦτά γε λόγῳ ἀκολουθητέον). SOCRATE : – Mais le mode propre à la manière de s'exprimer, repris-je, et le discours lui-même (ὁ τρόπος τῆς λέξεως...καὶ ὁ λόγος), ne dépendent-ils pas du caractère de l'âme (οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται)? GLAUCON : – Nécessairement. SOCRATE : – Et tout le reste ne dépend-il pas de la manière de s'exprimer (τῇ δὲ λέξει τὰ ἄλλα)? GLAUCON : – Si. SOCRATE : – Ainsi, l'excellence du discours (εὐλογία) et de l'harmonie (εὐαρμοστία), la grâce du geste et du rythme découlent de l'excellence du caractère (εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθεία ἀκολουθεῖ), non de ce que nous désignons ainsi par euphémisme et qui n'est qu'absence de réflexion (ἄνοιαν), mais au contraire de cette réflexion authentique d'un caractère où s'allient le bien et le beau ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν. »³⁷

Le terme « ἁρμονία » est ici ambigu : il est employé pour désigner tantôt le bel accord parce qu'il est conforme au modèle rationnel qu'il s'agit de diffuser, tantôt ce que plus tard les musiciens appelleront des

³⁵ Comme c'est le cas du type mixte d'énonciation : « Pourtant, Adimante, le type mixte est bien agréable ; en fait, c'est le plus agréable pour les enfants, pour leurs pédagogues et pour le plus grand nombre, c'est le genre opposé à celui que tu préfères. – C'est le plus agréable en effet. » (397d6-9).

³⁶ C'est cette hypothèse de lecture que défend notamment A.-G. Wersinger : « Ce que veut Platon, ce n'est pas le respect de la musique ou du rythme naturels des mots pour eux-mêmes, mais la soumission au discours, à la signification de la musique, rétive à la plasticité, parce que c'est l'unique moyen de contrôler l'émotion et d'identifier un caractère » (A.-G. Wersinger, « Platon et les figures de l'harmonie », in F. Malhomme, (dir.), *Musica Rhetoricans*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2002, p. 9-20, p. 13 ; voir également *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 60-67). Pour une position similaire, mais qui minore les racines homériques du chromatisme et de la panharmonie, et focalise son étude sur l'héritage damonien, voir E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, op. cit., p. 67 : « La considération de l'unité étroite entre les éléments musicaux implique un second principe, celui de leur *homogénéité*. Des paroles d'un caractère donné devront être accompagnées d'une harmonie et d'un rythme de même caractère. »

³⁷ *République*, 400d1-e3.

« tropes »³⁸. Comme le remarque A. Barker à propos de ce passage³⁹, les adjectifs en *-εὖ* et en *-ἄ* ne sont pas employés pour décrire un partage entre ce qui relève de la musique et ce qui n'en relève pas, relativement à des lois harmoniques axiologiquement « neutres » ; au contraire, l'« euharmonie » et l'eurythmie désignent, tout comme la « grâce dans les gestes », un ordre axiologiquement déterminé par la présence d'un modèle intelligible où le bien et le beau sont perçus comme indissolubles. On mesure la portée du geste platonicien à l'égard de la tradition musicale : selon Socrate, la musique n'est pas seulement expressive et imitative, son *ἦθος* est capable d'investir *toutes choses* en favorisant ou non une sensibilité du *θυμός* à l'égard d'un certain sens de la beauté et de l'ordre ; c'est pourquoi il faut à tout prix limiter la sensibilité du *θυμός* pour que son empathie à l'égard de certaines harmonies ne soit pas préjudiciable au jugement de leur valeur éthique.

Car que signifie exactement « *εὐηθεία* » dans le passage ci-dessus ? Comme le remarque G. Leroux⁴⁰, l'« ingénuité » du caractère ici décrit ne résulte pas d'une activité rationnelle ou noétique, même si ce caractère favorise l'activité de la raison (*διάνοια*), mais bien d'une éducation préliminaire qui aboutit à une limitation de la sensibilité de l'âme à un spectre fini de mélodies, d'harmonies et de rythmes. On ne pense pas « droitement » en écoutant n'importe quelle musique. Quitte à passer pour une forme de surdité à d'autres harmonies, la pensée réclame de la simplicité. Une trop grande sensibilité fabrique un caractère primesautier, volatile, et c'est pourquoi Socrate rejette la panharmonie et l'usage d'instruments polycordes.

En conclusion de cette section, on peut affirmer que toute l'éducation préliminaire constitue une véritable réforme de la sensibilité culturelle traditionnelle, plus qu'une forme réactionnaire qui consiste à limiter les nouveautés en musique. Il s'agit de réfuter dans son ensemble une croyance en vertu de laquelle l'intelligence ne procède pas d'une sensibilité éduquée aux nuances et à la variété, mais au contraire de la

³⁸ J. Chailley, « Le mythe des modes grecs », *Acta Musicologica*, vol. 28, fasc. IV, 1956, p. 137-163. Voir également le résumé de cette étude « Le mythe des modes grecs », *Revue de musicologie*, 38, 1956, p. 96-98 : « Jusqu'à l'époque platonicienne, les « harmonies » topiques sont citées sans précisions techniques tantôt pour leur *étos*, fortement affirmé, tantôt pour leur acuité et leur timbre, tantôt enfin pour la disposition de leurs intervalles, sans que rien du reste fasse échapper ces intervalles au cadre du système pour les intégrer à notre conception modale actuelle. Il faut donc admettre que ces harmonies sont caractérisées à la fois par leurs intervalles et leur hauteur, qu'elles sont différentes du système parfait classique, à quoi elles se relient fort mal, enfin qu'elles présentent un caractère mélodique et sans doute un timbre de voix assez caractéristique pour être facilement identifiées par un non-professionnel et produire sur lui leur effet moral. », p. 97.

³⁹ E. Barker, *Greek musical Writings, vol. 1 : The Musician and his Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, note 40 p. 134-5.

⁴⁰ Platon, *La République*, trad. G. Leroux, *ad.loc.*, n.101 p. 581.

reconnaissance d'un modèle rationnel que la sensibilité ne pourra trouver beau qu'en se supprimant elle-même comme critère de reconnaissance. Si la pensée s'obtient justement par aphérèse d'une certaine sensibilité à la variété, sensibilité à laquelle le θυμός est enclin justement, alors, il faut s'évertuer à habituer le θυμός à une simplicité, le forcer à l'aimer pour que sa propre puissance se trouve limitée. Paradoxalement donc, il s'agit dans la première éducation de faire appel à cette même sensibilité pour produire dans l'âme du gardien une prédisposition à ne plus reconnaître que la raison comme critère de reconnaissance du beau et du bien.

1.3. Harmoniser le plaisir, l'estime, et la raison dans le caractère.

On vient de voir que l'éducation musicale vise la formation de la sensibilité au sens où elle en restreint le domaine pour favoriser l'avènement de la raison. Une telle éducation par imprégnation de schèmes structurels est un préalable à une entreprise éducative plus téméraire : l'éducation préliminaire doit viser une harmonisation des fonctions psychiques. De cette manière, ce qui est l'objet d'une reconnaissance rationnelle doit naturellement procurer du *plaisir* et de *l'estime*. Ainsi au livre IV, Socrate définit la justice comme une harmonisation entre les trois fonctions psychiques au moyen d'une métaphore musicale, où le θυμός apparaît comme cet intermédiaire à ajuster correctement entre les deux autres pôles de la raison et du désir. Le θυμός, de simple tendance qu'il était, devient à partir du livre IV une fonction de l'âme capable d'ordonner autour de lui les pôles de la raison et du désir :

« Il ajuste (συναρμόσαντα) toutes ces fonctions en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale (ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας) la nète, l'hypate et la mèse (νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης), et d'autres encore s'il en existe dans l'intervalle (καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μετὰξὺ τυγχάνει ὄντα) , qu'il lie ensemble (συνδήσαντα) toutes ces fonctions de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), modéré (σώφρονα) et en harmonie (ἡρμωσμένον). »⁴¹

Si l'on ne parvient pas à produire cette harmonisation des fonctions psychiques, on pourra dire ou bien que le caractère en question est incurable, ou que l'éducation préliminaire aura échoué. L'éducation doit faire se

⁴¹ République, 443d5-e2.

correspondre dans l'individu la considération du bien pour lui-même que signifie la loi, mais également l'estime qu'il lui porte, ainsi que le plaisir pris à exercer une action conforme à la loi⁴². Ce qui est bon doit aussi être beau et plaisant, et digne d'estime. Le plaisir pris que produit une certaine forme de rythme ou d'harmonie s'associe avec ce que le *θυμός* estime être un bien. La tension constitutive entre *θυμός* et désir est ainsi réduite, et la disposition vertueuse à laquelle le législateur forme les citoyens devient presque « naturelle ».

Un passage du livre II des *Lois* synthétise particulièrement bien les résultats attendus par l'éducation préliminaire. Le législateur doit donc appréhender plusieurs niveaux intermédiaires de l'affectivité pour rendre la loi efficace jusque dans les gestes corporels des citoyens :

« L'ATHÉNIEN : Puisque l'art de la chorée consiste en une imitation de nos manières d'être (*μιμήματα τρόπων*) par des représentations qui comportent des actions et des circonstances de toute espèce, où les exécutants mettent en œuvre leurs caractères et leur pouvoir d'imitation, ceux chez qui les paroles, les mélodies ou encore les danses, de quelque genre qu'elles soient, conviennent ou bien à leur nature (*κατὰ φύσιν*), ou à leurs habitudes (*κατὰ ἔθος*), ou aux deux à la fois (*ἢ κατ'ἀμφοτέρα*), ceux-là se plaisent (*χαίρειν*) nécessairement à ces exhibitions, ils les louent (*ἐπαινῆν*) et les nomment belles (*προσαγορεύειν καλά*) ; ceux au contraire dont elles heurtent le naturel (*παρὰ φύσιν*), la manière d'être (*τρόπον*) ou quelque accoutumance (*συνήθειαν*), ne peuvent ni s'y plaire ni les louer, mais seulement les appeler laides (*αἰσχροῖα*). Quant à ceux dont la nature se trouve droite (*τὰ μὲν τῆς φύσεως ὀρθὰ συμβαίνῃ*) mais dont c'est le contraire concernant les habitudes (*τὰ δὲ τῆς συνηθείας ἐναντία*), ou ceux dont les habitudes sont droites, mais dont c'est le contraire pour le naturel, ceux-là prononcent des éloges contraires à leurs plaisirs (*ταῖς ἡδοναῖς τοῦς ἐπαινοῦς ἐναντίους προσαγορεύουσιν*) ; ils appellent chacune de ces représentations agréable mais perverse, et, face à des personnes (*ἐναντίον ἄλλων*) auxquelles ils reconnaissent du jugement, ils ont honte (*αἰσχύνονται*) de faire exécuter ces mouvements à leurs corps, ils ont honte de chanter ces airs comme s'ils les trouvaient sérieusement beaux, mais au-dedans d'eux-mêmes (*παρ' αὐτοῖς*) ils en éprouvent du plaisir (*χαίρουσιν*). »⁴³.

L'Athénien évoque donc l'exemple de petites discordances, visibles dans les gestes des danseurs, dans la voix du chanteur, qui révèlent ce que la *République* pourrait appeler un véritable conflit de l'âme. L'imitation est le miroir des manières d'être d'une personne : elle en révèle ainsi le caractère. L'Athénien envisage d'abord

⁴² A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., p. 229-230. « All the Philosopher-Ruler needs to do, therefore, is ensure that only true *kala* form part of this accepted canon: owing to the socially-regarding nature of the faculty that first responds to sensible beauty as beauty, our notion of what is to count as *kalon* will be easier to work on than our notion of what is beneficial. If the *thumos* is directed towards the appropriate aesthetic *kala*, however, it will end up promoting a moral *kalon* which is also the internalization of logos. » (p. 230)

⁴³ *Lois* II, 655d5-656a5. (je traduis)

une consonance entre le naturel, l'habitude ou les deux à la fois, avec l'imitation représentée. Il en résulte 1) du plaisir, 2) une correspondance entre le plaisir et l'éloge qui est fait de cette imitation et 3) la reconnaissance du « beau ». Il suffit donc d'une discordance entre le plaisir d'une part qu'on prend à l'imitation, et le naturel ou l'habitude, pour qu'un véritable conflit de l'âme ait lieu, rendu plus critique par la présence d'autrui et la construction d'un double jeu, révélant ainsi la discordance entre le fait de bien exécuter un geste pervers, et le fait de le blâmer. L'enjeu du texte ne semble pas reposer sur une opposition entre le naturel et les habitudes acquises qui pourraient modifier le naturel. Entre le naturel et les habitudes, il n'y a pas une différence de nature au regard de la communauté politique, mais bien une différence de fonction. Les habitudes peuvent modifier un naturel jusqu'à un certain point ; et le bon naturel peut être corrompu par de mauvaises habitudes. La réciprocity syntaxique est suffisamment éloquente pour ne pas y voir ici un problème de « naturalisme éthique » ou d'artificialisme⁴⁴. L'enjeu, c'est bien l'harmonie entre le plaisir ou la peine ressentis, et ce qui est conforme à la loi. Voilà pourquoi le plaisir ne saurait jamais être un critère du jugement esthétique, bien que la chorée vise effectivement l'éducation du plaisir⁴⁵. L'émotion centrale dans ce passage est l'*αἰσχύνη*. La honte révèle un hiatus entre le règne de la loi et le plaisir et la peine qui doivent idéalement s'y rapporter. La fonction de cette émotion est de se représenter précisément une dissonance entre ce qui est appelé véritablement bon, car consacré par la communauté, et la peine ou le plaisir qui y sont associés. On est donc en présence d'une norme véhiculée par la danse, et dont la fonction est très claire : faire de ce qui est loué par la communauté un objet de plaisir, et ce qui est blâmé un objet d'aversion. La médiatisation des sentiments 'moraux' est donc essentielle dans la formation du caractère, dans la mesure où, indépendamment du naturel d'un individu, ce sont précisément de tels sentiments qui sont à cultiver chez le citoyen⁴⁶.

2. Les typologies des caractères dans la *République*.

Pour saisir ce qu'est un *ἦθος*, il faut partir de sa formation et en faire la généalogie. Il en résulte dans

⁴⁴ En ce sens, il semble difficile aussi bien d'accorder que Platon s'appuie sur un naturalisme éthique clairement déterminé, que d'affirmer qu'il n'existe pas de « naturel » dans l'homme. Il y a bien chez l'homme la possibilité de modifier les effets (pas le mécanisme) des émotions par la loi.

⁴⁵ Voir K. Schöpsdau, « Vertu et plaisir : sur *Lois*, V, 732d8-734e2. », *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, 2000, n° 1, p. 103-115, en particulier p. 114.

⁴⁶ Voir *Lois*, III, 689a5-c3 pour un texte similaire.

la *République* une attention particulière aux ἤθη dont Socrate décrit les principaux types, et entre lesquels il prend soin de montrer la transition et le principe de continuité. On dénombre essentiellement quatre typologies du caractère dans la *République*⁴⁷ : la première, au livre III, consiste en un catalogue de traits de caractères qui varient à partir d'un naturel donné lorsqu'il est influencé par la musique et la gymnastique ; la seconde consiste en une comparaison entre les caractères des individus et les différents peuples géographiquement localisés ; la troisième, bien connue, est la typologie des caractères des hommes aristocratique, timocratique, oligarchique, démocratique et tyrannique aux livres VIII et IX. Ces trois typologies sont comme contenues dans une dernière typologie qui distingue trois types d'hommes : le philosophe, le philotime et l'ami de l'argent au livre IX. Il convient tout d'abord de différencier ces typologies d'une énumération des caractères que doit employer par exemple la rhétorique⁴⁸. Une remarque du *Phèdre* à ce propos le confirme :

« Puisque la puissance du discours se trouve être celle d'une psychagogie, celui qui se propose de devenir orateur doit savoir combien il y a de genres d'âme (ἀνάγκη εἰδέναι ψυχῆ ὅσα εἶδη ἔχει). Or, il y en a tel et tel nombre (τόσα καὶ τόσα) de telle et telle qualité (τοῖα καὶ τοῖα) ; par suite, les hommes ont tel ou tel caractère (ἔθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίγνονται). Une fois ces distinctions faites (τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων), on passe au discours : les genres en sont de tel et tel nombre, et chacun a tel et tel caractère (τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἕκαστον). Dès lors, tels hommes, sous l'action de tels discours et en vertu de cette cause-ci se laisseront facilement persuader de telles choses, alors que tels autres hommes, pour cette même raison, ne se laisseront pas facilement

⁴⁷ Si tout le monde s'accorde pour dire que l'éducation vise bien dans la *République* la formation du caractère de l'individu, il peut y avoir divergence quant à l'importance qu'on donne à ces « caractérologies », simples esquisses ou au contraire catalogue exhaustif, qu'on a tôt fait de prendre pour une galerie pittoresque de « portraits ». Ainsi dans un article important, C. Gill (« Plato and the Education of Character », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, p. 1-26) déclare : « Le fait est, je crois, que Platon n'est pas profondément intéressé par la notion de caractère. J'entends par cela non seulement qu'il n'est pas intéressé par la notion d'individualité ; mais aussi qu'il n'est pas intéressé par l'idée que le genre humain consiste naturellement en une série de types différents de personnes, chacun de ces types étant caractérisé par sa propre structure psychologique, à la fois différenciée et cohérente. Platon présente bien une série de types psychologiques aux livres VIII et IX, mais il les présente comme des types défectueux (qui échouent à faire preuve de quelque unité psychique), plutôt que comme des types unifiés par leur propre structure. Platon n'est intéressé que par un seul type psychologique, celui qui est caractérisé par le règne de la raison ; et cela reflète le fait qu'il considère à la base la raison comme la personne ou le moi « réel », plutôt que la ψυχή toute entière (même la ψυχή harmonisée). » (p. 25, je traduis). Il semble nécessaire d'infirmer au moins une partie de cette assertion, qui ne rend pas justice à la manière dont Platon dans la *République* prend soin justement d'opérer des caractérologies subtiles. Car s'il est vrai qu'un des objectifs de la *République* est de promouvoir un type psychologique, il faut au préalable le distinguer de ses apparences et de ses rivaux. Mais, contrairement à ce que pense C. Gill, les « types défectueux » ne sont pas seulement des images, ils sont au contraire ce à partir de quoi Socrate établit ce qu'est une structure psychique, et la nécessité de l'ordonner.

⁴⁸ Et il n'est pas anodin qu'Aristote ne procède à ce catalogue de types seulement dans la *Rhétorique*, et non dans l'*Ethique à Nicomaque*. De même, les *Caractères* de Théophraste pourraient bien être à l'usage du rhéteur qui doit connaître les caractères de son auditoire afin de modifier l'exposition de son discours. L'ἦθος ne se connaît pas à travers ses signes, mais bien à partir de la structure physiologique ou psychologique qu'il masque.

persuader.»⁴⁹

La rhétorique, parce qu'elle vise la persuasion et non l'éducation, fait grand cas de la différence des caractères et des personnalités individuelles qui composent l'auditoire, des mécanismes par lesquels elle parvient à faire se lever la foule comme la mer, ou la faire s'apaiser en employant divers styles. Mais elle est peu soucieuse de la réalité génétique du caractère, et se contente d'une typologie sommaire de types, que l'orateur doit parvenir à reconnaître dans son auditoire grâce à sa « fine sensibilité » (ὀξέως τῆ αἰσθήσει)⁵⁰. La perspective d'une étude caractérologique est toute autre dans la *République*, puisqu'il s'agit de reconnaître, selon le vœu de Glaucon et d'Adimante, de la vie juste et de la vie injuste laquelle est la meilleure. On ne se contentera donc pas, comme dans le *Phèdre*, d'une « diérèse » (διηρημένων) entre les types caractérologiques, mais il faudra en outre dresser une typologie fondée sur un critère de classification qui montrera une différence relativement à la vertu et au bonheur. La réponse à cette question exige de savoir juger un caractère selon les bons critères. C'est ce que Socrate rappelle au préalable de la discussion sur le meilleur genre de vie au livre IX, où le tyran présente toutes les apparences de l'homme malheureux :

« Il serait donc correct, repris-je, si je le demandais, d'exprimer la même exigence pour l'examen des hommes individuels, c'est-à-dire de ne juger digne de porter un jugement (κρίνειν) à leur sujet que celui qui par l'esprit (τῆ διανοίᾳ) saisit de l'intérieur le caractère de l'homme individuel (εἰς ἀνδρὸς ἥθος ἐνδὺς διδεῖν) et qui ne se laisse pas éblouir comme un enfant par l'apparence extérieure, par la prestance des mœurs tyranniques que ces gens-là mettent en scène pour leur public extérieur, mais qui au contraire voit ce caractère de part en part (ικανῶς διορᾷ). Si donc j'étais d'avis qu'il nous faut tous écouter celui qui est en mesure de porter un jugement, parce qu'il aura été le familier de la vie quotidienne du tyran et qu'il aura pu observer les événements qui se déroulent dans sa demeure, tout comme les rapports qu'il entretient avec chacun de ses proches, des rapports où il se montre dépouillé de tout artifice théâtral, celui qui l'aura aussi observé dans les situations où le peuple est en danger, n'aurions-nous pas raison de lui demander, à lui qui a observé tout cela, de donner un avis public sur le bonheur et le malheur du tyran par comparaison avec les autres ? »⁵¹.

Traverser de part en part un caractère, c'est donc lui donner une description idoine, aussi bien en décrivant ses principaux traits que la manière dont il naît et se corrompt. Ce jugement ne peut s'effectuer que grâce à un savoir, qui consiste précisément à cerner le devenir possible de tel ou tel caractère, en tenant compte du

⁴⁹ *Phèdre*, 271d1-7.

⁵⁰ *Ibid.*, 271e1.

⁵¹ *République*, 576e6-577b3.

naturel de départ, de la puissance de l'éducation, et du milieu dans lequel un naturel ainsi éduqué évolue. Éduquer et juger, tels sont les deux fonctions de la typologie des caractères.

On a souvent tenté d'expliquer le caractère, sa naissance et sa corruption, à travers la seule combinatoire des fonctions psychiques de l'âme tripartite. Mais ce constat communément partagé doit être affiné, puisqu'il ne rend pas compte justement de la simultanéité de deux points de vue sur l'âme : l'un centré sur la formation de la sensibilité, l'autre sur l'ordonnement des fonctions psychiques. Le premier s'attache à montrer l'importance des schèmes éducatifs immanents (musique et gymnastique), tandis que l'autre insiste davantage sur la capacité de l'âme à recevoir et préserver une opinion droite⁵². À une typologie établie exclusivement sur des variations du θυμός (livre III) succède une typologie où ce dernier a un rôle fonctionnel dans une structure tripartite (livres IV, VIII et IX). Il s'agit donc dans cette section de montrer de quelle manière Platon parvient à réduire le θυμός qui est central dans la définition du caractère à une fonction psychique compatible avec un modèle tripartite, tout en sachant que le θυμός continue à être le centre sensible à partir duquel l'individu distribue les rôles aux autres fonctions.

2.1. Naturels et caractères.

« Mais alors, dis-je, que ferons – nous ? Où trouverons-nous un caractère (ἦθος) qui soit à la fois doux et rempli d'une grande ardeur (μεγαλόθυμον) ? Car en un sens le naturel ardent (θυμοειδῆ φύσις) et le naturel doux sont contraires. »⁵³

À cette aporie, Socrate répond en distinguant deux tendances dans l'âme : le naturel philosophe, et le naturel ardent. Aussi faut-il prendre garde de distinguer deux points de vue lorsque Socrate décrit un caractère ou un « naturel » : un point de vue typologique ou caractérologique qui envisage le caractère ou naturel comme un ensemble de dispositions qui requièrent comme chez le gardien des tendances

⁵² A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit.. « Le thumos exige, au même titre que les objets fluides et caractérisés par une structure infinie, toute la subtilité dialectique. En témoigne principalement l'extrême difficulté pour mettre en place une classification psychologique entre les livres III et IX de la *République*, où s'affrontent deux théories psychologiques, l'une fondée sur le thumos, et l'autre fondée sur la théorie tripartite de l'âme. » Aussi, selon l'auteur, la *République* oscille entre une psychologie « interlocutive et chromatiste », et une « psychologie architectonique fondée sur le désir » (p. 171-172).

⁵³ *République* 375c6-8. Le fait que θυμοειδής désigne une tendance naturelle n'implique pas qu'on ne puisse pas le considérer comme un trait de caractère : on doit en effet se garder de les opposer strictement, comme le montre l'expression au sujet du chien : ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, « puisque tel est le caractère qu'ils possèdent naturellement » (375e2).

apparemment contraires, et un point de vue psychologique qui distingue le caractère du « naturel » cette fois compris comme une tendance, qui entrerait comme composante d'un tout subtil. Ces deux points de vue sont savamment combinés dans la description que produit Socrate dans le long passage de 410c à 412a, où il s'agit d'expliquer psychologiquement les effets conjoints de la musique et de la gymnastique sur deux tendances, la tendance à l'ardeur et le désir de savoir⁵⁴.

Les pages 410c à 412a ont attiré l'attention de peu de commentateurs, mais leurs analyses sont particulièrement fines et exhaustives⁵⁵. C'est pourquoi on se bornera ici à montrer, en empruntant beaucoup à leurs commentaires, comment Socrate parvient à dresser une typologie de caractères fondée sur les variations des deux tendances psychiques. C'est la combinaison de ces deux tendances, dont la tension ou le relâchement sont déterminés par la pratique de la musique et de la gymnastique, qui produit finalement un caractère. Or, et c'est ce qui rend ce passage si important dans l'économie de la psychologie morale de la *République*, la description de la formation d'un caractère n'est établie que sur les effets de la musique et de la gymnastique sur le θυμός.

Le passage qui va de 410c à 412a suit un cheminement dialectique qui procède par complexification croissante d'une proposition précédente.

« SOCRATE : - N'as-tu pas remarqué, dis-je, de la tournure que prend l'esprit (ὡς διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν) de ceux qui passent leur vie à pratiquer la gymnastique, sans toucher à la musique ? ou à l'inverse de la tournure d'esprit de ceux qui font le contraire ? GLAUCON : - De quelle tournure parles-tu, dit-il ? SOCRATE : - De la brutalité et de la rigidité des uns, et de la mollesse et de la douceur des autres (ἀγριότητός τε καὶ σκληρότητος, καὶ αὐ μαλακίας τε καὶ ἡμερότητος), répondis-je. GLAUCON : - C'est vrai, dit-il. SOCRATE : - Ceux qui se consacrent exclusivement à la gymnastique deviennent plus brutaux qu'il ne faudrait (οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν), et à l'inverse ceux qui se consacrent à la musique deviennent plus mous que ce qui serait plus beau pour eux (οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὐ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς). »⁵⁶

⁵⁴ On a le mouvement précisément inverse au livre IV, lorsqu'une typologie des caractères servira à Socrate de point de départ à une investigation psychologique sur les différentes fonctions de l'âme.

⁵⁵ Voir tout d'abord M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, op. cit., p. 72-83 ; puis, dans une autre perspective et de manière complémentaire A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 171-179 ; plus récemment, A. Brancacci, « Musique et philosophie en *République* II-IV », in Dixsaut, M., (dir.) avec la collaboration de Larivée, A., *Études sur la République de Platon*, vol.1 « De la justice ; éducation, psychologie et politique », Paris, Vrin, 2005, p. 89-106.

⁵⁶ *République*, 410c8-d5 (je traduis).

Contrairement à la tradition lacédémonienne où l'éducation repose sur une double formation, du corps par la gymnastique et de l'esprit par la musique, Socrate fait de ces deux piliers de l'éducation traditionnelle des formations qui s'adressent toutes deux à l'âme⁵⁷. Le corps n'est qu'un instrument relatif à la fin que lui assigne l'âme. C'est donc l'effet psychologique de ces deux formations que Socrate examine à travers les traits de caractère qu'elles produisent⁵⁸. La pratique exclusive de la gymnastique rend brutal et rigide, et la pratique exclusive de la musique rend mou et trop doux. Dans les deux cas, les tournures d'esprits sont décrites comparativement à une juste mesure que Glaucon prend soin de caractériser. On peut donc résumer ce court paragraphe par ce tableau :

Éducation	Gymnastique	Juste mesure	Musique
Tournure d'esprit (διάθεσις τῆς διανοίας)	Brutalité (ἀγριότης) et rigidité (σκληρότης).	<i>le convenable</i> (τὸ δέον), <i>le beau</i> (τὸ καλόν).	mollesse (μαλακία) et douceur (ἡμερότης).

Tableau n° 1

Comme l'a montré M. Dixsaut, il est évident que Platon expose ici un couple de qualités sociales traditionnelles, l'ardeur et la douceur, et dont les excès respectifs sont condamnés dans le discours public Athénien⁵⁹. En introduisant le thème de la juste mesure, Glaucon ne fait que refléter une opinion commune sur la pratique mesurée de la musique et de la gymnastique en renvoyant à l'idéal de la *καλοκάγαθία*, condamnant à la fois la faiblesse politique du philosophe incapable de se défendre au tribunal et du guerrier inculte. Mais, et c'est pour cette raison que l'opinion commune est fautive, la juste mesure ne saurait se résumer à un mélange équitable de musique et de gymnastique⁶⁰. En d'autres termes, une

⁵⁷ Sur l'éducation traditionnelle lacédémonienne, voir les études classiques de W. Jaeger, *Paideia : The Ideals of Greek Culture*, New-York & Oxford, Oxford University Press, 1986, vol.2, p. 208-234, et de H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1981, p. 39-54.

⁵⁸ Il ne me semble pas pertinent de différencier nettement la *διάθεσις τῆς διανοίας* de ce que Socrate nomme *ἦθος*, comme le fait par exemple A. Brancacci, « Musique et philosophie en *République* II-IV », *loc. cit.* Car si musique et gymnastique déterminent bien l'esprit de l'individu en l'orientant vers des objets spécifiques, il n'en demeure pas moins que la perspective d'analyse ici n'est pas gnoséologique, mais bien caractérologique.

⁵⁹ M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 72-73, qui renvoie par ailleurs aux analyses de J. de Romilly, *La Douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles-Lettres, (1979), 1995.

⁶⁰ C'est en général à cette position que s'arrêtent la plupart des commentaires de ce passage. La position de J. Annas (*Introduction à la République de Platon*, *op. cit.* p. 109-111) à ce sujet est particulièrement révélatrice : « Bien qu'il y soit fait si grand cas du caractère formé par l'éducation, cette section de l'œuvre ne se préoccupe guère spécifiquement de la notion de caractère elle-

typologie des caractères qui reposerait sur des qualités tour à tour louées ou blâmées par une communauté politique existante ne peut constituer le point de départ d'une réflexion sur la formation du caractère des gardiens comme le croit Glaucon : la juste mesure dépend au contraire d'une psychologie attentive à la manière dont les traits de caractère naissent dans un individu donné.

« SOCRATE : - Et certainement, dis-je, il se peut que ce soit l'ardeur de leur nature qui recèle cette brutalité (τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο), et si cette ardeur est élevée correctement (καὶ ὀρθῶς μὲν τραφέν), elle est courageuse (ἀνδρείον ἂν εἴη), mais si elle est tendue plus qu'il ne faut (μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος), alors elle devient rigide et peu commode (σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνεται ἂν), comme on peut s'y attendre. GLAUCON : - Oui, c'est mon avis, dit-il. SOCRATE :- Et cette douceur, ne serait-ce pas le propre du naturel philosophe (τὸ ἡμερον οὐχ ἢ φιλόσοφος ἂν ἔχει φύσις), et quand ce naturel est trop relâché (καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ), sa douceur devient plus molle que ce qui convient (μαλακώτερον εἴη τοῦ δέοντος), alors que lorsqu'il est bien éduqué (καλῶς δὲ τραφέντος), elle demeure douce et ordonnée (ἡμερόν τε καὶ κόσμιον) ?⁶¹ GLAUCON : - C'est bien cela. SOCRATE :- Or, nous affirmons que les gardiens doivent posséder ces deux naturels (τούτω τῷ φύσει). GLAUCON : - Il le faut. SOCRATE :- Il faut par conséquent les harmoniser (ἡρμόσθαι) l'un avec l'autre ? GLAUCON : - Et comment ! SOCRATE :- Et l'âme de celui chez qui se trouve cette harmonie est sage et courageuse (τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἢ ψυχὴ) ? GLAUCON : - Tout à fait. SOCRATE :- Et celle de celui chez qui se trouve une disharmonie est lâche et brutale (τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος) ? GLAUCON : - Oui, beaucoup même ! »⁶²

Chacune des tournures de l'esprit est donc rapportée à un effet découplé sur les tendances ardente et

même. (...) Ce qu'il dit se résume à l'idée que le caractère comprend deux aspects essentiels : d'une part, ce qu'on entraîne par l'exercice physique, et d'autre part, ce qu'on développe par ce qu'il appelle la *mousikê* - qu'on traduirait au mieux par « formation dans les arts » -, qui couvre le reste du curriculum. En 410-412, un long passage insiste sur la nécessité d'un équilibre entre formation physique et théorique pour la production du bon genre de caractère, ainsi que sur celle de la modération en général (401-3, 410e, 412a). » Ce résumé est d'autant plus inadéquat que c'est contre cette conception de l'équilibre institutionnalisé de manière arbitraire que Socrate procède à la typologie des caractères.

⁶¹ Il y a ici une difficulté de traduction qui malgré les commentaires éclairants de M. Dixsaut à ce sujet, persiste dans certaines traductions. L'important en premier lieu est de distinguer l'antécédent de αὐτοῦ d'avec le sujet de εἴη, puisque le génitif absolu contraste avec la construction précédente au sujet du τὸ θυμοειδὲς qui est à la fois sujet des participes τραφέν et ἐπιταθὲν et des verbes εἴη et γίγνεται. Il faut donc écarter deux traductions, celles de P. Pachet, qui fait de τὸ ἡμερον l'antécédent de αὐτοῦ et le sujet de εἴη (« Mais quoi ? La douceur, le naturel philosophe ne la posséderait pas ? Si cette douceur était trop relâchée, elle serait trop délicate, mais élevée de belle façon, elle serait douce et sens de l'ordre ? »), et inversement celle de G. Leroux qui fait de ἢ φιλόσοφος φύσις l'antécédent de αὐτοῦ et le sujet de εἴη (« Et la douceur, ne caractérise-t-elle pas le naturel philosophe qui, trop relâché, devient exagérément mou, alors que s'il est bien élevé, il demeure doux et ordonné »). En second lieu le αὐτοῦ peut grammaticalement renvoyer à τὸ ἡμερον ou bien à ἢ φιλόσοφος φύσις dont la valeur sémantique générale permet un pronom de rappel au neutre ; pour la même raison, le sujet de εἴη peut être τὸ ἡμερον ou bien ἢ φιλόσοφος φύσις et dont les adjectifs au comparatif sont au neutre singulier. La seule autre traduction possible est donc la suivante : « Et cette douceur, ne serait-ce pas le propre du naturel philosophe, et quand cette douceur est trop relâchée, ce naturel est excessivement mou, mais quand elle est correctement élevée, il est doux et ordonné », et elle est notamment proposée par L. Robin. Je me range à l'interprétation de M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe, op. cit.*, p. 75-76, n.44 et justifie ce choix pour les raisons qui suivent ci-après.

⁶² *République*, 410d6-411a4 (je traduis).

philosophe. La juste mesure qu'évoquait Glaucon est désormais comprise comme une harmonie entre les deux tendances, harmonie qui produit sagesse et courage dans l'âme de l'individu. Elle consiste en ce point idéal de tension ou de relâchement des deux tendances, et les traits de caractère disharmonieux sont au contraire des effets d'un excès de tension ou de relâchement. On obtient ainsi cette typologie :

Effets de la musique et de la gymnastique.	Tension (excès)	Juste mesure	Relâchement (défaut)
Trait de caractère de la tendance ardente (brutalité)	rigide et peu commode (σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν)	courageux (ἀνδρείον)	
Trait de caractère de la tendance philosophe (douceur)		doux et ordonné (ἡμερόν τε καὶ κόσμιον)	trop mou (μαλακώτερον)

Tableau n°2.

Socrate insiste, peut-être faussement, sur un effet de symétrie comme l'indiquent les deux cases vides du tableau n°2, comme si la tension de l'un des éléments impliquait le relâchement de l'autre, comme si l'excès de l'un pouvait rejoindre le défaut de l'autre. Mais autant il est tout à fait possible d'imaginer ce que pourrait être un θυμός relâché à l'excès (c'est l'ἄθυμος du passage suivant, ou encore le cyclothymique), autant il est difficile d'envisager une « tension excessive » de la douceur. Dans son commentaire, M. Dixsaut insiste au contraire sur la dissymétrie entre les qualités du naturel philosophe et celles du naturel ardent. La douceur du naturel philosophe est « favorisée » alors que la brutalité du naturel ardent est « corrigée ». De plus, la dissymétrie est d'autant plus marquée que c'est une forme de brutalité inhérente au θυμός qui est modifiée en « courage », alors que la douceur qui est « le propre » du naturel philosophe ne peut que se redoubler en elle-même grâce à l'éducation. La dissymétrie entre le θυμός et le naturel philosophe est donc fondée : jamais un θυμός trop relâché ne pourra s'approcher de la douceur du philosophe.

Dans un dernier temps, Socrate revient à une typologie des caractères où cette fois il envisage le *mélange* de ces tendances. Or, ce retour à une typologie, qui achève d'affiner le tableau n°1, rend aussi bien plus complexe le problème de la mesure entre l'excellence comprise du point de vue du philosophe, et l'excellence du naturel ardent. Car, comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs, la description concerne symptomatiquement le mélange des deux tendances mais en focalisant la description sur le θυμός

au détriment du naturel philosophe⁶³. Il s'agit du passage 411a5-e2 déjà cité :

« SOCRATE : Donc, lorsque quelqu'un permet à la musique de lui jouer le son de la flûte et de verser dans son âme (καταχεῖν τῆς ψυχῆς) à travers le canal de ses oreilles (διὰ τῶν ὠτων ὥσπερ διὰ χώνης) ces harmonies suaves, relâchées, et plaintives (τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἀρμονίας) dont nous parlions à l'instant, et qu'il passe toute sa vie à chantonner et charmé par le chant (γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ᾠδῆς), celui-là, s'il possédait un côté ardent (εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν), tout d'abord il l'attendrit comme on le fait pour le fer, (ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν) et il le rend utile, alors qu'il était inutile et rigide (καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν) ; mais si par la suite il persévère et continue de se laisser charmer, alors il fait fondre et couler son ardeur (τῆκει καὶ λειβεῖ), jusqu'à la dissoudre (ἕως ἂν ἐκτῆξῃ τὸν θυμὸν) et à l'exciser de son âme comme on couperait un tendon, et à produire un « porte-lance ramolli » (καὶ ἐκτέμη ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν). GLAUCON : Exactement, dit-il. SOCRATE : Mais si, repris-je, dès la naissance il a été doté d'un naturel dépourvu d'ardeur (ἐξ ἀρχῆς φύσει ἄθυμον), il en viendra vite à ce point. Si en revanche il est d'un naturel ardent (ἐὰν δὲ θυμοειδῆ), il affaiblit son ardeur et la rend versatile (ἀσθενῆ ποιήσας τὸν θυμὸν ὀξύρροπον ἀπηργάσατο), s'embrasant ou s'éteignant pour des vétilles (ἀπὸ σμικρῶν ταχὺ ἐρεθιζόμενόν τε καὶ κατασβεννύμενον). Voilà ces hommes devenus non pas plein d'ardeur, mais irascibles et coléreux, imprégnés de mauvaise humeur (ἀκράχοιοι οὖν καὶ ὀργίλοι ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγέννηται, δυσκολίας ἐμπλεῶ). GLAUCON : Tout à fait. SOCRATE : Mais que se passe-t-il à l'inverse s'il consacre de nombreux efforts à la gymnastique et qu'il se livre aux plaisirs de la table, sans toucher à la musique et à la philosophie ? Dans un premier temps, le corps en pleine santé, n'en fait-il pas sa fierté et ne se remplit-il pas d'ardeur, et devient lui-même plus courageux qu'il ne l'était (καὶ θυμοῦ ἐπιμπλαται καὶ ἀνδρείοτερος γίγνεται αὐτὸς αὐτοῦ) ? GLAUCON : Et comment ! SOCRATE : Mais que se passe-t-il s'il ne fait rien d'autre, rien qui le fasse communiquer avec la Muse ? Même s'il recèle en lui, dans son âme, un désir de savoir (εἴ τι καὶ ἐνήν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ) puisqu'il ne goûte à aucune science, ni ne participe à aucune recherche ni à aucune discussion, ni à aucun art musical, ce désir ne s'affaiblit-il pas, ne devient-il pas sourd et aveugle (ἀσθενὲς τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται) du fait qu'il n'est pas mis en éveil et ni alimenté, et que ses sensations ne sont pas purifiées (ἄτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ) ? GLAUCON : Certainement, dit-il. SOCRATE : Un ennemi du discours (μισθολογος), voilà, je crois, ce que devient un tel homme, et étranger aux Muses (ἄμουσος) ; il n'use plus des discours pour persuader, mais agit en tout avec violence et brutalité, comme une bête (βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται), et il vit dans l'ignorance et la grossièreté (ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι...ζῆ), révélant une absence de rythme et de grâce (μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας). GLAUCON : Voilà en tous points tel qu'il est, dit-il »⁶⁴.

⁶³ C. Gill insiste particulièrement sur ce point, « Plato and the Education of Character », *loc. cit.*, p. 11-14 : « Dans ce passage, l'accent est porté sur l'entraînement du θυμοειδὲς, comme on pouvait s'y attendre, puisque le programme éducatif n'appréhendait jusqu'ici que cet élément. Et ici justement, comme en 375-376, l'élément « philosophique » pourrait ne signifier rien de plus qu'une puissance rationnelle « passive », c'est-à-dire la capacité à absorber les normes morales qu'on lui présente pendant le programme éducatif. » (p. 13 je traduis).

⁶⁴ *République*, 411a5-e2 (je traduis)

Dans ce long passage, Socrate récapitule de manière subtile toutes les étapes d'analyses que l'on a explorées. Dans toutes les hypothèses envisagées, Socrate parle d'une personne (τις, οὗτος, ὁ τοιοῦτος) que sa tournure d'esprit ou ses désirs portent vers certains types d'objets ou d'actions ; par contamination, ces actions impriment à son corps et à son âme un ensemble de dispositions, par tension ou relâchement des deux tendances de l'âme ; enfin ces dispositions aboutissent à une description caractérologique qui se révèle, on le voit, potentiellement infinie. La dialectique socratique aboutit pour ainsi dire dans un exercice descriptif de la variation d'un naturel sous l'effet de l'éducation.

Dans toutes les hypothèses envisagées, la description favorise un homme où prédomine naturellement la tendance θυμοειδής qui finit par se fixer dans des comportements déterminés. Socrate procède à un catalogue de caractères en partant des tournures d'esprit pour aboutir à la description de véritables manières d'être, où le corps et l'âme de l'individu agissent et pâtissent en interaction. Plus précisément, Socrate évoque les facettes multiples d'un caractère donné. Ainsi le guerrier ramolli est-il en plus versatile et coléreux, mais dans un sens encore différent de la colère violente dont pourrait faire preuve le misologue. En d'autres termes, Socrate recourt semble-t-il à une accumulation de traits descriptifs à la manière d'un catalogue, où l'on sera libre de choisir selon la situation celui qui convient le mieux. Le caractère ardent oscille naturellement entre le guerrier policé mais potentiellement ramolli et la bête sauvage inhumaine.

Inversement, Socrate minore délibérément les effets de la musique et de la gymnastique sur le naturel philosophe. La présence du terme « ἄθυμον » ne doit pas tromper ici : plus que l'absence de θυμός, il s'agit d'un θυμός dénevré ou affaibli⁶⁵ et n'implique absolument pas une plus grande présence du naturel philosophe, comme on le verra dans l'exemple de l'oligarque. Par ailleurs, la dernière hypothèse qui évoque la présence en l'individu d'un désir de savoir (τὸ φιλομαθές) étouffé vient confirmer que l'on a affaire à un homme dont le naturel est certes mêlé, mais où le θυμός est prépondérant. Son étouffement, dû à l'absence d'activités qui pourraient l'alimenter, ne fait qu'accentuer en un sens l'omniprésence du θυμός comme composante du caractère.

On peut résumer toute cette description en un dernier tableau, dont il faut noter tout de suite le caractère trompeur, puisque la typologie des caractères à laquelle on aboutit pourrait justement être raffinée selon le

⁶⁵ Comme en témoigne d'ailleurs le seul usage de ce terme dans l'épopée, en *Od. X*, 463 (*supra*, chap. VI, p. 357, n. 29)

naturel de départ (et donc la prépondérance de l'une ou de l'autre des deux tendances), selon le temps consacré à la musique et à la gymnastique, et relativement au degré de leur mélange dans la pratique, ce qui est artificiellement distingué dans la description de Socrate. Ce tableau ne résume donc qu'une typologie possible pour un naturel donné.

Éducation d'un naturel		Musique		Gymnastique	
		<i>d'abord</i>	<i>ensuite</i>	<i>d'abord</i>	<i>ensuite</i>
Action sur les tendances de l'âme	Θυμός	attendrissement	fonte	dilatation/diffusion	?
	τὸ φιλομαθές	?	?	?	étouffement et affaiblissement
Traits de caractère		utile	versatile irascible coléreux.	fier « plus courageux ».	misologue. brutal. étranger aux muses violent. ignorant. incapable de grâce et de rythme.

Tableau n° 3.

Pourquoi donc avoir privilégié le θυμός comme composante du caractère dans cette typologie ? Plusieurs raisons, d'inégales valeurs explicatives, peuvent être avancées.

La première raison est d'ordre chronologique. On peut supposer en effet que Socrate envisage des caractères naissants, en particulier chez les enfants, et dont le livre IV dit qu'ils n'ont qu'une raison embryonnaire pour un θυμός naturellement développé⁶⁶. Cette explication me semble devoir être évitée. Non seulement parce que Socrate à aucun moment ne précise qu'il s'agit d'enfants, et les activités de science, de discussion, et de recherches qui sont évoquées à la fin du passage ne semblent pas leur être adressées dans le cursus d'études ; mais aussi parce que cette explication considère le θυμός et le naturel philosophe comme les équivalents des fonctions psychiques du livre IV et on verra qu'il y a des raisons pour ne pas les assimiler.

La seconde raison consiste à rappeler que Socrate cherche à éduquer des gardiens et des auxiliaires ; or leur fonction est d'abord la défense de la cité. Dans la mesure où aux pages 375-376 le θυμός désignait la

⁶⁶ On trouve cette explication chez C. Gill par exemple, « Plato and the Education of Character », *loc. cit.*, p. 7-9 (et également dans *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy, op. cit.*, p. 266-275 notamment pour la première éducation).

composante essentielle du courage⁶⁷, il est naturel que cette typologie s'y attarde. La description envisage effectivement très nettement des caractères dans un contexte guerrier : un θυμός relâché par trop de musique fait de l'individu un « guerrier ramolli » rappelant la couardise de Ménélas dont on a vu que le θυμός trop mou est capable d'une ratiocination qui justifie sa lâcheté⁶⁸ ; inversement un θυμός trop tendu par la gymnastique est brutal et violent, ignorant jusqu'au pouvoir pacificateur des mots, rappelant cette fois invariablement la figure d'Achille dont le θυμός adamantin ne se laisse pas fléchir par les excuses ou même la compassion ; il reste deux états intermédiaires où le θυμός est rendu utile car assoupli par la musique, ou rendu « plus courageux » par la gymnastique au risque de devenir bestial, comme Ajax. Pourtant, cette raison n'explique précisément pas la différence qui persiste entre ces deux derniers états intermédiaires : il est préférable de rendre son θυμός utile plutôt que « plus courageux ». L'expression « καὶ ἀνδρείότερος γίγνεται αὐτὸς αὐτοῦ » (il devient plus courageux qu'il n'était) est assurément ambivalente puisqu'elle signifie la transformation possible du guerrier encore humain en une bête sauvage. En d'autres termes, cette explication omet un aspect essentiel de la typologie, qui est de préparer la distinction entre le gardien et l'auxiliaire, tous deux guerriers, mais dont le courage n'est pas de même nature. Tout se passe comme si l'apaisement du θυμός par la musique tirait sa valeur d'une autre qualité, celle précisément qui est tue dans tout notre passage : le naturel philosophe.

On peut donc formuler une troisième explication à ce privilège donné au θυμός dans cette typologie des caractères. C'est le θυμός qu'il faut envisager en premier lieu, non pour des raisons de développement chronologique d'une structure psychique, mais pour déterminer adéquatement les qualités d'un naturel pour sa fonction guerrière. C'est bien le θυμός qui rend l'âme courageuse en un certain sens (peut-être le plus urgent sans être le plus essentiel) et c'est pour cette raison que Socrate suit de manière continue les fluctuations du caractère, à la manière homérique. Discriminer le bon naturel du guerrier demande de saisir comment un degré déterminé de tension ou de relâchement du θυμός modifie la qualité du « courage » de l'individu ; un excès et un défaut sont toujours possibles. Il s'agit donc par l'éducation de corriger sa brutalité. Mais cette entreprise de correction est impliquée par cette autre nécessité : empêcher le θυμός d'étouffer le naturel philosophe, qui s'il n'est pas proprement humain, mais divin, donne au θυμός sa véritable valeur.

⁶⁷ *Supra*, chap. VI, p. 397 sq.

⁶⁸ *Supra*, chap. IV, p. 226 sq.

L'excellence du point de vue du θυμός semble donc dans ce passage ne désigner qu'un équilibre instable de tension et de relâchement.

« SOCRATE : - Apparemment, je dirais que c'est bien pour ces deux éléments (ἐπὶ δὴ δύ' ὄντε τούτω) qu'un dieu a fait don aux hommes deux arts, la musique et la gymnastique, pour le naturel ardent et le naturel philosophe (μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον) ; non pas pour l'âme et le corps, si ce n'est de surcroît (οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον), mais pour ces deux naturels, de façon à ce qu'ils s'harmonisent l'un avec l'autre, tendus et relâchés jusqu'au point qui convient (ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοισιν συναρμοσθήτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.). »⁶⁹

Comme le remarque A. Brancacci⁷⁰, le duel (ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοισιν συναρμοσθήτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος) est parfaitement justifié ici, sans qu'on puisse par ailleurs relever encore des effets de symétrie ou de chiasme : musique et gymnastique ont tous deux des effets sur le naturel philosophe et sur le naturel ardent. Il faut se contenter du constat suivant : la musique rend le θυμός utile en l'assouplissant et la gymnastique remplit l'individu de θυμός au sens où la confiance en son corps le rend moins sensible au danger et aux épreuves. Mais, en réalité ce « duel » est trompeur, car il n'implique pas que le θυμός et le naturel philosophe soient mis sur un pied d'égalité en termes combinatoires. On attendrait en effet, en conclusion de cette typologie, une remarque qui établisse une harmonie possible du naturel θυμοειδής grâce à une pratique mesurée de la musique et de la gymnastique. Or, l'harmonisation du θυμός ne constitue pas une forme d'excellence : le fait de relâcher le θυμός ne signifie pas qu'on tend davantage le naturel philosophe : on devient simplement ἄθυμος ; inversement le fait de tendre le θυμός n'implique pas qu'on relâche le naturel philosophe : on l'étouffe au contraire.

Socrate renverse la perspective adoptée quelques lignes plus haut : l'excellence du caractère est celui du « parfait musicien », et non celui du parfait guerrier :

« Donc, celui qui mêle de la plus belle manière la gymnastique à la musique (τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῆ γυμναστικὴν κεραυνύντα), et les applique à son âme avec le plus de mesure (καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα), celui-là, c'est le plus correctement du monde qu'on l'appellera parfait musicien (τούτον ὀρθότατ' ἂν φαίμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον) et harmonisé de la plus belle manière (καὶ εὐαρμωστότατον), bien davantage que celui qui ajuste entre elles les cordes d'un instrument (πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα). »⁷¹

⁶⁹ *République*, 411e4-412a2 (je traduis).

⁷⁰ A. Brancacci, « Musique et philosophie en *République* II-IV », *loc. cit.* p. 105-106.

⁷¹ *République*, 412a4-7.

Il n'existe pas de « parfait guerrier » ou de « parfait gymnaste » qui puisse prétendre avoir mieux harmonisé son caractère que le « parfait musicien », chez qui le naturel philosophe est par définition prépondérant. Il faut donc conclure, en accord avec M. Dixsaut, que le naturel θυμοειδής ne peut jamais être que *corrigé*, mais ne peut en tant que tel soutenir l'exercice d'une quelconque vertu. Il faut au sujet de l'éducation du θυμός se contenter de comparatifs : il existe des caractères plus utiles que d'autres ou moins dangereux, mais aucun ne peut prétendre à l'excellence. Socrate refuse une certaine manière de concevoir l'éthique, en ce que l'excellence ne peut reposer sur un équilibre instable de dispositions parfois contradictoires. C'est ce que A.-G. Wersinger a exposé au sujet de ce long passage⁷², en montrant que cette manière de décrire les variations du caractère renvoyait à une certaine conception de la vertu comme tact, comme réserve et sens de l'à-propos. Ce passage vise ainsi à démentir qu'un excès ou un défaut de tension du θυμός peut se muer en qualité. Il faut quant au θυμός se contenter d'un μέσον au sens d'un moindre-mal.

Pour conclure sur cette typologie des caractères, on doit convenir que si elle a pour but de discriminer les futurs gardiens de la cité, elle a également pour fonction de rejeter les simulacres de l'excellence, en niant au θυμός, et partant au guerrier homérique et à l'idéal aristocratique, toute possibilité de l'atteindre pleinement. Aussi, ce passage a une double fonction : celle d'annoncer la possibilité du philosophe et de la philosophie dans la cité, et celle, plus pragmatique, de l'éducation impérieuse des autres caractères, dont la mesure n'est pas l'excellence mais l'utilité pour la cité. Enfin Socrate donne à travers cette typologie fondée sur le θυμός la preuve négative qu'une typologie fondée sur les fluctuations du naturel philosophe serait pour le moins absurde : s'il y a une infinité de caractères que les variations du θυμός expliquent, il n'y a qu'un seul caractère « philosophe ».

⁷² A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 172-179.

2.2. Une caractérologie géographique ; une étiologie des caractères.

2.2.1 *Entre φύσις et νόμος : une étiologie des caractères dans le traité **Airs, Eaux, Lieux.***

Comme on l'a vu auparavant⁷³, le terme « θυμός » est peu représenté dans la Collection hippocratique comme faisant partie du vocabulaire nosologique. En revanche « θυμός » sert dans le traité *Airs, Eaux, Lieux* à caractériser l'ἦθος de l'individu. Dans ce traité, le médecin fait œuvre d'anthropologie médicale. L'influence du climat sur les caractères est un des principaux objets du traité, avec les facteurs conjoints de la salubrité de l'eau et la fermeté du sol. Ces trois facteurs géographiques complexifient ainsi ce qui à première vue relève d'une simple nature, ou d'une simple coutume. À partir du § 12, l'auteur établit un lien entre le climat et le caractère. Une série de correspondances, pouvant par ailleurs être modifiées dans le détail par une variété de coutumes et de lois contournant la nature, peut ainsi être dressée. Aux sujets des Égyptiens et des Lybiens, dont le climat est tempéré et « où rien n'est prédominant avec violence mais que règne en tout l'égalité » l'auteur déclare :

« Mais le courage (τὸ δὲ ἀνδρείον), l'endurance, le goût de l'effort (τὸ ἔμπονον) et l'ardeur (τὸ θυμοειδὲς) ne sauraient exister en une telle nature <...> ni d'une même espèce ni d'une autre espèce, mais il est nécessaire que le plaisir l'emporte (ἀλλὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάγκη κρατεῖν). »⁷⁴

L'aménité d'un lieu n'est donc pas propre à l'apparition des caractères fougueux et endurants. Le médecin emploie ainsi quatre adjectifs substantivés qui renvoient au caractère du guerrier ou du travailleur : le courageux, le laborieux, le travailleur, le caractère ardent.

Au §15, les Asiatiques sont frappés d'ἀθυμία, et ne sont donc pas courageux (ἀνανδρεία) : ils sont ainsi impropres à la guerre (ἀπολεμώτατοι). L'explication est semblable à la précédente, bien que plus développée. L'auteur décompose sa démonstration en deux temps, qui correspond au couple nature-loi (φύσις – νόμος) et commence par les facteurs naturels⁷⁵ :

⁷³ *Supra*, chap. VI, 1.3.

⁷⁴ *Airs, Eaux, Lieux*, XII, 7-8.

⁷⁵ Sur l'importance du couple φύσις-νόμος, voir F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Bâle, Friedrich Reinhardt, 1945.

« Venons-en à leur absence de fougue (*ἀθυμίας*) et à leur manque de courage (*ἀνανδρείης*). Le fait que les Asiatiques sont tout à fait impropres à la guerre (*ἀπολεμώτατοι*) par rapport aux Européens et qu'ils sont plus doux de mœurs (*ἡμερώτεροι τὰ ἦθεα*) trouve sa cause principale dans les saisons qui ne présentent pas de grands changements ni vers le chaud ni vers le froid, mais sont proches l'une de l'autre. En effet, l'esprit ne subit pas de chocs ni le corps de modification violente (*οὐ γὰρ γίνονται ἐκπλήξεις τῆς γνώμης οὔτε μετὰστασις ἰσχυρὴ τοῦ σώματος*), toutes choses à partir desquelles il est normal que l'on ait un caractère farouche et que l'on participe à la témérité et à la fougue (*ἀφ' ὅτων εἰκὸς τὴν ὀργὴν ἀγριοῦσθαι τε καὶ τοῦ ἀγνώμονος καὶ θυμοειδέος μετέχειν*) davantage que si l'on vivait dans un climat toujours uniforme ; car ce sont les changements du tout au tout qui éveillent sans cesse l'esprit des hommes et ne le laissent pas en repos (*αἱ γὰρ μεταβολαὶ εἰσι τῶν πάντων <αἰ> αἰεὶ τ' ἐγείρουσαι τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων καὶ οὐκ ἔῶσαι ἀτρεμίζειν*). C'est pour ces raisons-là à mon avis, que le peuple asiatique est dépourvu de combativité (*ἀναλκῆς*) ; et c'est en outre, à cause des lois. »⁷⁶

D'un point de vue naturaliste, le courage est déterminé par deux facteurs connexes : tout d'abord les affections violentes subies par le corps, et ensuite les chocs subis par l'esprit (*γνώμη*), eux-mêmes dus aux changements climatiques. L'ἦθος courageux se caractérise pourtant par son ambiguïté. En effet, les chocs subis par la *γνώμη* produisent des comportements qui sont précisément « irréflechis » (*ἀγνώμονα*). La présence de cet adjectif, qui semble démentir le fait que la *γνώμη* est « tenue en éveil » par la fréquence et la violence des changements, colore d'irrationalité les expressions « ὀργὴν ἀγριοῦσθαι » et « θυμοειδέος μετεχεῖν ». Il est notable que ce texte rapproche de manière directe ces deux termes, ὀργή et θυμός, la colère désignant de manière objective le sentiment intime et subjectif de l'autre. Du point de vue naturaliste donc, le θυμός pourrait bien être une forme d'âme plastique, suffisamment en relation avec le corps pour produire un changement notable du point de vue psychologique. Le θυμός est donc le substrat d'un mouvement qui associe le corps au caractère, dans une relation dynamique.

L'auteur ne s'en tient pourtant pas à l'explication naturaliste, mais intègre également dans sa perspective ethnographique la dimension politique des lois, dont la puissance peut contourner la nature, ou du moins infléchir plus ou moins sa direction initiale. Les lois introduisent ainsi un facteur qui, s'il n'excède pas le cadre naturaliste d'explication médicale, offre un surplus de sens. Il faut à ce propos citer en entier le reste du § 16 :

« La majeure partie de l'Asie est, en effet, soumise à des rois ; or, là où les hommes n'ont pas pouvoir sur eux-mêmes et ne sont pas indépendants mais sont soumis à un maître, l'enjeu n'est pas

⁷⁶ *Airs, Eaux, Lieux*, XVI, 1-3.

pour eux de s'exercer à la guerre (τὰ πολέμια ἀσκήσωσιν), mais de paraître inaptes au combat (μη δόξωσι μάχιμοι εἶναι). Car les risques ne sont pas également partagés : il est normal que les sujets, eux, partent en expédition, subissent des épreuves et meurent, tout cela sous la contrainte, dans l'intérêt de leurs maîtres, et en étant séparés de leurs enfants, de leur femme et du reste de leurs proches. Quant aux exploits nobles et courageux qu'ils accomplissent (καὶ ὀκόσα μὲν ἄν χρηστὰ καὶ ἀνδρεία ἐργάσωνται), ce sont leurs maîtres qui en profitent pour grandir et prospérer, tandis que les dangers et la mort sont les fruits qu'eux-mêmes récoltent. En outre, il est inévitable que la terre appartenant à de tels hommes se désertifie, à cause des hostilités et de l'absence de culture. De la sorte, même si quelqu'un est porté par sa nature au courage et à la vaillance (ὥστε καὶ εἴ τις φύσει πέφυκεν ἀνδρείος καὶ εὐψυχος), son esprit en est détourné par les lois (ἀποτρέπεσθαι τὴν γῶμην ὑπὸ τῶν νόμων). En voici une grande preuve : ceux qui en Asie, Grecs ou Barbares, ne sont pas soumis à un maître mais sont indépendants et subissent des épreuves pour leur propre compte, ceux-là sont les plus combattifs de tous (μαχιμώτατοι) ; car les dangers, ils les affrontent pour eux-mêmes et ils remportent eux-mêmes les prix de leur courage, de même que la sanction de leur lâcheté. Vous trouverez aussi que les Asiatiques diffèrent entre eux, les uns étant plus braves, les autres plus pusillanimes. La cause en est dans les changements des saisons, comme il a été dit par moi dans ce qui précède. Au sujet des habitants de l'Asie, voilà donc ce qu'il en est. »

Il ne s'agit pas pour l'auteur de marquer une rupture avec le règne de la φύσις mais bien de l'associer avec une autre série de relations qui parachève cette nature, ou au contraire la contrecarre sous l'effet de l'habitude. En ce sens, si le θυμός est bien une qualité dont l'étiologie rend compte par des facteurs climatiques, il est indissociable d'une culture, d'institutions politiques et morales. Comme l'a remarqué J. Jouanna, « le courage des Européens devient chez Hippocrate un fait de nature et de culture » ; et si la victoire des Grecs sur les Barbares tient autant au courage des premiers qu'à la lâcheté des seconds en vertu de la nature, c'est la manière dont la loi poursuit ou contrecarre cette nature qui devient décisive et accuse une différence entre ce qui pourrait naturellement paraître égal⁷⁷.

2.2.2 *L'interprétation platonicienne de la caractérologie géographique.*

Au livre IV, Socrate fait précéder la démonstration de la tripartition de l'âme d'une typologie des caractères, en décrivant les traits « nationaux » de certains peuples, et partant, de ceux qui les composent

⁷⁷ J. Jouanna, « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktêma* 6, 1981, p. 3-15. Voir également J. Pigeaud, « Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus Hippocratique* », in F. Lasserre, et P. Mudry (eds.), *Formes de la pensée dans la collection hippocratique, Actes du I^{er} Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 sept. 1981)* Genève, Droz, 1983, p. 41-55. J. Pigeaud conclut très judicieusement : « Dans un pays sans violence, les gens se ressemblent. L'indolence est la ressemblance morale. elle relève de l'indifférencié. Or, l'indifférencié, c'est la non-valeur. La valeur, c'est l'individuel, le contrasté. En ce sens, *AEL* est un élogé de la différence. » p. 53.

en majorité. Socrate semble reprendre ce le médecin décrivait dans *Airs, eaux, lieux*. Il en résulte une description concise de trois grands types de caractère que sont les caractères ardent, ami du savoir, et ami des richesses :

« Ne devons-nous donc pas de toute nécessité reconnaître qu'il existe en chacun de nous les mêmes espèces et les mêmes caractères qui se trouvent dans la cité (τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει) ? Car ce n'est pas d'ailleurs qu'elles sont arrivées là. Il serait ridicule en effet de penser que ce n'est pas des individus particuliers que l'ardeur est apparue dans les cités (τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι), de ces individus qui ont cette réputation (οἱ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν), comme par exemple ceux qui vivent en Thrace, en Scythie, et presque dans toute la région du Nord ; ou le désir de connaissance, dont on pourrait tout à fait faire porter la réputation à notre région (ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστα ἂν τις αἰτιάσαιτο τόπον) ; ou le désir des richesses, dont on dit qu'on le trouve surtout chez les Phéniciens et chez les habitants de l'Égypte (ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα).⁷⁸

Les tendances psychiques qui entraient dans la composition d'un caractère par leur mélange au livre III, deviennent désormais des adjectifs qui servent à désigner de manière globale le caractère d'un peuple. Ainsi, « θυμοειδὲς » n'est plus chez les Scythes et les Thraces une simple tendance psychologique que les membres de ces peuples cultivent, mais signifie par extension un caractère porté à la guerre et à l'ardeur. De même la tendance φιλομαθές du livre III sert à désigner le caractère global du peuple Athénien, et enfin la tendance psychologique φιλοχρήματον désigne une propension chez les peuples à valoriser l'acquisition de richesses. Ainsi, de manière très naturelle, Socrate procède comme à l'extension du sens de ces tendances pour désigner un véritable type caractérologique. Mais une difficulté est soulevée : si les tendances psychologiques deviennent l'équivalent de traits de caractère, comme par métonymie, alors, on doit renverser la perspective et questionner l'origine de tels traits de caractères dans les cités. Or, la réputation d'une cité provient de ses membres : « ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ». Ce qui signifie aussi que les appellations θυμοειδὲς, φιλομαθές et φιλοχρήματον s'appliquent aussi à des caractères individuels, redoublant pour ainsi dire la psychologie des tendances analysée précédemment.

Si le thème d'une géographie des caractères est particulièrement conventionnel, son articulation avec une psychologie individuelle l'est en réalité beaucoup moins. Et ce passage pose évidemment problème

⁷⁸ République, 435e1-436a3.

dès lors qu'il est conçu comme un argument qui permet le « transfert » des trois classes de la cité dans l'âme individuelle. Ce passage commande une véritable conversion du regard psychologique et caractérologique de Socrate : il s'agit de faire de la caractérologie géographique un argument pour la pertinence de la psychologie tripartite. En d'autres termes, cet extrait marque le passage d'une psychologie des tendances pour expliquer le caractère, à une psychologie de fonctions, qu'il convient de localiser et de hiérarchiser.

Cette conversion du regard dépend de la signification que l'on donne à l'expression « εἶδη τε καὶ ἦθη ». Il existe en effet une ambiguïté sur le sens du mot εἶδος dans ce passage. On aurait pu donner à εἶδη le sens commun d'« apparence » ou de « forme » ; les εἶδη désigneraient donc les espèces de naturel dont il a été question précédemment. En effet, en 402d1-4, le terme εἶδος apparaît aux côtés du terme ἦθη pour signifier l'expression extérieure de ces dernières :

« SOCRATE : - Par conséquent, dis-je, celui où se trouvent réunies dans son âme de belles manières, et dans son apparence des qualités qui concordent et consonent avec ces dernières (ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόητα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογούντα ἐκείνοις καὶ συμφωνούντα), parce qu'elles participent d'un même modèle (τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου), celui-là n'offrirait-il pas le plus beau spectacle pour qui a la capacité de le contempler ? »⁷⁹

Ce passage du livre III insiste donc sur la relation de concordance entre la posture du corps et sa gestuelle avec les qualités morales de l'individu. Si on retient ce sens de εἶδος en comprenant εἶδη τε καὶ ἦθη comme un doublet, le passage signifierait alors que l'on trouve dans l'individu les mêmes « apparences » et les mêmes « caractères » que l'on trouve dans la cité, et il faudra sous-entendre, au vu du singulier du terme πόλις, que ces manières d'être renvoient nécessairement aux groupes fonctionnels précédemment distingués. Socrate donne alors l'exemple de peuples analogues aux trois groupes fonctionnels qui composent la cité. Si l'on retient cette interprétation, de loin la plus simple⁸⁰, on remarque que Platon fait subir une inflexion importante à ce thème traditionnel de la caractérologie nationale. En effet, l'auteur du traité *Airs, Eaux, Lieux*, attire l'attention sur le fait que les « mœurs plus douces » résultent de deux causes : la première, physique, consiste en l'effet des saisons sur l'esprit et le corps ; la seconde, culturelle, est

⁷⁹ *République*, 402d1-4.

⁸⁰ C'est l'interprétation que retient par exemple I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, op. cit., p. 344. Crombie comprend les εἶδη comme des « behaviour-propensities », un ensemble de « tendances comportementales ». Il remarque à ce sujet que le terme θυμοειδές est utilisé dans un sens assez vague, puisqu'il désigne tout d'abord la tendance du livre III, et le caractère « ardent » des Thraces et des Scythes.

l'influence psychologique d'un régime politique particulier sur l'âme de l'individu, en particulier au combat. Le θυμός était la pierre de touche pour le médecin d'une psychophysiologie des caractères, dont les variations s'expliquent géographiquement et politiquement ; des deux causes, c'est la cause naturelle qui l'emporte sur la seconde, même si cette dernière peut contrecarrer la naturalité de la première. Dans la *République* au contraire, Platon renverse la perspective : la caractérologie géographique est l'effet d'une psychologie sociale, et non l'inverse. L'effet des saisons sur les mœurs des individus devient secondaire relativement à l'organisation politique des peuples, dans lesquels une fonction prédomine sur l'autre.

Or cette interprétation, même plausible, semble pouvoir être rejetée en donnant à εἶδος la signification d'« espèce ». Les εἶδη renverraient aux « groupes » ou aux « classes » sociales que Socrate a pris soin de distinguer à partir du livre II, c'est-à-dire les classes productrice, militaire et dirigeante. Cette solution est évidemment la plus cohérente et la plus communément retenue. Même si le vocabulaire pour désigner ces groupes fonctionnels est fluctuant et que ces classes sont appelées plutôt γένη dans les pages qui précèdent et qui suivent notre passage⁸¹, rien n'interdit l'emploi de εἶδη⁸². De plus, la fluctuation lexicale s'explique aisément : ce passage précède de peu la tripartition de l'âme, où chacune des trois « espèces » est précisément désignée par le terme εἶδος, directement par le substantif, ou simplement par suffixation en ce qui concerne le τὸ θυμοειδές ; le terme εἶδος signifierait dans ce passage, et comme par anticipation de la tripartition de l'âme, les classes sociales comprises du point de vue de l'âme individuelle⁸³.

Ainsi, on se trouve face à une difficulté : il ne s'agit pas de comprendre que chaque individu possède le même caractère que le groupe auquel il appartient, mais que chaque individu possède nécessairement les trois mêmes formes de caractère que chacun des groupes sociaux. Le passage prend alors un tout autre sens : on doit reconnaître non pas les mêmes manières d'être, mais bien la présence des analogues fonctionnels des classes sociales. Comme le remarque très judicieusement W. Kühn, il faut bien comprendre qu'il s'agit de classes d'une seule cité, et qu'il ne convient peut-être pas de les distinguer de la même manière qu'on

⁸¹ Notamment on trouve l'expression τριῶν γενῶν en 435b10, τριτὰ γένη φύσεων en 435b5 et b7.

⁸² On lit en 435b2 : τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος pour désigner la classe des auxiliaires ; de même, on sous-entend εἶδος dans l'expression τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος pour la classe des gardiens en 435b3.

⁸³ Comme le suggère avec raison J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *loc. cit.* p. 520 n.4. en reconnaissant ici que Platon anticipe sur une psychologie fonctionnelle.

distingue les Thraces des Athéniens ou des Égyptiens⁸⁴. Si la cité idéale doit demeurer une, il faut hiérarchiser ses fonctions de telle sorte que la prédominance d'un caractère individuel dans la cité ne favorise pas la dispersion des tâches. La portée de ce passage n'est pas seulement typologique, mais aussi axiologique⁸⁵, puisqu'est annoncée la nécessité de prévenir une subversion de l'ordre naturel et juste des εἰδη de l'âme, afin que la cité en son ensemble ne finisse par se diviser en peuples distincts. C'est ce que H. Joly remarque à propos de ce passage, mettant un terme aux querelles qui en font un argument fallacieux :

« Par là s'expliquerait que la question des étrangers, qui inspire à Platon des énoncés plus descriptifs et des positions d'observation et de confrontation, dont l'appréciation et l'estimation ne sont d'ailleurs pas exclues, on l'a vu, lui dicte aussi des prescriptions et des dispositions qui font l'objet (...) d'énoncés législatifs pointilleux ou précautionneux et d'une réglementation détaillée. En agissant par les lois sur les individus, le législateur agit aussi en retour par les individus sur les cités »⁸⁶.

Ce passage marque donc un tournant dans la manière dont Socrate décrit un caractère. Si les occurrences de ἦθος aux livres II et III de la *République* se comprennent à travers une typologie où on a vu que le θυμός est le siège de la variation, il n'en est plus de même dans ce passage qui annonce une autre forme de typologie. Le terme θυμοειδές désigne alors un caractère comme par métonymie d'une structure psychique gouvernée par la fonction intermédiaire. En effet, si le caractère est comme on le voit au livre III éduqué en fonction d'une organisation politique, alors, réciproquement, l'organisation politique commande la mise en ordre de sa propre âme. C'est le rôle des livres VIII et IX d'établir une nouvelle typologie des caractères fondée non sur les fluctuations du θυμός, mais sur une combinatoire de fonctions psychiques, qui interagissent avec les classes sociales.

⁸⁴ W. Kühn, « Caractères collectifs et individuels. Platon, *République* IV, 434d2-436b3 », *Revue de Philosophie Ancienne*, 12 (1), 1994, p. 45-64. Kühn refuse cependant l'interprétation de J. Cooper (*note précédente*), p. 51 n.8, mais la solution préconisée revient bien à montrer que le passage en question sert à passer d'une psychologie caractérologique à une psychologie fonctionnelle ; la critique de Cooper ne semble donc pas déterminante.

⁸⁵B. Williams ne fait précisément pas la distinction entre ces deux points de vue, et aboutit à voir dans ce passage la preuve que Platon se contredit en disant d'une part que chaque individu est déterminé par un naturel, mais qu'il est en même temps composé de trois naturels. B. Williams, « The analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », in Lee, Mourelatos et Rotry (dir.), « *Exegis and Argument* », Phronesis, supp. 1, Assen, 1973, p. 196-206, (repris dans G. Fine (ed.), *Plato II, op. cit.*, p. 255-264.)

⁸⁶ H. Joly, *Études platoniciennes, La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1992, p. 37-38.

2.3. Une caractérologie combinatoire : du timocrate au tyran.

Au livre VIII, Socrate reprend la discussion laissée inachevée à la fin du livre IV, à savoir la comparaison de l'homme injuste avec l'homme juste relativement à leur bonheur, au sein d'une structure politique correspondante. C'est cette fois une description conjointe du régime politique, de l'homme correspondant, et de son caractère qu'il s'agit de fournir⁸⁷. Or le *θυμός* au livre IV a été défini comme une fonction intermédiaire dans la structure psychique. Ce ne sont plus la tension et le relâchement du *θυμός* qui conviennent qui déterminent l'excellence mais une disposition de l'âme (*κατασκευή τῆς ψυχῆς*)⁸⁸, un ordonnancement (*τάξις*) de ses fonctions⁸⁹. À la typologie des caractères du livre III se superpose donc une nouvelle typologie, qui fait du caractère le résultat d'une combinaison entre les fonctions psychiques définies au livre IV. Il en résulte une réévaluation du rôle du *θυμός* et de son importance dans la détermination du caractère : il n'entre plus en considération qu'en tant qu'il est la fonction de valorisation d'un ensemble de valeurs.

La description des caractères aux livres VIII et IX de la *République* n'a que très peu attiré l'attention des commentateurs, du moins du point de vue caractérologique. La raison en est simple : la typologie des caractères des livres VIII et IX est indissociable des régimes politiques desquels ils sont un effet et une cause. Le motif psycho-politique est ici à son comble, puisque si les caractères sont nommés à partir des régimes politiques, on sait que les régimes eux-mêmes ne sont nommés tels que par la réputation de ceux qui les composent. Par ailleurs, la théorie du caractère constitue un point d'articulation entre une éducation attentive à la psychologie de l'individu, et une politique qui est conçue comme une entreprise visant à permettre tout d'abord une communauté de vues et de valeurs, afin de permettre le gouvernement de la classe dirigeante. C'est pourquoi il paraît pertinent de distinguer dans les livres VIII et IX deux axes d'étude : le premier consiste à examiner la manière dont les caractères se transforment les uns à partir des

⁸⁷ *République*, 449a : « Voilà donc le genre de cité – et le genre de constitution politique – que j'appelle à présent bonne et droite, ainsi que le type d'homme qui lui correspond. Pour autant que celle-ci soit droite, j'appelle les autres formes mauvaises et défectueuses, qu'il s'agisse de l'administration des cités aussi bien que de l'organisation du caractère pour l'âme des individus, et ces formes déficientes sont de quatre espèces. »

⁸⁸ *Ibid.*, 544e5.

⁸⁹ *Ibid.*, 577d2.

autres⁹⁰, et le second, qu'on examinera plus loin⁹¹, à interroger en tant que telle l'interaction entre les individus et les régimes politiques correspondants.

Deux modèles d'intelligibilité sont semble-t-il à l'œuvre dans la description des caractères des hommes aristocratique, timocratique, oligarchique, démocratique et tyrannique. Le premier est politique, puisqu'il établit des relations de domination entre les fonctions psychiques : ainsi, l'homme timocratique est-il défini comme celui dont la fonction ardente de son âme, τὸ θυμοειδές, domine les deux autres, τὸ ἐπιθυμητικόν et τὸ λογιστικόν.

En vertu de ce premier modèle, Socrate aboutit à une typologie tripartite décrivant trois types de structure psychique, sous lesquels on peut ranger raisonnablement les caractères politiques qui correspondent aux cités précédemment décrites. C'est à partir de cette interprétation « politique » de la structure psychique que Socrate distingue au livre IX trois types d'hommes correspondant aux trois structures psychiques principales⁹².

On peut schématiser ces structures simplement :

Le modèle politique dominant-dominé pour l'interprétation du caractère.

Position dominante	τὸ λογιστικόν	τὸ θυμοειδές	τὸ ἐπιθυμητικόν
Position dominée	τὸ ἐπιθυμητικόν – τὸ θυμοειδές.	τὸ λογιστικόν - τὸ ἐπιθυμητικόν.	τὸ λογιστικόν - τὸ θυμοειδές.
Caractère	aristocrate	timocrate	oligarque, démocrate ⁹³ , tyran.
Type d'homme	philosophe	philotime et ami de la victoire	ami du gain et de l'argent

Il faut pourtant se garder de projeter immédiatement cette typologie tripartite sur les analyses du livre VIII et IX, si l'on veut éviter de comprendre cette dernière comme une galerie de portraits sans lien les uns aux

⁹⁰ L. Robin, *Platon*, Paris, P.U.F., (1935), 1997, p. 209 : « Ce qu'il y a d'intéressant dans cette analyse, ce ne sont pas seulement les pittoresques portraits des caractères individuels correspondant à chaque type politique ; c'est surtout la façon dont est conçue chaque dégénération. »

⁹¹ *Infra*, chap. VIII, p. 495 sq.

⁹² « Or, repris-je, dans les âmes de certains, c'est cette espèce qui commande, alors que chez d'autres, c'est l'une des deux autres, selon la situation ? – C'est bien le cas, dit-il. – C'est pour cette raison que nous affirmons qu'il existe trois genres d'hommes principaux, le philosophe, l'ami de la victoire et l'ami du profit. » (581b12-c1).

⁹³ Le démocrate est un cas complexe, dans la mesure où s'il représente par excellence le caractère désirant, il n'en demeure pas moins qu'il est l'image caricaturale du philosophe, capable de goûter successivement tous les plaisirs.

autres. En effet, de l'aristocrate au timocrate, c'est un véritable bouleversement de la structure psychique de l'individu qui a lieu : la partie rationnelle est destituée au profit de la partie intermédiaire, puis celle-ci au profit de la partie désirante. Car un problème apparaît immédiatement par cette tentative de correspondance avec la typologie du livre IX, établie en fonction de désirs propres à chacune des fonctions psychiques, et celle des caractères politiques : alors qu'on fait se correspondre sans difficultés le philosophe à l'aristocrate et le philotime au timocrate il est impossible en l'état de distinguer par leur structure psychique l'oligarque, le démocrate et le tyran. C'est seulement le degré d'intensité de la fonction désirante à la place dominante qui fait la différence, si bien que dans le cas du tyran, on pourrait se demander s'il existe encore une différence entre son λογιστικόν et son θυμός tellement sa partie appétitive accapare la totalité de son âme⁹⁴.

Cependant, cette solution interprétative n'est pas exclusive d'une autre explication : que la puissance de la partie appétitive vienne progressivement annihiler la distinction entre une fonction intermédiaire et une fonction dominée n'efface pas selon moi l'importance de chacune des fonctions dans la structure psychique. C'est pourquoi il faut supposer qu'un second modèle est à l'œuvre pour déterminer des nuances au sein d'un même type de caractère, le modèle musical de l'harmonie, attentif à un principe de variation et de transition entre les différents caractères⁹⁵. Ce modèle permet de comparer la structure psychique d'un individu à une combinaison harmonique de trois cordes, tel caractère exprimant par recoupement telle combinaison. Je reprends le tableau que propose A.-G. Wersinger pour l'étude de cette

⁹⁴ C'est l'interprétation à laquelle s'en tiennent la majorité des commentateurs, en soulignant l'affinité du tyran avec Eros. Voir M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, op. cit., p. 137-138 ; A. Larivée « Malaise dans la cité. Eros et Tyrannie au livre IX de la République », in M. Dixsaut (dir), *Etudes sur la République de Platon*, op. cit., p. 169-197 ; et M. Meulder, « La mètis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Platon, République VIII, 565d- IX, 579e) », *L'Antiquité classique*, 1994, p. 45-63.

⁹⁵ En insistant sur les transitions qui conditionnent les trois grands bouleversement psychiques, on rend justice à la manière dont Socrate décrit très longuement, en revenant parfois sur des descriptions précédentes, les états transitionnels. On lit par exemple au début du livre V : « J'allais en faire la liste moi-même, comme elles m'apparaissent chacune se produire *en se transformant les unes à partir des autres* (ἐκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν)(...) » (449a7-b1). Pour une lecture globale des livres VIII et IX en insistant sur son aspect dynamique, voir I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, op. cit., p. 363 qui note la possibilité de recourir à la psychologie tripartite pour établir une caractérologie, mais remarque que Platon en fait peu usage ; M. Meulder, « L'invocation aux Muses et leur réponse (Platon, République, VIII, 545d-547c) », *Revue de Philosophie ancienne* X, 2, 1992, 139-171, et E. Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la République », in M. Dixsaut, (dir.) *Etudes sur la République de Platon*, op. cit., p. 149-168 où l'auteur montre de manière convaincante que la généalogie des régimes injustes obéit à une causalité eidétique morale décadente.

typologie des livres VIII et IX⁹⁶ :

	aristocrate	timocrate	oligarque	démocrate ⁹⁷	tyran
Dominant	τὸ λογιστικόν	τὸ θυμοειδές	τὸ ἐπιθυμητικόν	τὸ ἐπιθυμητικόν	τὸ ἐπιθυμητικόν
Intermédiaire	τὸ θυμοειδές	τὸ λογιστικόν	τὸ λογιστικόν	τὸ λογιστικόν - τὸ θυμοειδές	τὸ θυμοειδές
Dominé	τὸ ἐπιθυμητικόν	τὸ ἐπιθυμητικόν	τὸ θυμοειδές	τὸ θυμοειδές - τὸ λογιστικόν	τὸ λογιστικόν

La typologie des caractères des livres VIII et IX se présente comme une combinatoire dont les valeurs (les fonctions de l'âme) changent de place pour créer une nouvelle combinaison ; le modèle musical permet de développer la typologie établie sur le modèle politique en distinguant une partie « intermédiaire » ou auxiliaire. Si la première ligne du tableau est certaine et textuellement établie, les deux autres qui différencient une fonction intermédiaire et une fonction dominée, sont implicites, et il convient de démontrer la pertinence de ce schéma typologique. On démontrera ci-après que le θυμός est ce sur quoi s'appuient les transitions entre les caractères, parce qu'il est la fonction qui reflète le système de valeurs morales dans chacun des régimes⁹⁸.

2.3.1 *Le timocrate.*

Le début du livre VIII s'attache à montrer comment à partir d'un conflit au sein de la classe dirigeante se produit le passage de l'aristocratie à la timocratie. À la différence de la caractérologie géographique du livre IV où Socrate évoquait les peuples de Thrace et de Scythie comme modèles du naturel ardent, ce sont cette fois les constitutions lacédémoniennes et crétoises qui sont visées par la

⁹⁶ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 186. Pour plus de lisibilité, je substitue aux notes (nète, mèse et hypate) les fonctions psychiques elles-mêmes.

⁹⁷ Dans son tableau, A.-G. Wersinger indique que chez le démocrate, les notes qui symbolisent les fonctions psychiques sont réversibles ; elles le sont, mais dans une succession temporelle qui est trompeuse. C'est pourquoi j'indique que le principe auquel le démocrate obéit constamment est le τὸ ἐπιθυμητικόν.

⁹⁸ À propos des livres VIII et IX, A.E. Taylor, dans son article « The Decline and Fall of the State in *Republic VIII* », *Mind*, 48, 1939, p. 23-38, comprend la description de la dégénérescence des États comme le produit d'une subversion de la classification des biens et comme un déclin progressif de l'intérêt public : « The moral declension of the State is thus represented as due, in the end, to the successive elevation of more and more insignificant goods to the rank of the recognised *summum bonum*. It also has another side; the inferior good is regularly also the good which is the more competitive, the more narrowly restricted in enjoyment to a few or to one. From this point of view, the malady of the ageing State may be said to be an increasing decline in public spirit. » (p. 33). Il semble justement que ce déclin est aussi causé par les positions respectives du θυμός.

description de la timocratie, comme si ces dernières abritaient potentiellement la sauvagerie des premiers⁹⁹. Le timocrate se singularise par son caractère du fait que c'est la partie « intermédiaire » de son âme, le θυμός, qui gouverne. Comme annoncé, Socrate commence par évoquer le caractère du timocrate, avant de donner le récit de sa formation.

« SOCRATE : - Quel est donc l'homme qui correspond à cette constitution politique ? Comment est-il né et quel type d'homme est-il ? ADIMANTE : - Je crois, reprit Adimante, qu'il s'accorde presque¹⁰⁰ avec notre Glaucon (ἐγγύς τι αὐτὸν Γλαύκωνος τουτοῦ τείνειν), du moins en ce qui concerne le goût de la victoire (ἐνεκά γε φιλονικίας).. SOCRATE :- Peut-être sur ce point, dis-je ; mais il me semble que les traits naturels que voici ne s'accordent pas avec lui. ADIMANTE :- Lesquels ? SOCRATE :- Celui-là doit être plus arrogant (Ἀὑθαδέστερόν), dis-je, et aussi moins sensible à la musique (ὑποαμουσότερον), tout en l'apprécient (φιλόμουσον δέ), il apprécie la position d'auditeur (φιλήκοον), sans aucunement être un orateur. (ῥητορικὸν δ' οὐδαμῶς). Cet homme doit être brutal (ἄγριος) envers les esclaves, au lieu de les mépriser (οὐ καταφρονῶν) comme celui qui a été éduqué de manière satisfaisante ; mais il est doux (ἤμερος) envers les hommes libres, entièrement soumis (σφόδρα ὑπήκοος) aux dirigeants ; il aime le pouvoir et les honneurs (φιλαρχος δὲ καὶ φιλότιμος) ; mais il estime (ἀξιών) que s'il gouverne, ce n'est pas en vertu de ses talents d'orateurs ni rien de comparable, mais en vertu de ses exploits à la guerre et dans tout ce qui touche à la guerre (ἀλλ' ἀπὸ ἔργων τῶν τε πολεμικῶν καὶ τῶν περὶ τὰ πολεμικά), parce qu'il aime la gymnastique et la chasse (φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος). ADIMANTE :- En effet, c'est bien le caractère qui correspond à cette constitution politique¹⁰¹. »

La description du caractère du timocrate correspond à première vue à la description que donne Socrate du naturel θυμοειδές du livre III dont les traits sont limités à celui qui a reçu une éducation où la gymnastique est privilégiée¹⁰². On retrouve en effet les mêmes qualificatifs : le timocrate est arrogant, peu sensible à la musique, brutal ; son goût pour la victoire, le pouvoir et l'honneur sont par ailleurs impliqués par sa fierté et son courage à la guerre. Cependant, la ressemblance n'est qu'apparente : alors qu'au livre III, Socrate identifiait les variations potentielles du naturel θυμοειδές entre les pôles de l'ἄθυμος et de l'athlète brutal, le timocrate englobe tous ces traits dans un caractère ambivalent. Aussi, le timocrate n'est-il pas « ἄμουσος » comme au livre III, mais « moins sensible aux muses (ὑποαμουσότερος) » tout en étant « φιλόμουσος »,

⁹⁹ Sur ce sujet, voir l'analyse de F. Calabi, « Timocrazia », in M. Vegetti, (traduzione e commento a cura di) *Platone, La Repubblica*, vol VI, Libro VIII-IX, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 263-293.

¹⁰⁰ Je traduis imparfaitement ἐγγύς...τείνειν par l'expression « s'accorder presque », puisqu'il s'agit d'une métaphore musicale qui rappelle la typologie du livre III.

¹⁰¹ *République*, 548d6-549a8.

¹⁰² Car « ils ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion, et cela en raison d'une part de leur négligence de la Muse véritable, la Muse qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie, et d'autre part de la priorité qu'ils ont accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique. » (548b-c).

c'est-à-dire amateur de musique¹⁰³. On retrouve la même différence qu'au livre IV où Socrate distingue le philosophe et l'amoureux des spectacles, dont la fascination pour le beau se disperse dans la multiplicité de ses manifestations¹⁰⁴. De même, la relation du timocrate au discours est ambivalente : s'il n'est pas orateur, il n'en demeure pas moins un auditeur attentif. Enfin, il est à la fois brutal et doux, selon un partage qui l'apparente à l'esclave et à la condition animale lorsqu'il le violente, puis à la catégorie des citoyens libres lorsqu'il les respecte, prouvant par là la duplicité de son caractère. La même ambivalence se produit au sujet des prétentions à gouverner : la prépondérance de la gymnastique dans son éducation, à quoi vient s'ajouter le caractère animal de son goût pour la chasse, fait du timocrate un homme qui considère le pouvoir comme le parachèvement de la guerre.

L'ambivalence du caractère timocratique ne résulte pas de la tension ou du relâchement de son *θυμός*, mais bien de sa position dans la structure psychique. Aussi la description du caractère ne s'achève-t-elle pas sur le constat de son arrogance néanmoins civilisée, mais sur la manière dont ce caractère est soumis à une dynamique dégénérante.

« SOCRATE : - Donc, repris-je, un tel homme, quand il est jeune, pourra mépriser les richesses, mais plus il avancera en âge, plus il les accueillera avec plaisir, du fait qu'il participe à un naturel qui convoite les richesses (τῷ τε μετέχειν τῆς τοῦ φιλοχρημάτου φύσεως) et qu'il n'est pas absolument pur à l'égard de la vertu, parce qu'il lui manque le meilleur gardien. ADIMANTE : - Lequel ? demanda Adimante. SOCRATE : - La raison, dis-je, mêlée à la musique (λόγου, ἣν δ' ἐγώ, μουσικῇ κεκραμένον) ; elle seule assure le salut de la vertu pendant toute l'existence de celui qui la possède. ADIMANTE : - Tu dis vrai, dit-il¹⁰⁵. »

L'ambivalence naturelle du timocrate aboutit dans le temps à un déploiement au grand jour de ses désirs occultes. À l'opposition diurne/nocturne se substitue celle, dynamique, de la jeunesse et de la vieillesse ; au

¹⁰³ C'est-à-dire « moins sensible à la musique » que *Glaucon*. La réserve dont Socrate témoigne lorsqu'Adimante compare Glaucon au timocrate signale la différence entre le timocrate et le philotime. Glaucon représente précisément une timocratie qui se prend pour une aristocratie, prouvant par là que la transition entre le caractère aristocratique et timocratique, si elle implique une modification brutale de l'harmonie sociale, peut se faire de manière d'autant plus pernicieuse qu'elle est douce. Sur le personnage de Glaucon, on peut renvoyer aux thèses straussiennes classiques de L. H. Craig, *The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, ainsi que J. Howland, *The Republic : The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers New York, 1993, p. 79-84. Une perspective historique plus classique conduit la présentation de M. Vegetti, « Glaucone », dans son édition de la *République* : M. Vegetti, (a cura di) *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento, Libro II-III, coll. Elenchos XXVIII, 2, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 151-172.

¹⁰⁴ *République*, 475c-e et plus loin 479e-480a.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 549a9-b8.

mépris affiché des richesses succède un meilleur accueil faite à ces dernières¹⁰⁶. À ce stade de la description, il est alors nécessaire de cerner le caractère à travers ses mécanismes psychologiques : qu'en est-il de sa structure ? Que signifie pour une âme de participer à une nature qui convoite les richesses, et de manquer du seul gardien qui permet d'assurer à une structure psychique la stabilité du juste ? La mention des deux autres fonctions de l'âme (ἡ τοῦ φιλοκρημάτου φύσις et λόγος) implique ainsi une analyse du caractère comme découverte de sa structure psychologique. Le récit de la formation de l'homme timocratique en explicite la nature ambivalente en recourant au modèle psychologique tripartite :

« Alors, le jeune homme qui entend et qui voit tout cela, et qui encore une fois entend les paroles de son père (τοὺς τοῦ πατρὸς λόγους), et voit ce à quoi il est occupé en le comparant aux autres, est tiraillé des deux côtés (ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων) : du côté de son père qui alimente et fait croître la fonction rationnelle dans son âme (τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος), du côté des autres qui alimentent la fonction désirante et l'espèce ardente de l'âme (ὧν δὲ ἄλλων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές), et, parce qu'il n'est pas mauvais par nature, mais qu'il a abusé de mauvaises fréquentations, tiraillé entre les deux extrêmes il se porte vers la position intermédiaire (εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε), et confie en lui-même le pouvoir à la partie intermédiaire, qui aime la victoire, et qui est ardente (καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσω τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ), et devient ainsi un homme arrogant et ami des honneurs (καὶ ἐγένετο ὑψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνήρ). »¹⁰⁷

Le caractère timocratique naît d'un conflit psychique qui survient à la suite d'influence des discours et d'expériences divergents au sujet de ce qu'il convient ou non de ne pas faire. Le conflit naît d'une comparaison, qui suppose l'égalisation des discours et des actes respectifs du père et des autres fréquentations privées ou publiques. Le conflit psychique est ainsi l'intériorisation du conflit d'intérêt qui oppose le père aux autres, ce qui permet à Socrate d'assimiler le père au τὸ λογιστικόν, et les autres aux deux autres fonctions de l'âme. Se produit donc, comme solution du conflit, une modification de la structure psychique : la discordance des deux pôles appelle naturellement une résolution en prêtant au moyen terme le rôle de déterminant, en faisant du niveau médian le niveau supérieur.

Le modèle musical d'interprétation de la structure psychique invite à faire de cette nouvelle configuration une structure apparemment stable dans la mesure où paraît résolue la dissonance entre le τὸ λογιστικόν et le τὸ ἐπιθυμητικόν. En revanche, le modèle politique d'interprétation de la structure psychique insiste sur l'illégitimité qu'il y a à prêter à ce qui sera toujours intermédiaire une place prépondérante. Il faut donc

¹⁰⁶ Sur le lien entre φιλοτιμία et richesses, *supra*, chap. V, 2.3.3.

¹⁰⁷ *République*, 550a4-b7.

comprendre que le conflit psychique est occasionné d'une part par l'intensification de l'opposition entre les deux pôles que constituent le λογιστικόν et l'ἐπιθυμητικόν, et par l'accroissement de la puissance de la fonction désirante d'autre part. La place occupée par le λογιστικόν, la place intermédiaire, est déterminée comme par défaut, puisque le θυμός prend la place de l'ἀρχή et l'ἐπιθυμητικόν demeure à sa place de dominé. Mais la solution de ce conflit ne consiste pas en un nivellement de ces deux forces, comme ce sera le cas chez le démocrate, il s'agit au contraire de briser illégitimement l'opposition entre raison et désir et de contenir par force l'accroissement de la fonction désirante, notamment en recourant à la violence. L'intensification relative de la puissance de la fonction désirante ne permet pas de corrompre tout à fait une « nature qui n'est pas mauvaise » (διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν). Cela signifie en d'autres termes qu'il subsiste un conflit latent entre les deux parties dominées, que le θυμός tranche par la force.

Le timocrate fait de la τιμή le critère unique de discrimination des actions et des désirs. Mais, et c'est pour cette raison que le timocrate est le premier caractère injuste, la τιμή qu'il honore est comme vidée de toute signification, tiraillée entre un modèle rationnel qui persiste dans la représentation des valeurs aristocratiques et un modèle où la τιμή se réduit aux processus sociaux de représentation et éventuellement de gratification sociale. On reconnaît ici la tentative de réduction de la τιμή à un désir de richesses, comme si ce dernier apparaissait comme la cause concrète mais occulte du désir d'honneurs. Le θυμός du timocrate détermine donc de part en part toutes ses actions, mais son pouvoir ne peut être compris comme un pouvoir réel, dans la mesure où il tire la justification de ses propres valeurs que d'une tension encore à l'œuvre entre la raison et le désir de richesses. On comprend alors pourquoi le timocrate est la figure paradoxale d'un naturel θυμοειδές qui oscille toujours entre deux pôles, celui de la raison qu'il appelle au pouvoir, et celui du désir qui gagne en puissance.

2.3.2 L'oligarque.

La dynamique de la typologie des caractères des livres VIII et IX est marquée par le phénomène concomitant de l'intensification du pouvoir de la fonction désirante et de la déchéance de la fonction rationnelle. Le caractère timocratique est intermédiaire entre l'aristocratique et l'oligarchique, et mène nécessairement au second. À son tour, l'oligarchique est un caractère transitoire en un sens encore plus spectaculaire, puisqu'il marque l'avènement de la partie désirante au pouvoir, qui est le trait commun aux caractères démocratique et tyrannique. Ces trois caractères peuvent néanmoins être différenciés en

déterminant la place et le rôle des parties dominées. Or le θυμός joue bien un rôle dans cette différenciation. Parce que, comme le montre exemplairement le timocrate, le θυμός fait de l'estime qu'il porte à un objet ou une action le principe même de sa valeur objective, il promet dans chacun des caractères un nouveau type de valeurs. De l'oligarque au tyran, Socrate fait le récit de la subversion même de la notion de valeur morale attachée au θυμός.

Le caractère oligarchique est expliqué par le bouleversement de sa structure psychique¹⁰⁸. L'oligarchie inverse les pôles dominant-dominé en substituant au θυμός l'ἐπιθυμητικόν, produisant alors l'image inversée du timocrate.

« SOCRATE : - Quand de cet homme naît un fils, tout d'abord il imite son père et marche sur ses pas ; ensuite, il voit soudain que son père s'est brisé contre la cité comme contre un récif, après lui avoir accordé ce qui lui appartenait, à commencer par lui-même, ou bien à l'occasion d'une expédition militaire, ou bien en assumant le commandement d'une autre grande responsabilité, pour finir traîné devant le tribunal, vilipendé par les sycophantes, et condamné à mort, ou à l'exil, ou déchu de ses droits et privé de toute sa fortune. ADIMANTE : - C'est vraisemblable, dit-il. SOCRATE : - Après avoir vu cela, mon ami, après avoir subi ces épreuves et après avoir été dépossédé de ses biens, je pense qu'il a tôt fait, rempli de crainte (δείσας), de renverser du trône qui est en son âme le goût des honneurs et la partie ardente dont nous parlions (εὐθύς ἐπὶ κεφαλὴν ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδὲς ἐκεῖνο), et, humilié par la pauvreté (ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας), il se tourne avec avidité vers la quête des richesses (πρὸς χρηματισμὸν τραπόμενος γλίσχρως), et il glane des richesses à force de petites économies et de travail. Ne crois-tu pas alors qu'un tel homme finit par assoir sur le trône de son âme la fonction désirante et avide de richesses (τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον), le proclame grand Roi à l'intérieur de lui-même, et le pare de tiaras, de colliers, et du cimenterre des Perses ? ADIMANTE : - Je crois que oui, dit-il. SOCRATE : - Je crois d'autre part que la fonction rationnelle et l'espèce de l'ardeur, il les prosterne et les établit ici et là aux pieds de ce dernier, et en fait ses esclaves (λογιστικόν τε καὶ θυμοειδὲς χαμαὶ ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρακαθίσας ὑπ' ἐκεῖνῳ καὶ καταδουλωσάμενος) : il ne permet rien d'autre à la partie rationnelle que de calculer (τὸ μὲν οὐδὲν ἄλλο ἢ λογίζεσθαι) et de ne rien examiner sinon le moyen de produire encore plus de richesses, et quant à l'autre partie, de n'admirer et de n'honorer rien d'autre que la richesse et les riches (τὸ δὲ αὐτὸ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους), et à faire qu'il ne soit estimé pour rien d'autre que pour la possession de biens et de ce qui pourrait en procurer (καὶ φιλοτιμεῖσθαι μηδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἑάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ). ADIMANTE : - Il n'y a pas d'autre moyen plus rapide et plus efficace pour transformer un jeune homme épris du sens de l'honneur en un homme avide de richesses (ἐκ φιλοτίμου νέου εἰς φιλοχρήματον). »¹⁰⁹

¹⁰⁸ On notera que l'ordre de la description annoncé, quel type de régime est-ce, quel est le caractère correspondant et comment il se forme, est modifié, puisque Socrate inverse les deux derniers moments, la genèse du caractère oligarchique précède la description des traits de son caractère.

¹⁰⁹ République, 553a9-553d9.

Tout dans la description semble infirmer la pertinence du modèle musical de l'âme. En effet, le passage du caractère timocratique au caractère oligarchique est brutal : le θυμός est destitué et la partie auparavant dominée est investie du pouvoir. Les fonctions rationnelle et intermédiaire sont également asservies (ἐνθεν καὶ ἐνθεν ; τὸ μὲν...τὸ δὲ), et contraintes à une seule tâche (οὐδὲν ἄλλο ἐὰ...ἀλλ' ἢ et μηδὲν ἄλλο ἢ puis μηδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλῳ) : le θυμός honore les richesses, et le λογιστικόν calcule les moyens d'en obtenir davantage. Le modèle dominant-dominé prévaut dans la description de l'oligarque, et il n'y aurait donc pas lieu d'imaginer l'existence d'une position intermédiaire dans cette structure.

Cependant, quelques indices à la suite de ce passage montrent au contraire que le θυμός occupe une position symétriquement inverse de la fonction désirante, et que le λογιστικόν remplit une fonction qu'on n'hésitera pas à nommer « intermédiaire »¹¹⁰. Deux éléments textuels semblent en effet opposer les fonctions du θυμός et celles du λογιστικόν quant aux moyens de satisfaire les désirs de la fonction désirante, faisant du θυμός une véritable entrave de ces désirs, alors que le λογιστικόν les assiste dans le raisonnement.

Le premier passage concerne l'économie des désirs, produisant une apparence de vertu tout à fait opposée à la vraie vertu :

« SOCRATE : - Alors, un tel homme ne sera pas exempt de discorde séditeuse à l'intérieur de lui-même ; il n'est pas un mais deux, et la plupart du temps, parmi les désirs, ce sont les meilleurs qui l'emportent sur les pires (ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχει βελτίους χειρόνων).
ADIMANTE : - C'est bien le cas. SOCRATE : - Pour cette raison je crois qu'un tel homme aura de plus belles attitudes que beaucoup d'autres (εὐσχημονέστερος) ; mais la vertu véritable, qui produit l'accord et l'harmonie de l'âme, fuira bien loin de lui (ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμωσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθῆς ἀρετῆ πόρρω ποι ἐκφεύγοι ἂν αὐτόν) »¹¹¹

Ce passage montre très clairement comment une apparence de vertu, qui se manifeste par la beauté des attitudes, des gestes et des comportements, cache un désordre psychologique. C'est donc par peur (φόβῳ, 554d3), que méconnaît particulièrement le θυμός, que l'oligarque fait montre d'une disposition qui ressemble néanmoins à la décence de l'honnête homme, chez qui la justesse des opinions va de pair avec la

¹¹⁰ J. Sikkenga, « Plato's examination of the oligarchic soul in Book VIII of the *Republic* », *loc. cit.* L'auteur remarque à plusieurs reprises que le caractère de l'oligarque est lié à une transformation du sens de l'honneur, mais se contente de noter que seule la fonction du θυμός change, et non pas sa position dans la structure psychique. C'est un présupposé straussien, qui fait d'Adimante un oligarque potentiel à la recherche de l'honneur et de l'argent, qui empêche d'examiner exactement quelle est la structure de l'âme oligarchique. Voir en particulier p. 382 et 398-399.

¹¹¹ *République*, 554d9-e5.

beauté de ses gestes. La cupidité malade, sous couvert d'austérité, finit donc par ressembler à la noblesse de caractère. Plus loin, Socrate assimile cette apparence de respectabilité et la nomme *αἰδώς*¹¹². Ainsi, qu'est-ce qui réellement est en conflit à l'intérieur de l'homme oligarchique ? S'agit-il, comme un grand nombre de commentateurs le pensent, d'une sédition à l'intérieur de la fonction désirante¹¹³, aux prises avec plusieurs désirs qu'elle ne parvient pas à choisir ? Il me semble que la dissension porte plus profondément dans le cas de l'oligarque sur les fonctions respectives du *λογιστικόν* et du *θυμός* : l'oligarque n'entend pas les raisons du *θυμός*, et son *λογιστικόν* assiste la tendance naturelle de l'oligarque vers le gain.

Le second passage concerne la manière dont l'oligarque se positionne contre les valeurs qui sont traditionnellement associées au *θυμός*, et que le timocrate en particulier défendait. En effet, l'oligarque correspond à celui qu'au livre III Socrate déclarait *ἄθυμος* (411b6), c'est-à-dire celui dont l'ardeur au combat est naturellement étouffée pour donner lieu à un caractère versatile et peureux. L'oligarque riche est mou et indolent (*μαλακοὺς, ἀργούς*, 556c1), « nourri à l'ombre, chargé du poids inutile de sa graisse, (...) essoufflé et sans ressources » (556d3-5). L'oligarque a en horreur les valeurs du guerrier :

« SOCRATE : - Et précisément, l'homme parcimonieux fera un piètre adversaire contre un particulier dans la cité au sujet de quelque victoire ou d'une question d'honneur portant sur des belles actions (*ἢ τινος νίκης ἢ ἄλλης φιλοτιμίας τῶν καλῶν*) ; il ne consent pas à dépenser de l'argent pour une bonne réputation (*εὐδοξίας ἔνεκα*), ni pour aucune compétition de ce genre (*καὶ τῶν τοιοῦτων ἀγώνων*) ; il craint de réveiller des désirs de prodigalité (*δεδιώς τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἀναλωτικὰς ἐγείρειν*) et de les invoquer pour l'assister au combat et alimenter son désir de vaincre (*συμπααρακαλεῖν ἐπὶ συμμαχίαν τε καὶ φιλονικίαν*)¹¹⁴, à la manière de l'oligarque, il n'engage qu'une petite partie de lui-même dans les guerres¹¹⁵ ; aussi la plupart du temps il est vaincu, mais il demeure riche (*ὀλίγοις τισὶν ἑαυτοῦ πολεμῶν ὀλιγαρχικῶς τὰ πολλὰ ἡττᾶται καὶ πλουτεῖ*). »¹¹⁶

À l'oligarque s'oppose donc le philotime, sensible à la réputation (*εὐδοξίας*), attaché à une économie

¹¹² En 560a4-7, le démocrate maîtrise parfois certains plaisirs en vertu de l'*αἰδώς*, et Socrate explique cette attitude comme une rémanence de son ancêtre oligarchique.

¹¹³ Cette position est régulièrement soutenue sans qu'on doive lui accorder trop de crédit : la description de l'homme oligarchique est souvent prise à témoin hors de son contexte par les commentateurs pour montrer que le conflit psychique ne concerne pas seulement des relations entre des parties, mais peut opérer au sein de chacune des parties. Pour cette position, voir J. Annas, J., *Introduction à la République de Platon*, op. cit. p. 166-167 ; de même C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, op. cit., p. 317. Sur ce point, *supra*, p. 249 sq.

¹¹⁴ Le verbe *συμπααρακαλεῖν* porte sur le complément *συμμαχίαν τε καὶ φιλονικίαν* introduit par *ἐπὶ*, mais semble devoir être traduit deux fois : une première fois avec *συμμαχίαν* au sens d'assister physiquement, et une seconde avec *φιλονικίαν* au sens d'attiser un sentiment.

¹¹⁵ Le jeu de mot qui met en parallèle *ὀλιγαρχικῶς* avec *ὀλίγοις* désignant non plus l'élite mais la petite somme d'argent investie dans la guerre est intraduisible.

¹¹⁶ *République*, 554e7-556a6.

somptuaire de dépense (τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἀναλωτικὰς), et porté naturellement à défendre ce qu'il pense être une valeur (τῶν καλῶν). Tout oppose le θυμός à l'ἐπιθυμητικόν dans ce cas, et le calcul que produit le λογιστικόν assiste les désirs de la fonction dominante. Le caractère oligarchique désigne le caractère où le θυμός est en position de domination absolue, et dont les valeurs morales traditionnelles sont combattues. Le λογιστικόν en revanche, s'il assiste bien la fonction désirante en raisonnant sur les moyens de satisfaire au mieux son désir, semble être neutralisé dans sa fonction axiologique. C'est pourquoi il semble important d'insister sur le fait que ce caractère peut être défini par la domination de la partie désirante en lui que par la position dominée de son θυμός.

2.3.3 *Le démocrate.*

À l'instar du régime politique, l'homme démocratique est composite, et son caractère est d'abord une pluralité de caractères (πλείστων ἡθῶν, 561e3-4). Ainsi le démocrate est-il tour à tour philosophe, guerrier sauvage et ivrogne dans les banquets. Cependant, cette pluralité obéit bien à un principe d'action : l'ἐπιθυμητικόν gouverne l'âme du démocrate et fait s'interchanger les deux autres fonctions de l'âme pour les deux autres places.

Comme l'homme oligarchique, l'homme démocratique naît à l'occasion d'un conflit psychique. Le conflit inhérent à la structure oligarchique, qui oppose ainsi le θυμός au désir, est redoublé chez l'homme démocratique d'un second conflit qui oppose cette fois la raison au désir. Il en résulte, dit Socrate, « un conflit et un contre-conflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même (στάσις δὴ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν τότε γίγνεται) » (560a1-2). Les « faux-bourbons » alimentent la fonction désirante en un certain sens, celui de la démesure, mais l'oligarque continue d'entraîner cette même fonction à la parcimonie, où un semblant de modération permettait une polarisation des désirs orientés contre l'économie somptuaire du θυμός¹¹⁷. Il en résulte ainsi une structure psychologique complexe, qu'Adimante qualifie d'égalitaire (ἰσονομικοῦ, 561e1), qui se comprend à travers le mouvement de ressac et de perpétuel changement, où l'équilibre est l'effet du regard synoptique¹¹⁸. Dans la formation de son caractère, il n'est pas aisé de déterminer exactement le rôle respectif des fonctions rationnelle et ardente,

¹¹⁷ Ainsi le démocrate ressent de la honte à se laisser aller aux désirs non-nécessaires. Mais, comme dans le cas de l'oligarque, cette honte n'a rien de vertueux, contrairement à ce que pense J. Sikkenga, « Plato's examination of the oligarchic soul in Book VIII of the *Republic* », *loc. cit.* p. 394.

¹¹⁸ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, *op. cit.*, p. 204-206.

d'autant que l'une peut prendre le masque de l'autre. C'est ce que prouve un bouleversement onomastique qui à chaque valeur associe un blâme pour préférer une autre valeur masquant un vice plus grand¹¹⁹. La réserve (*αἰδώς*) du jeune homme devient stupidité, la modération lâcheté ; et inversement l'impudence est appelée courage, et la démesure « éducation réussie »¹²⁰. Il est impossible dans cette « sédition dans les mots » de tisser un élément de continuité entre les différentes valeurs. Le discours de la démocratie ne se contente pas d'inverser le sens des mots, il les entrecroise et procède par échanges sémantiques : si bien que l'impudence n'est pas le contraire de la réserve, mais ce qui s'oppose à la modération ; de même la démesure n'est pas le contraire de la modération, comme on s'y attendrait, mais s'oppose à la réserve.

On voit donc chez le démocrate s'entrecroiser les structures psychiques du timocrate, dont le courage est la qualité essentielle, et la modération calculatrice de l'oligarque. L'examen de la formation de l'homme démocratique est repris au début du livre IX, mimant curieusement le processus de la formation du timocrate à partir de l'aristocrate :

« (...) en compagnie d'hommes plus raffinés et en proie aux désirs dont nous venons de parler, il s'est élancé vers la démesure et vers le genre d'existence de tous ceux de cette espèce, par haine de la parcimonie de son père (*ὀρμήσας εἰς ὕβριν τε πᾶσαν καὶ τὸ ἐκείνων εἶδος μίσει τῆς τοῦ πατρὸς φειδωλίας*). Mais parce qu'il a un naturel meilleur à celui qui le corrompent (*φύσιν δὲ τῶν διαφθειρόντων βελτίω ἔχων*), écartelé des deux côtés à la fois, (*ἀγόμενος ἀμφοτέρωσε*) il s'était figé au milieu des deux genres de vie (*κατέστη εἰς μέσον ἀμφοῖν τοῖν τρόποιν*) : et, de manière mesurée (*μετρίως*), du moins le croit-il, il emprunte à chacun des deux, il mène ainsi une vie qui n'est ni servile ni déréglée (*οὔτε ἀνελεύθερον οὔτε παράνομον*), et c'est de cette façon qu'il était devenu partisan du peuple, d'oligarchique qu'il était. »¹²¹

C'est entre deux genres de vie que le démocrate choisit une position intermédiaire. Pour autant, le *μέσον* que choisit le démocrate n'est pas comparable à celui que choisit le timocrate ; celui du timocrate est un moyen terme visé pour la stabilité qu'il procure, celui du démocrate est un effet d'oscillation entre les extrêmes. Que la variation soit petite ou grande, le *μέσον* en tant que tel n'est pas atteint, et c'est précisément parce qu'il n'a de réalité qu'en trompe-l'œil qu'il recèle la plus grande servitude et la plus

¹¹⁹ *République*, 560d1-561a1.

¹²⁰ N. Loraux, N., « Thucydide et la sédition dans les mots », *Quaderni di Storia* 23, 1986, p. 95-134. Voir également le commentaire de M.-L. Desclos, *Aux Marges des dialogues de Platon*, Grenoble, J. Million, 2003, p. 158-161 sur ce passage.

¹²¹ *République*, 572c6-d3.

grande liberté¹²².

2.3.4 *Le tyran.*

Le tyran constitue l'image inversée du philosophe-aristocrate. La structure psychique du tyran est l'exact symétrique de l'aristocrate, puisque le désir tient la place de dominant, la raison celle de dominé, et le θυμός occupe une place intermédiaire.

La figure du tyran a été abondamment analysée, et en particulier la manière dont Eros investit ce caractère. En revanche, une description de son caractère en termes de structure psychique semble inutile et impertinente à première lecture de la fin du livre VIII au début du livre IX. Précisément, parce que « Eros règne seul » (575a2), c'est la logique de l'âme tripartite dans son ensemble qui paraît être mise en défaut. La τάξις même de l'âme du tyran consiste simplement en la soumission des parties rationnelle et ardente par la partie désirante :

« Si donc, repris-je, l'individu est semblable à la cité, n'est-ce pas nécessaire que se trouve en celui-ci le même ordre (τὴν αὐτὴν τάξιν), que son âme est remplie d'une extrême servitude et d'une absence de liberté (καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), et que les parties de son âme, celles qui étaient les plus mesurées, sont réduites à l'esclavage, et que c'est la partie inférieure, la plus mauvaise, la plus démente, qui domine ? (καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη δουλεύειν, ἅπερ ἦν ἐπιεικέστατα, μικρὸν δὲ καὶ τὸ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον δεσπόζειν ;) »¹²³

De la même manière que pour le démocrate, le θυμός joue pourtant un rôle dans la description du caractère, et en particulier par l'insistance croissante de Socrate à décrire la manière dont le tyran non seulement dénigre, mais aussi utilise, pour enfin le détruire, tout un système de valeurs fondé sur la honte et le sentiment de respect. En lieu et place de la description de la position respective de ses fonctions psychiques, Socrate énumère une à une les atteintes au respect que commet le tyran, à commencer par le parricide et la soumission de la mère¹²⁴. La fonction du θυμός est donc dénaturée, au sens où sa sensibilité à l'honneur et à la honte, qui ont déserté son âme (573b1-4), est mise au service d'une acuité qui permet au tyran de

¹²² « Car de fait une action démesurée dans un sens a tendance à provoquer une transformation en sens contraire, que ce soit dans les saisons, dans la végétation ou dans les organismes, et cela ne vaut pas moins pour les constitutions politiques » (563e9-564a1).

¹²³ *Ibid.*, 577d1-5.

¹²⁴ Le tyran est irrespectueux envers ses parents (562e-563b ; 565e7), les vole et les trompe (574b1-2), les violente sans pitié (574b7-9) et n'hésite pas à les frapper ou à les tuer (569b3-b8 ; 574c3-5).

distinguer précisément les ressorts psychologiques de ses adversaires (567b12-c3). Ainsi, l'affabilité et la fausseté du tyran sont-elles la preuve de la désertion de toute valeur sociale et philanthropique¹²⁵. Il est important de noter à ce propos que les désirs érotiques du tyran interdisent toute forme d'amitié qui exige la franchise et la bienveillance, une attention à autrui dont le θυμός est capable : lorsque le θυμός est soumis à Eros, la φιλία devient impossible¹²⁶.

3. Conclusion

La *République* présente deux modèles caractérologiques. Le premier se fonde sur les fluctuations du θυμός au livre III, et a pour but d'établir les différents effets de la première éducation sur un naturel déterminé psychologiquement ; la seconde décrit les interactions psychologiques et éthiques entre l'individu et le régime politique. Si les deux caractérologies sont établies à partir de paramètres de variation différents, il n'en demeure pas moins qu'il persiste des points de recoupement, en particulier au sujet du θυμός. Le θυμός est l'intermédiaire par lequel d'un naturel donné et éduqué d'une certaine manière on obtient un caractère dont les traits varient selon le régime politique où l'individu évolue. Le θυμός est ce par quoi le caractère prend forme, en associant à certains types d'actions et d'objets une valeur déterminée ; aussi le caractère est-il indissociable d'une qualification du θυμός, qu'il s'agisse de sa variation en termes de tension ou de relâchement, ou qu'il s'agisse de sa position dans une structure tripartite.

Deux lectures semblent donc pouvoir être menées de front concernant la théorie du caractère dans la *République*. Une première lecture consiste à soutenir que la typologie du livre VIII est le dernier mot de la typologie du livre III qui ne présentait que le premier état de variations possibles d'un caractère donné, et

¹²⁵ Voir *Lois*, IV, 711b4-c2, où le tyran modifie les façons d'être de la cité en modifiant le contenu de ce qui est « estimé » : « Quand un tyran souhaite le faire, il ne lui faut ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps pour changer les mœurs d'une cité (μεταβαλεῖν...πόλεως ἤθη) (...) en fournissant de tout cela le premier une esquisse par sa conduite, en distribuant éloges et honneurs pour certains actes (τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα), en jetant au contraire le blâme sur certains autres (τὰ δ' αὐτὸς πρὸς ψόγον ἄγοντα), et en déshonorant sans recourir à la persuasion la conduite de celui qui n'obéit pas (καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων). » (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

¹²⁶ Le tyran fait preuve tout d'abord d'une douceur feinte (566d8-e4) qu'il abandonne ensuite, ses relations devenant dans le même temps des étrangers (575e2-576a2). Son affabilité, signe de son caractère servile, indique la présence en lui de l'envie jalouse, de la perfidie, de l'injustice, et de l'impiété (579d9-e6). Le tyran ignore donc l'amitié (567b9 ; 576a4-6 et 580a1-7).

que la différence des régimes politiques parvient à retoucher, jusqu'à associer des traits contraires les uns aux autres. Une seconde lecture consiste au contraire à insister sur le glissement essentiel qui s'opère du livre III au livre VIII, en s'appuyant sur les apparents points de recoupement : à ce qui apparaît véritablement comme une caractérologie au livre III, où le *θυμός* est le principe de variation essentiel, se substitue une psychologie fonctionnelle dont l'intérêt est précisément de faire éclater la première typologie : dans la seconde caractérologie en effet, le *θυμός* n'est précisément pas le facteur essentiel de variation, mais seulement la variable à partir de laquelle on peut décrire le type de valeurs que l'individu estime. Investissant pour ainsi dire la position que les deux autres fonctions psychiques laissent vacante, le *θυμός* fixe pour un temps un système de valeurs suivant lequel (pour le timocrate) ou contre lequel (l'oligarque), au moyen duquel (le démocrate et le tyran) l'individu agit. Et néanmoins, la seconde typologie vient comme « éclairer » le sens de la première : si l'éducation première vise le *θυμός*, c'est précisément pour que cette partie intermédiaire ne fluctue pas et rétablisse un équilibre entre les deux autres fonctions. La « partie intermédiaire » est donc conçue par Socrate comme un principe de permanence bien plus qu'un principe de fluctuation. Le caractère *θυμοειδής* n'est ni bon ni mauvais, il est simplement à éduquer, à cantonner, afin que les bouleversements psychologiques soient moindres.

Aussi, le lien entre les typologies des livres III et VIII et IX est assuré par le *θυμός* qui dans l'une fonctionne comme le seul principe horizontal de continuité entre les caractères, et dans l'autre donne l'apparence dans chacune des structures d'une stabilité, tout en permettant, dans le cadre d'une psychologie tripartite, d'établir des distinctions de valeurs entre ces caractères.

Il semble donc possible de réfuter les commentaires trop rapides qui pensent trouver dans ces deux typologies des descriptions « pittoresques ». Comme Socrate le rappelle au livre IX, le regard du philosophe doit pouvoir entrer au plus profond de la structure du caractère de chacun de ces types, le traverser de part en part. En méconnaissant ce qu'est un *ἦθος*, on ne saura jamais réussir le partage entre la vie bonne et la vie mauvaise. Et si la description se fait de plus en plus sinueuse au cours de ces typologies, si la dialectique emprunte des chemins qui ne sont pas ceux de la définition ni de la dichotomie, mais au contraire ceux de la variation qui doit montrer comment progressivement un caractère se transmue en un autre, ce détour est nécessaire, afin de justifier une psychologie fonctionnelle qui est le point de départ de l'exercice de la justice.

Cette théorisation de l'*ἦθος* permet d'envisager autrement le rapport de l'âme individuelle, en

particulier celle des non-philosophes, à la vertu. Si on ne retrouve pas une telle entreprise de classification des caractères, ni dans le *Politique*, ni dans les *Lois*, la notion d'ἦθος demeure le point de départ des descriptions des moyens politiques mis en œuvre par le législateur pour éduquer les citoyens à la vertu, et pour tisser les liens qui unissent des caractères différents ou même franchement opposés¹²⁷. La psychologie politique de la *République* pose les bases d'une anthropologie politique, sans pour autant renoncer aux thèses majeures concernant la vertu. Les caractères sont ainsi le « matériau » du politique, et c'est en sachant quels ils sont et comment les éduquer à la vertu qu'une solution à l'unité de la cité peut être envisagée.

¹²⁷Un simple relevé des occurrences de ἦθος dans les dialogues montre que sur 157 occurrences dans tous les dialogues, 32 viennent de la *République*, 8 dans le *Politique*, et 53 dans les *Lois*. Dans le *Politique*, la notion d'ἦθος apparaît seulement aux pages 306-311 où il s'agit justement d'entrecroiser les « caractères » courageux et tempérés pour produire le tissu social (j'y reviens au Chapitre IX). Le terme ἦθος est utilisé très fréquemment dans les *Lois*, au sens commun des « mœurs » de la communauté politique en son ensemble. Néanmoins, la moitié de ces occurrences renvoient implicitement à une compréhension du caractère individuel comme le signe extérieur d'un certain ordre de l'âme (voir 650a5, 655d6, 664d4, 666c1, 679b8, 741e4, 770d3, 773c5, 775d3, 777d8, 788b3, 791d7, 792e2, 797c5, 836d7, 837c3, 859d8, 901a7, 903d7, 904c9, 907c7, 908b5, 929c5, 930a5, a6, 963e5, 967e3, 968d2).

Chapitre VIII : Le θυμός et les vertus « populaires ».

L'introduction de la tripartition de l'âme soulève plusieurs problèmes relatifs à la théorie de la vertu telle qu'elle apparaît dans les dialogues socratiques¹.

Le premier problème est la redistribution que Platon opère sur les termes socratiques qui servent à définir la vertu, son acquisition et son exercice. La première partie a montré que l'affirmation socratique selon laquelle le savoir *est* la vertu (et réciproquement) n'exclut nullement la nécessité pratique de faire naître ce savoir dans une nature appropriée, pourvue de dispositions psychiques affectives et émotives. À partir de la *République*, il ne s'agit plus seulement de savoir ce qu'est la vertu, mais aussi d'éduquer la sensibilité des non-philosophes, de médiatiser des propositions rationnelles sous la forme d'émotions et de favoriser l'intériorisation de normes dans une communauté donnée. Est-ce à dire que la thèse selon laquelle la vertu est la connaissance est abandonnée ou assouplie à partir de la *République* ? On montrera dans ce chapitre que le problème n'est pas aussi tranché : il faut distinguer la vertu véritable et une disposition vertueuse qui est définie dans un système anthropologique donné. À ce titre, le θυμός apparaît comme l'instrument fondamental de médiation pour faire non pas de la pensée mais simplement d'une opinion le soutien potentiel des vertus.

La spécification des fonctions de l'âme dans la *République*, ainsi que la séparation de la cité en trois classes distinctes, fait apparaître un second problème : celui de l'unité des vertus. La description de deux vertus civiles *spécifiques*, la sagesse et le courage, exercées respectivement par les gardiens et par les auxiliaires, et celle de deux vertus *universelles*, la modération et la justice, invite à renoncer à leur unification dans un seul et même caractère si l'on n'est pas philosophe, comme s'il était possible, comme l'indiquait *Protagoras*, d'être courageux sans être juste ou modéré. Pour autant, Platon ne renonce pas à la thèse de la réciprocité et de l'unité des vertus. Il faut là encore s'attacher à montrer en quel sens les dispositions vertueuses sont non seulement compatibles entre elles, mais aussi dépendantes d'une même rationalité, celle de la norme de la cité. C'est le θυμός qui est au cœur de cette conception de la vertu qui repose sur une anthropologie politique.

¹ Pour une synthèse de ces difficultés, voir T.H. Irwin, *Plato's Ethics*, *op. cit.* p. 223-243.

Dans ce chapitre, il s'agit de résoudre les questions suivantes : dans quelle mesure Platon considère-t-il que les non-philosophes sont capables d'acquérir la vertu ? et s'ils le sont, cette vertu se distingue-t-elle de la vertu véritable des philosophes ? La réponse à ces deux questions nécessite tout d'abord d'éprouver la distinction que Platon thématise surtout dans le *Phédon* entre la véritable vertu et la « vertu populaire et politique ». Il sera alors possible d'examiner en quel sens Platon édifie une théorie de la vertu dans la *République* qui tente d'unifier deux modèles de justice : un premier modèle qui confirme la primauté de la vertu que produit un savoir, et un second qui accorde aux non-philosophes une forme de vertu politique qui, si elle ne se confond pas avec la vertu du philosophe, en est cependant sa condition pour la vertu de la cité. Deux vertus d'opinion droite, le courage et la modération, reçoivent ainsi un traitement particulier. Le θυμός en tant que fonction psychique constitue le relais de l'opinion droite pour favoriser des attitudes affectives morales qui agissent sur la perception que l'individu se fait de ses propres affections. En un mot, faire de l'individu le citoyen d'une cité juste apparaît comme la seule manière de le faire accéder à la vertu.

1. La vertu « populaire » dans le *Phédon* (68d-69c).

Éprouver la vertu de ses interlocuteurs en faisant porter l'examen sur ce qu'ils prétendent posséder, voilà la tâche que Socrate répète dans la plupart des dialogues socratiques. De ce point de vue, le *Phédon* est quelque peu singulier : il ne s'agit pas de mettre à l'épreuve le courage de Phédon, de Simmias et de Cébès, ou encore de Criton devant la mort de leur maître ; c'est à Socrate de s'éprouver lui-même face à l'imminence de la mort. Mais ce n'est pas sa vertu qu'il éprouve seulement, c'est la nature même de la vertu qu'il définit à travers cette épreuve. L'imminence de la mort exacerbe les passions et les craintes, signale l'attachement de la personne à son corps, et indique à quel point l'âme apeurée se considère elle-même comme un corps, craignant la destruction et la disparition. La mort est ainsi dans le *Phédon* la pierre de touche des vertus et de ses prétendues images. Plus que tout autre dialogue, le *Phédon* établit une différence de nature entre les vertus de dispositions qui n'en sont pas, et la véritable vertu, celle que la mort n'entame pas, celle que seul le philosophe possède.

Le verdict est connu : Socrate regroupe ces semblants de vertus dans l'appellation « vertu populaire et

politique » (ἡ δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή)², comprenant « celle qu'on appelle modération et aussi bien justice, vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence y aient part » (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ)³. Le terme « δημοτικός » est peu employé chez Platon : il désigne ce qui est le fait de l'homme du peuple ou ce qui lui agréé⁴ et prend un sens plus spécifique dans la *République* pour désigner le comportement de l'homme démocratique, plus convenable et réservé que le comportement tyrannique⁵. Dans le *Phédon*, « δημοτικός » n'a pas le sens politique que lui donne la *République*, mais désigne ce qui appartient au domaine des mœurs, de la communauté sociale, de la cité.

La vertu du non-philosophe ne provient pas d'une réflexion sur la valeur et la justification rationnelle de la norme, mais seulement de la répétition et de l'intériorisation de certaines conduites communément agréées. À première vue, Socrate fait de cette vertu non-philosophique une fausse vertu, un homonyme de la véritable sagesse. Ce dont l'habitude et l'exercice sont incapables, c'est de fonder la vertu dans autre chose que les affects mêmes que l'individu prétend maîtriser. Le modéré ou le courageux qui exercent sans intelligence leur disposition vertueuse ne font que repousser toujours plus loin la véritable origine de leur comportement : l'attrait du plaisir, la fuite du douloureux.

Socrate établit ainsi la différence de nature et la supériorité de la vertu philosophique sur deux exemples de vertus, le courage et la modération⁶.

« Si tu veux bien réfléchir au courage et à la modération, dit Socrate, du moins à ceux des autres hommes, ils te paraîtront bien déconcertants. – Comment cela, Socrate ? – Tu sais, dit-il, ce que tous les autres pensent de la mort : que, parmi les maux, c'est l'un des plus grands (τῶν μεγάλων κακῶν). – Et comment ! fit-il. – C'est donc par peur de maux encore plus grands (φόβῳ μείζονων κακῶν) que les gens courageux (οἱ ἀνδρείοι) affrontent la mort, quand ils l'affrontent ? – C'est bien cela. – C'est donc à cause de leur crainte, c'est par crainte (τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει) que tous sont courageux, tous, hormis les philosophes ; et pourtant il est absurde assurément d'être courageux

² Je choisis de traduire « δημοτικός » par « populaire », en suivant en cela le choix de M. Canto dans sa traduction de l'*Euthydème*, 303d6, *ad. loc.* plutôt que celle de « publique » (M. Dixsaut) ou « sociale » (L. Robin). Chez les orateurs du V^{ème} s., « δημοτικός » caractérise la foule ou l'homme du commun, donc la sphère politique du δῆμος.

³ *Phédon*, 82a11-b3.

⁴ Dans l'*Euthydème* (303d6), Socrate loue ironiquement la « popularité » et la « douceur » des arguments des deux sophistes (δημοτικόν τι καὶ πρᾶον ἐν τοῖς λόγοις) : ils ne se contentent pas de réfuter tout interlocuteur, mais se réfutent pour ainsi dire eux-mêmes. Et parce que le ridicule qui découle de la réfutation ne touche pas seulement le destinataire, mais aussi le locuteur, les sophismes des deux frères engagent à la χάρις (303e3-4).

⁵ *République*, 572b10, d3, 576c7 et 587c7.

⁶ Voir également *Ménon*, 88b3-8.

par crainte et par lâcheté (καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλία ἀνδρεῖον εἶναι) ? – Certes. »⁷.

Le courage « populaire et politique » ne désigne donc pas une vertu, mais une forme d'impuissance qui est un signe de lâcheté. Le renversement du courage en lâcheté se fait en trois étapes : 1a) la mort est considérée comme un des plus grands maux par la foule ; 1b) tout individu affronte naturellement un moindre mal pour éviter un mal plus grand. 2) Le courageux est celui qui considère que la mort est un moindre-mal relativement à la honte qu'il subirait s'il désertait son poste. 3) Donc celui qu'on nomme « courageux » est en réalité lâche en n'affrontant pas le plus grand des maux.

À première vue l'argument est fallacieux et semble reposer sur un tour rhétorique qui joue sur la synonymie entre les termes qui dénotent la peur, mais qui n'ont pas le même objet (φόβος, τὸ δεδιέναι, δέος, et enfin δειλία) car enfin le courageux n'est pas celui qui n'a peur de rien et méconnaît cette affection en général. Pourtant, Socrate ne confond pas le courage avec ce qu'il nomme ailleurs « témérité » ou « audace ». C'est l'opération qui consiste à échanger une peur contre une autre peur qui est ἀλογός, contrairement au discernement du philosophe qui transforme sa peur en savoir, sachant ainsi la maîtriser sans toutefois l'éradiquer. L'origine de la vertu de courage que l'on prête trop facilement aux exploits des héros est une crainte irraisonnée d'un certain type de mort (l'oubli par la communauté), une forme de lâcheté qui tire son origine dans l'ignorance de ce qu'est vraiment la mort, une délivrance de l'âme. C'est donc toujours la crainte d'une image de la mort qui pousse les prétendus courageux à agir comme ils le font et non pas un idéal d'excellence. Ce que Socrate dénonce ainsi dans le prétendu courage, c'est la persistance de représentations de la mort guidées par des affects et non par un savoir. Ainsi, on peut s'attendre à ce qu'un philotime commette plus d'actes courageux qu'un autre moins sensible aux honneurs, mais ce courage-là est toujours fondé sur un affect primaire : la crainte du douloureux.

La même conclusion peut être avancée pour la vertu de modération (σωφροσύνη).

« Et ceux d'entre eux qui ont une conduite bien réglée (οἱ κόσμιοι) ? Est-ce qu'ils ne se trouvent pas dans le même état (οὐ ταῦτόν τοῦτο πεπόνθασιν) ? N'est-ce pas par une sorte de dérèglement qu'ils sont modérés (ἀκολασία τινὶ σῶφρονές εἰσιν) ? Bien sûr, nous disons que c'est impossible (ἀδύνατον). Pourtant, ils subissent un affect qui ressemble au précédent (ὅμοιον τὸ πάθος), avec la leur naïve modération (ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην) : comme ils ont peur (φοβούμενοι) d'être privés de certains plaisirs qui leurs font envie (ἐπιθυμοῦντες), ils s'abstiennent d'autres plaisirs, du

⁷ *Phédon*, 68d2-e1. (trad. M. Dixsaut modifiée).

fait qu'ils sont dominés par des plaisirs (ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι) ! Ils ont beau appeler dérèglement (ἀκολασίαν) la soumission à l'égard des plaisirs, ce qui leur arrive pourtant, c'est qu'ils ne parviennent à dominer certains plaisirs que parce qu'ils sont dominés par des plaisirs. Cela ressemble à ce qu'on vient justement de dire : que c'est, d'une certaine manière, un dérèglement qui les rend modérés (δι' ἀκολασίαν αὐτοὺς σεσωφρονίσθαι). – Cela en a tout l'air. »⁸

Ce passage insiste, plus que celui qui porte sur le courage, sur le fait que l'individu demeure toujours soumis à ses propres affections (πάθη). On peut donc paraître modéré tout en subissant plus violemment l'affect que l'on prétend combattre (ταῦτόν τοῦτο πεπόνθασιν ; ὁμοιον τὸ πάθος). Socrate joue ainsi sur la contradiction logique que représente un tel phénomène. Derrière la modération, c'est donc une forme de peur mêlée de désir qui prévaut, et qui pousse inconsciemment la raison de l'individu à sélectionner certains plaisirs et à en dominer d'autres. La modération populaire est ainsi une forme d'intempérance masquée, comme c'est le cas pour l'oligarque dans la *République*, qui sélectionne certains désirs pour assouvir sa soif de richesses.

Ce qui paraît impossible (ἀδύνατον) ou absurde (ἄλογόν) c'est qu'une action courageuse ou modérée procède d'un individu lâche ou intempérant. Mais cette apparence est résolue en dénonçant la « naïveté » (εὐηθεία)⁹ de ceux qui exercent ces prétendues vertus. Socrate conclut ainsi sur une image qui fait de la pensée la seule monnaie d'échange possible pour exercer la vertu :

« Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir la vertu, le mode correct d'échange (ἢ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ), celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des peines, des peines contre des peines, de la peur contre de la peur (ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι) – une plus grande quantité contre une plus petite (μείζω πρὸς ἐλάττω), comme si c'étaient des pièces de monnaie (ὥσπερ νομίσματα) ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout doit être échangé : la pensée (φρόνησις) ! et que si c'est à ce prix-là, et à l'aide de cela, qu'on les achète et qu'on les vend, toutes ces choses aient des chances d'être, réellement, du courage, de la modération, de la justice, en un mot de la vertu vraie (τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ) qu'accompagne de la pensée (μετὰ φρονήσεως), que s'y joignent ou disjoignent plaisirs, peines, et toutes affections du même genre (καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων) ; mais si au contraire, coupé de toute pensée (χωριζόμενα δὲ φρονήσεως), tout cela n'est que matière à échange mutuel, il est à craindre qu'une telle vertu ne soit qu'une vertu en trompe-l'œil (σκιαγραφία τις), vertu réellement servile (ἀνδραποδώδης) qui ne comporte rien de sain, et rien non plus de vrai ; à

⁸ *Ibid.*, 68e2-69a5. (trad. M. Dixsaut modifiée).

⁹ Il est difficile de traduire l'adjectif εὐηθής qui évoque aussi bien l'ignorance dont est responsable l'individu qui agit, mais aussi la candeur, voire l'intention bonne et sans malice, avec laquelle elle est produite. Si l'on se réfère au *Philèbe*, 47e-50d, on peut définir l'εὐηθεία comme cet état psychologique dépourvu de « jalousie » (φθόνος).

craindre que ce soit donc bien le vrai qui, en réalité, constitue une purification (κάθαρσις τις) à l'égard de toutes les choses de cette sorte : la modération, la justice, le courage – et que la pensée, en elle-même, soit comme un moyen de cette purification (καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρός τις ἦ). »¹⁰

Ce passage du *Phédon* peut à bien des égards être considéré comme une réponse positive aux apories des premiers dialogues concernant le rôle de l'ἐπιστήμη pour l'acquisition et l'unification de la vertu, ainsi que pour son pouvoir de régulation des affects. Faisant écho au *Protagoras* où le sophiste emploie les mêmes termes pour évoquer le fondement de l'unité de la vertu¹¹, le *Phédon* explicite ce que Socrate pouvait bien entendre par cet « art de la mesure »¹² capable de prémunir l'individu contre ses propres passions¹³. Deux types de comportements sont évoqués par Socrate.

Le premier est celui qui consiste à n'échanger que des affections entre elles, comportement « coupé de toute pensée » (χωριζόμενα δὲ φρονήσεως). Douleur, plaisir et peur sont des affections qui s'échangent « comme des pièces de monnaie ». La fonction de calcul est ici purement instrumentale et est soumise à l'empire de l'affection qui détermine la fin de l'action et ses moyens : ainsi on échange toujours une affection plus intense contre une plus petite, cette dernière étant purement négative puisqu'elle est seulement une privation ou un affaiblissement de la première¹⁴. Ainsi, celui qu'on nomme courageux sera celui qui considère que mourir au combat est une peur moins grande que celle d'être déshonoré en prenant la fuite ; le modéré celui qui estime que la privation d'un plaisir permet d'atteindre un plus grand plaisir¹⁵. Il est alors impossible de disposer du critère pour juger de la nature même du plaisir, qui est nécessairement mêlé de douleur, ou de la peur, qui est nécessairement liée à une forme d'assurance devant un autre type de danger. « L'échange » calculé entre des affections d'intensité diverse ne peut jamais être correct (ὀρθή) puisque son critère est dilué dans la subjectivité de l'affection ressentie, par anticipation ou par mémoire. Ce qui est nommé « vertu » par autrui est donc un trompe-l'œil, au sens où l'origine du comportement

¹⁰ *Phédon*, 69a6-c3 (trad. M. Dixsaut modifiée).

¹¹ L'expression συλλήβδη ἀρετή se trouve comme on l'a vu en *Protagoras* 324a1, 325a2, et 329c5.

¹² *Protagoras*, 356c8-e4.

¹³ Pour une analyse de ce passage, voir la traduction de M. Dixsaut, (Introduction, p. 83-87) et n.100-102, p. 335-336.

¹⁴ On notera dans ce passage qu'on n'échange des affections que de même « nature » et d'intensité variable. On ne peut pas directement échanger une peur (celle de mourir) contre un plaisir (celui d'échapper à la mort), ou une douleur (celle d'avoir soif) contre un plaisir (celui de préserver sa santé en s'abstenant de boire). Le calcul intervient toujours pour ramener à une même nature ces plaisirs et douleurs sur une même échelle qualitative et intensive.

¹⁵ Ou bien, ce qui revient au même et témoigne de la nature indéterminée du plaisir mêlé de douleur dans ce cas, le soi-disant « modéré » échange une plus grande douleur contre une moins grande.

vertueux résulte de la soumission de l'individu à des passions. Celui qui pratique la vertu « populaire et politique » est donc doublement esclave : de lui-même et de ses propres affections, et du jugement d'autrui qui détermine le comportement courageux ou modéré par ses simples effets sans faire aucun cas de la justification de l'action.

Le second comportement, en quoi réside la véritable vertu, consiste à purifier ses affections par la pensée. Purifier une affection, c'est tout d'abord réussir à déterminer l'objet qui la cause, et en même temps à évaluer sa rectitude par rapport à ce qui est véritablement plaisant, douloureux, ou à ce que l'on doit craindre ou non. Réfléchir et connaître l'objet de ses affections est le seul moyen de s'assurer que l'on est pas modéré par dérèglement, ou courageux par lâcheté. Ce qu'il convient de noter au sujet de la métaphore de la monnaie, ce n'est pas tant l'instrumentalisation apparente de la pensée que le fait que les affections deviennent sans valeur dans l'échange, qu'elles sont indifférentes au philosophe. Les affections se *joignent* ou se *disjoignent* du comportement du philosophe sans qu'elles n'entament son jugement, sans qu'elles ne comptent dans l'échange que constitue la vertu.

Les vertus populaires et politiques ne sont donc que des images de la vertu, mauvaise image sans consistance dès que c'est une affection irrationnelle qui préside à son exercice. La bonne métrétique est nécessairement celle que la pensée opère, et non celle du calcul que finalise l'espérance d'un plus grand plaisir. Pour clore sur la métaphore de la monnaie, on peut dire que l'échange entre des affections ne se soucie que de la valeur d'*échange* entre les affections que le calcul s'évertue à comparer sur le mode du plus grand et du plus petit, tandis que la pensée seule sait reconnaître à chacune des affections leur valeur d'*usage*¹⁶.

De ce passage du *Phédon*, on conclut généralement que la vertu « populaire et politique » n'est pas une vertu. L'homonymie qui consiste à appeler « courage » et « modération » des dispositions psychologiques gouvernées par les affections qu'elles sont censées maîtriser est fautive. Qu'il y ait « calcul » n'est évidemment pas suffisant pour rendre l'action vertueuse ; il faut en outre que la raison s'exerce en réflexion et en purification. Le *Phédon* ne laisse pas entendre qu'il y ait quelque place pour un

¹⁶ Voir *Ménon* 88b3-6 sur le courage : le courage qui n'est pas la pensée est « audace » (θάρρος), et lorsque cette audace n'est pas dirigée par l'intelligence (ἀνευ νοῦ), elle est simplement nuisible (βλάπτεται), jamais utile. De même pour la modération en 88b6-8.

θυμός qui pourrait transformer des dispositions affectives en véritable « vertu ». Il est alors tentant d'affirmer comme le fait C. Bobonich que le *Phédon* est radicalement pessimiste sur la capacité des non-philosophes à atteindre la vertu, position sur laquelle il reviendrait dans les *Lois*¹⁷. Une interprétation similaire mais plus prudente consiste à appeler « vertu imparfaite »¹⁸ cette disposition dont la norme d'action repose sur une opinion droite et non sur la pensée, sans nier les effets vertueux du courage et de la modération des non-philosophes. Ces deux lectures reposent sur une lecture du *Phédon* sans doute trop radicale, en minorant l'attention particulière de Platon à une anthropologie qui n'apparaissait pas dans les premiers dialogues. Il y a bien un hiatus entre vertu populaire et vertu philosophique, une différence qui ne peut être comblée à moins d'une véritable conversion de l'âme à la philosophie¹⁹. Néanmoins, une chose est de définir les conditions de la vertu vraie, une autre est d'édifier une anthropologie qui reconnaît à certaines dispositions l'efficacité de la vertu. Or c'est à partir du *Phédon* que Platon annonce les conditions d'édification de cette anthropologie politique et son articulation possible avec la philosophie.

Remarquons tout d'abord que malgré sa connotation péjorative, le terme δημοτικός renvoie à une réalité politique que le philosophe ne peut ignorer. Il est employé dans la *République* pour désigner la vertu qu'il doit pratiquer à son retour dans la caverne :

« Si donc, repris-je, il se trouve contraint de mettre en pratique (μελετήσαι), en les ramenant au niveau des mœurs humaines (εις ἀνθρώπων ἥθη), les choses qu'il a vues là-bas, et de prendre position à la fois en public et en privé (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι), au lieu de se concentrer sur sa propre formation, crois-tu qu'il deviendra un médiocre artisan (δημιουργόν) de la modération, et de la justice, et de toute vertu populaire (καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς) ? – Pas le moins du monde. »²⁰

Dans le *Phédon*, Socrate affirme la même chose dans le passage qui précède la condamnation des vertus populaires : la foule ne pourra démentir au philosophe, à y bien regarder, le fait qu'il les possède. À propos

¹⁷ C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, op. cit.*, p. 13-41 et en particulier p 16-21.

¹⁸ C'est la position de R. Kamtekar, « Imperfect Virtue », *Ancient Philosophy* 18, 1998, p. 315-339. Par « vertu imparfaite » l'auteur entend une disposition à valoriser la vertu pour elle-même, ce dont les auxiliaires de la *République* sont capables, et plus généralement les philotimes. La différence avec les philosophes est néanmoins nette en ce que les philotimes ne valorisent pas la vertu grâce à la réflexion sur ce qu'elle est, mais par d'autres moyens comme l'honneur, le respect, etc. L'auteur suit d'assez près les conclusions de T. Irwin (*Plato's Ethics, op. cit.*, p. 223-243) à propos des principales thèses socratiques remaniées dans la *République* (réciprocité des vertus, unité de la vertu, rôle du savoir dans l'exercice des vertus) Est donc appelée « imparfaite » la disposition vertueuse dont on peut toujours trouver des exemples contrefactuels.

¹⁹ *Phédon*, 82d9-83b2.

²⁰ *République*, 500d4-9.

du philosophe, et contrairement aux philotimes et aux amis de l'argent, Socrate déclare :

« Cela étant, Simmias, dit-il, ce que l'on nomme courage (ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία), est-ce que cela ne convient pas par excellence à ceux qui possèdent les dispositions (τοῖς οὕτω διακειμένοις) dont je viens de parler ? – Sans aucun doute, dit-il. – Et la modération – ce que même le plus grand nombre nomme modération (ἦν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην) : concernant les appétits, ne pas se laisser exciter violemment par eux, au contraire, en faire peu de cas et adopter une conduite bien réglée (κοσμίως) – ne convient-elle pas à ceux-là seuls qui font peu de cas du corps et passent leur vie dans la philosophie ? »²¹

Il y a plus qu'une différence de point de vue entre la vertu philosophique et la vertu populaire, mais il n'y a pas pour autant contradiction : le philosophe comme le non-philosophe cultivent des dispositions qui ont pour effet d'instaurer un ordre moral dans l'âme compatible avec les valeurs qui prévalent dans la cité. Il doit y avoir idéalement conjonction entre les valeurs populaires et celles qui sont consacrées par la philosophie. C'est ce que montre le contexte eschatologique où Platon évoque ceux qui pratiquent la vertu « populaire et politique » en 82a11-b3 qui se réincarneront en animaux sociables :

« Ils ont toutes les chances de se réintroduire dans une espèce animale qui soit sociable et de mœurs douces (πολιτικὸν καὶ ἡμερον γένος) : abeilles, si tu veux, ou guêpes ou fourmis ; ils peuvent même réintégrer l'espèce humaine (τὸ ἀνθρώπινον γένος), et de ce retour naîtront des hommes mesurés (ἄνδρας μετρίους). »²²

Il n'y a dans ce passage nulle ironie de la part de Socrate²³ lorsqu'il dit de ces praticiens de la vertu populaire qu'ils sont « les plus heureux » (εὐδαιμονέστατοι), et qu'ils auront le privilège de se réincarner en homme, privilège qui n'est pourtant donné qu'à celui qui suivait le cortège des dieux si l'on se réfère au *Phèdre*²⁴ et

²¹ *Phédon*, 68c5-12.

²² *Ibid.*, 82b5-8 (trad. M. Dixsaut modifiée).

²³ Contrairement à ce que M. Dixsaut laisse entendre dans sa traduction (« ἄνδρας μετρίους » est traduit par « des gens bien comme il faut ») alors que n. 176 p. 355-356 l'auteur fait de cette dernière catégorie d'hommes ceux dont la partie rationnelle prédomine dans la *République*. L'auteur note par ailleurs que ce bestiaire livre une forme d'anthropologie, thèse à laquelle je souscris entièrement. Pourtant, l'auteur ajoute : « Ici, la thèse est plus radicale, puisque même ceux qui pratiquent une vertu d'opinion droit sont, à y bien regarder, des hommes en surimpression : la fourmi peut encore se lire à travers. » Mais pourquoi Platon dit-il de cette catégorie d'hommes qu'elle est la plus heureuse ? C. Bobonich dans son analyse du passage (*Plato's Utopia Recast, op. cit.*, p. 21-22) oublie la clause qui stipule la réincarnation possible des non-philosophes en hommes. Il est donc nécessaire de distinguer deux niveaux d'analyse qui ne sont pas incompatibles, ni nécessairement « hiérarchisés » : l'un, philosophique, qui assimile le philosophe au dieu autant qu'il est possible de le faire à partir de sa nature d'homme, et l'autre, anthropologique et politique, qui renvoie au projet éducatif de la *République*.

²⁴ *Phèdre*, 248c2-e3. Selon « le décret d'Adrastée » qui règle la hiérarchie de la première incarnation, entre les philosophes et l'équivalent des naturels thymiques de la *République*, viennent deux figures de la politique : le roi et l'homme politique.

seulement au philosophe dans le *Timée*²⁵. En prenant au sérieux le fait que ces hommes qui pratiquent la vertu démotique sont « les plus heureux », il est nécessaire de distinguer deux niveaux d'analyse de la vertu dans le *Phédon* qui ne sont pas incompatibles : l'un, philosophique, qui assimile le philosophe au dieu autant qu'il est possible de le faire à partir de sa nature d'homme, et l'autre, anthropologique et politique, qui renvoie au projet éducatif de la *République*. Les « plus heureux » le seront assurément, autant qu'il est possible pour un non-philosophe de l'être, seulement si la loi à laquelle ils obéissent et la vertu qu'ils pratiquent émanent de la raison.

Le *Phédon* est un dialogue charnière au sein des dialogues socratiques, où la thèse de la vertu comme connaissance est réaffirmée avec force, et la *République* où une anthropologie de la vertu est pour la première fois évoquée. Quoique Socrate condamne le mode d'échange des prétendues vertus qui ne sont que des arrangements bancals entre des affections qui envahissent l'âme individuelle, l'opinion droite intériorisée par les individus parvient à produire des effets vertueux. La vertu « populaire » appelle donc toujours un soutien « politique » et civil, parce que c'est la politique qui parvient, dans la *République*, à faire adhérer le θυμός des individus à des valeurs communes. En conclusion on soutiendra l'hypothèse selon laquelle la condamnation des vertus populaires est partielle, même dans le *Phédon* : il y a une reconnaissance du pouvoir de l'opinion droite à produire dans une âme incarnée et inscrite dans une communauté politique donnée un ordre suffisant pour produire des actions vertueuses.

2. Vertu individuelle et vertu politique dans la *République*.

Dans la *République*, trois distinctions fondatrices modifient le sens de la vertu.

On retrouve tout d'abord la distinction faite plus haut dans le *Phédon* entre les vertus « populaires » et les vertus du philosophe²⁶. La vertu qui repose sur une opinion, même droite, demeure toujours en-deçà de la

²⁵ *Timée*, 90e-92c3.

²⁶ *République*, 431c5-7. Le passage est néanmoins ambigu, puisqu'il met sur un pied d'égalité devant la modération ceux dont les désirs sont « simples et mesurés, ceux qui bien sûr sont dirigés par un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite (...) (μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ) ». En revanche au livre VII, la distinction ne fait aucun doute : « Dès lors, les autres vertus qu'on appelle vertus de l'âme (αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς) risquent bien d'être assez proches de celles du

vertu véritable, puisqu'elle n'est pas infaillible (477e). Cependant, cette distinction entre deux formes de vertus n'est pas assertorique mais problématique : contrairement au *Phédon* où Socrate montrait à Simmias que la foule devait nécessairement reconnaître que le philosophe possédait *a fortiori* la vertu populaire parce qu'il exerçait la seule et vraie vertu, conditionnée et unifiée par son savoir, la *République* s'interroge sur la possibilité inverse : le non-philosophe, en pratiquant sa vertu « populaire », fait-il aussi implicitement preuve de vertu, en un sens au moins dérivé par rapport au philosophe ? La *République* ne dément pas la thèse selon laquelle seul le savoir rend vraiment vertueux, mais le dialogue s'attache néanmoins à montrer l'utilité politique des prolégomènes éducatifs pour faire naître une disposition chez l'individu qui s'approche de la vertu vraie, dans ses effets du moins. Platon introduit-il alors dans la *République* la possibilité de degrés de vertu ?²⁷

En second lieu, il faut distinguer les vertus de la cité des vertus individuelles. L'analogie entre l'âme et la cité, qui guide l'enquête sur la définition de la justice, est susceptible de plusieurs interprétations dont l'isomorphisme est une possibilité, mais non la seule. Plusieurs interprètes ont souligné les difficultés afférentes à l'analogie et leurs conséquences sur l'identité des vertus²⁸. L'exercice de la vertu civile implique-t-elle nécessairement son exercice dans l'âme individuelle, et réciproquement ? Par exemple l'auxiliaire, dépositaire du courage civil et garant de la cité « courageuse », exerce-t-il sa vertu pour la cité de la même manière qu'il exerce son courage individuellement, si tant est qu'il est courageux ?²⁹ La *République* ne dit jamais que la vertu de la cité implique celle des citoyens qui la composent ; cependant, l'ensemble des

corps (ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος), car en réalité elles n'y sont pas d'abord présentes (οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον), elles sont produites plus tard par l'effet des habitudes et des exercices (ὑστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεισι καὶ ἀσκήσεων). La vertu qui s'attache la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin (ἢ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγγάνει), quelque chose qui ne perd jamais sa puissance (ὁ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν), mais qui, en fonction du retournement qu'il subit, devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible (ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ἀφελίμον καὶ ἀχρηστον αὐ καὶ βλαβερόν γίγνεται) » (518d9-519a1).

²⁷ Comme le suppose par exemple T.H. Irwin, *Plato's Ethics, op. cit.*, p. 234-235 à propos de la vertu de justice chez les auxiliaires. Pour l'auteur, il est probable que les auxiliaires ne choisissent pas d'être justes pour la justice elle-même, mais plutôt pour les honneurs qu'elle implique, ce qui revient à céder aux réquisits de Glaucon et d'Adimante au livre II.

²⁸ En premier lieu F.M. Cornford, « Psychology and social Structure in the *Republic* », in *Classical Quarterly*, vol.6, 1912, p. 245-264 ; puis les difficultés soumises par B. Williams, « The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », in Lee, Mourelatos et Rotry (dir.), *Exegesis and Argument*, Phronesis, supp. 1, Assen, 1973, p. 196-206, (repris dans G. Fine (ed.), *Plato II, op. cit.* p. 255-264.)

²⁹ Cette question ne concerne pas seulement les vertus de même nom, mais fait s'entrecroiser toutes les vertus, politiques et individuelles : par exemple le philosophe, qui dans le meilleur des cas rend la cité « sage », ne commettrait-il pas une injustice « civile » s'il n'acceptait pas de prendre le pouvoir ? Dès lors la sagesse qu'il exerce individuellement (et donc aussi la justice) est-elle seulement compatible avec la sagesse civile qu'il doit faire advenir dans la cité ?

individus doit posséder une disposition vertueuse qui, si elle n'est pas la vertu véritable, doit produire des effets vertueux sur la cité, et en retour les mener à une plus grande vertu.

Enfin, Socrate distingue parmi les quatre vertus deux vertus « spécifiques », la sagesse et le courage, et deux vertus génériques ou « universelles » : la modération et la justice. Cette distinction apparaît tout d'abord dans le cadre de l'analogie, et vise à expliquer comment une vertu exercée par une seule classe sociale peut avoir des effets structurants sur l'ensemble de la cité, et comment les deux vertus génériques doivent être en revanche le fait de toutes les classes sociales sous peine de n'être pas vertueuses. L'analogie pose ainsi la question de savoir s'il en va de même pour les vertus individuelles : la sagesse est-elle une vertu spécifique à une des fonctions de l'âme, le λογιστικόν, le courage au θυμός, tandis que justice et modération désigneraient les vertus d'un rapport entre les trois fonctions de l'âme ?

Ces trois distinctions rendent l'approche de la théorie de la vertu dans la *République* difficile, d'autant que certains points de vue sont mêlés à dessein. Mais le but de Platon est clair : il s'agit d'établir une anthropologie qui permet aux citoyens d'atteindre une disposition vertueuse³⁰. Le θυμός a une place centrale dans cette anthropologie, puisqu'il joue le rôle de médiateur entre la vertu philosophique dont la norme est immanente à son exercice, la pensée, et les dispositions ou caractères dont la norme d'action est extrinsèque. C'est l'établissement de cette anthropologie qui nécessite la prise en considération d'une multiplicité de points de vue, philosophique, politique et pédagogique.

En un mot, le θυμός a donc pour fonction de préserver une norme, instaurée de l'extérieur (dont le philosophe-roi assure la justification), diffusée dans la cité (c'est le point de vue du politique), et intériorisée comme une seconde nature (c'est le point de vue du pédagogue). La différence entre la vraie vertu et la vertu politique n'est pas de « degré » (l'auxiliaire ou l'artisan seraient tous deux « moins vertueux » que le philosophe), mais de mode de possession et d'exercice : le philosophe seul « possède » la vertu au sens où il est capable d'instituer la norme qui règle sa conduite, tandis que les non-philosophes reçoivent de l'extérieur l'opinion qui guide leur comportement dans toutes les situations, au risque de dériver toujours un peu de la rectitude de jugement dont ils ne peuvent rendre raison.

³⁰ J'entends ici l'établissement d'une science de l'humain, qui s'appuie sur une étude de ses caractères dans un milieu naturel et social donné. La vertu devient objet de cette science lorsqu'elle est considérée non pas comme une Forme mais dans son devenir. Cette science, utilisable aussi bien par le philosophe, le politique et le pédagogue consiste à savoir comment elle naît, comment elle se développe, et comment elle se corrompt.

Cette anthropologie politique est à l'œuvre dans la *République*, à travers un certain usage de l'analogie de l'âme et de la cité. La stratégie argumentative et rhétorique qui consiste à comparer l'âme individuelle et la cité vise précisément une contamination des sphères politique et individuelle, afin que la norme politique puisse passer de l'une à l'autre de manière continue, dans un jeu d'intériorisation et d'extériorisation de la norme par l'intermédiaire du θυμός. À partir de la reconnaissance de cette stratégie, on envisagera plus spécifiquement le rôle du θυμός dans l'exercice de deux vertus : le courage et la modération.

2.1. Le problème de l'analogie de l'âme et de la cité.

2.1.1 L'analogie imparfaite.

Au livre II (368d-369a) de la *République*, Socrate annonce la méthode qu'il va employer pour définir la justice : la définir dans un cadre plus grand d'abord, celui de la cité, puis en venir à la justice dans l'âme, en supposant entre ces deux éléments sinon un isomorphisme, du moins une analogie. Cette méthode est introduite à l'aide d'un paradigme³¹, celui de la lecture, faisant se correspondre des caractères plus grands avec des plus petits. C'est donc une correspondance structurelle qui est recherchée ici :

« La recherche que nous entreprenons n'a rien d'ordinaire, elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé (δξύ βλέποντος). Puisque la question est obscure pour nous, je crois, repris-je, qu'il faut effectuer cette enquête de la manière suivante. Si, devant des gens dont la vue manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petits caractères pour qu'ils les reconnaissent de loin (εἰ προσέταξέ τις γράμματα μικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ δξύ βλέπουσιν), et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand (ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι), je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes. (ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει). »³²

L'analogie de l'âme et de la cité est un processus de reconnaissance comparé à celui de la lecture d'un texte,

³¹ Dans le *Politique*, la lecture elle-même est présentée comme un paradigme du paradigme, c'est-à-dire non une métaphore qui aide à déchiffrer la difficulté de tel ou tel objet, mais bien ce grâce à quoi on lui prête aussi la capacité d'être intelligé. Sur l'analyse du paradigme du paradigme dans le *Politique*, voir D. El Murr, « La *symplokè politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire », *Kairos* 19, 2002, p. 49-95.

³² *République*, 368c7-d7. Ce texte est d'ailleurs à mettre en parallèle avec *République*, 576e6-577b3 où Socrate exige un regard d'une autre nature pour explorer les caractères des timocrates, des oligarques, des démocrates et des tyrans.

composé par l'agencement de lettres (εἰ προσέταξέ τις γράμματα). Dans cette présentation du motif psychopolitique, il est nécessaire de relever et de distinguer deux éléments.

Tout d'abord la métaphore du texte suppose au moins l'identité structurelle de la justice dans l'âme et dans la cité : une même forme ou structure (εἶδος) et une définition (λόγος) identique. Plusieurs passages dans la *République* reviennent sur cette identité structurelle. Au livre IV par exemple, Socrate vient de définir la justice dans la cité, qui consiste, pour chacune des classes considérées (artisans, cultivateurs, et hommes d'affaires, auxiliaires et gardiens) à exercer sa fonction propre. Mais pour que la définition soit juste, il faut que l'εἶδος de la justice soit le même dans l'individu :

« Si on reconnaît que cette forme (τὸ εἶδος τοῦτο) pénètre chacun des hommes pris individuellement (εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἰὸν) et que là aussi on trouve la justice (...)»³³

Sans évoquer les problèmes métaphysiques que soulève la présence du terme εἶδος dans ce passage, on peut d'ores et déjà affirmer que la justice ne pourra pas être comprise hors de cette friction dialectique entre l'âme et la cité à laquelle procède Socrate. L'exigence de trouver une même εἶδος de justice commande un va-et-vient perpétuel, afin d'éviter les erreurs dues aux simples ressemblances structurelles, qui faussent l'identité formelle³⁴.

Cette interprétation du motif psycho-politique suppose donc une identité structurelle entre l'âme et la cité, ce qui implique autant la perception d'une identité que celle des différences entre les deux structures, mais également des simples ressemblances qui ne sont pas constitutives d'une définition. La possibilité de transfert d'un ensemble plus vaste à un ensemble plus petit prévient donc toute objection concernant la résolution de l'individu dans la cité, ou au contraire le morcellement en parties distinctes d'une âme une. Il s'agit donc bien dans l'exercice dialectique de repérer les identités et les différences, en « frottant » les deux ensembles de l'analogie.

L'utilisation de la métaphore de la lecture au livre II milite donc pour une interprétation de l'analogie

³³ *Ibid.*, 434d2-5.

³⁴ Ainsi par exemple au livre IV, 434e3-435a2, Socrate déclare : « Ce qui nous est apparu dans cet ensemble plus vaste, transférons-le vers l'individu (ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα), et si les deux s'accordent (κἂν μὲν ὁμολογήται) tout ira bien. Si par contre quelque chose de différent se manifeste dans l'individu (ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνηται), nous ferons retour vers la cité pour le mettre à l'épreuve (πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασιανιοῦμεν). Peut-être que si nous les examinons l'un dans son rapport à l'autre (παρ' ἄλληλα σκοποῦντες) et si nous les frottons ensemble (τρίβοντες), nous ferons alors, comme d'un briquet, jaillir la justice. ».

comme *isomorphisme* ; les deux sphères, celle de la cité et celle de l'individu, étant par définition distinctes.

Pourtant l'analogie implique d'autres formes de correspondance qu'un isomorphisme entre les deux ensembles structurés que sont la cité et l'âme, ne serait-ce parce que la cité est composée de citoyens qui ont une âme que le législateur doit ordonner par l'éducation³⁵. Socrate outrepassa comme on l'a vu à propos du courage et de la modération la simple homologie structurelle, et établit des interactions entre l'individu et la communauté, construites et non données. Dans sa présentation du livre IV de la *République*, M. Vegetti³⁶ repère à ce propos trois principaux glissements sur l'analogie de l'âme et de la cité, en interprétant comme des coups de force l'identité structurelle de l'âme avec la cité.

Le premier glissement concerne directement le θυμός. Au livre III en 414b1-6, Socrate distingue en effet les gardiens des auxiliaires en vertu de leur relation à la connaissance des modèles éducatifs : les premiers doivent connaître la forme de la justice et de la vertu en général, tandis qu'on compte sur les seconds pour remplir la fonction de sentinelle de la cité. La distinction entre gardiens et auxiliaires opère au sein d'un même ensemble d'individus qui possèdent une disposition aux vertus de courage et de modération. Or le contraste entre le λογιστικόν et le θυμοειδές au livre IV est bien plus net dans la mesure où le θυμός appartient à une espèce irrationnelle³⁷. M. Vegetti en déduit rapidement que l'homologie structurelle est ici forcée en prenant appui sur la psychologie : la psychologie contamine la politique en excluant les auxiliaires de la fonction de gouvernement, comme s'ils n'avaient aucune part à la raison.

Le second glissement repéré par Vegetti est lié au premier. Au cours de l'analyse des quatre vertus cardinales, le courage est défini comme une préservation de l'opinion conférée par l'éducation et la loi. Or il est impossible, selon Vegetti, de penser que c'est en vertu de leur θυμός seul que les auxiliaires participent au courage, même si leurs dispositions rend la cité courageuse³⁸. Ou bien ils ne sont pas du tout courageux,

³⁵ B. Williams, « The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », *loc. cit.*, fonde toute son analyse de l'analogie sur cette implication de l'individu dont l'âme est tripartite dans une communauté elle-même tripartite.

³⁶ Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Libro IV, coll. Elenchos XXVIII, 3, Napoli, Bibliopolis, 1998. Voir en particulier l'introduction de M. Vegetti, p. 40-41.

³⁷ On s'écartera ici de l'analyse de M. Vegetti qui considère que l'âme est d'abord divisée en « partie rationnelle » et « partie irrationnelle », alors qu'il s'agit d'une conclusion à laquelle Socrate aboutit après l'exemple d'Ulysse. Le θυμός au livre IV n'est pas analysé dans le cadre d'une bipartition.

³⁸ F. Calabi parvient à la même conclusion concernant le rapport entre courage et θυμός (*Platone, La Repubblica, op. cit.*, « *Andreia / thymoeides* », 187-203.)

ou bien ils le sont et doivent alors participer en quelque façon à la pensée. Pourtant, on a vu que le fait que la cité soit courageuse n'implique ni que ses citoyens sont courageux, ni non plus la classe responsable de la garde de la cité, à moins de produire une nouvelle définition du courage qui comprend un ensemble de dispositions, physiques et psychologiques, encadrées par la loi politique. Le θυμός n'est donc pas le strict analogue des auxiliaires de la cité. La psychologie du livre IV risque d'établir une différence de nature entre les gardiens et les auxiliaires, alors qu'il ne s'agissait que d'une différence de fonction au livre III.

Le troisième et dernier glissement est « idéologique ». Socrate fait se correspondre la classe des commerçants, agriculteurs et artisans à la fonction désirante, ce qui équivaut en un sens à les priver de toutes les fonctions de l'âme. Or comme on l'a vu, tous les citoyens participent à la modération, même si ce n'est pas dans le même sens : les gardiens sont réellement modérés, tandis que les auxiliaires sont probablement modérés du fait de leur disposition au courage, et que les classes des artisans et des producteurs le sont encore en un sens différent. On ajoutera à l'analyse de M. Vegetti que c'est probablement le θυμός de chacun des citoyens que l'on éduque ou du moins auquel on s'adresse lorsqu'on les exhorte à la modération.

L'analogie ne doit pas être comprise comme un simple isomorphisme et cela tient à l'entreprise même de la *République* : une psychologie politique, ou une politisation de l'âme, qui permet de distinguer au sein de la cité des classes définies par une fonction en interdisant à chacune de participer à toute autre activité politique, et réciproquement à établir trois fonctions de l'âme dont la place dans la hiérarchie doit être respectée sous peine d'être injuste. L'isomorphisme entre l'âme et la cité est parasité à chaque fois à cause de la place et du rôle du θυμός des individus dans leur relation sociale. En d'autres termes, Platon accorde au θυμός de l'âme individuelle une fonction politique essentielle, en particulier pour les auxiliaires : celle que J. Lear a très bien mis en lumière, et qui consiste à intérioriser des valeurs et à les diffuser ensuite par leur comportement et leurs discours³⁹.

Avant d'approfondir cette fonction politique du θυμός qui relie ainsi la vertu individuelle avec celle de la cité, il faut aborder le problème de la priorité dans l'analogie de l'un des deux modèles psychologique ou

³⁹ Pour une interprétation des interactions entre l'individu et la cité concernant l'intériorisation et l'extériorisation des vertus, voir J. Lear, « Inside and Outside the Republic », *Phronesis*, 37, 1992, p. 184-215 ; reimpr. in R. Kraut, (ed.) *Plato's Republic, Critical Essays*, Lanham & Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 61-94.

politique, sur l'autre. Est-ce la structure de la cité qui inspire à Socrate la distinction entre des fonctions de l'âme, ou est-ce au contraire une description naturelle des fonctions de l'âme qui implique la séparation analogique de la cité en trois classes ?

2.1.2 Les jeux de l'analogie : le θυμός et l'interaction entre l'individu et la cité.

F.M. Cornford défend la thèse suivant laquelle la tripartition des classes sociales préexiste à la tripartition de l'âme, que Platon projette à nouveau sur la cité⁴⁰. Conformément à la manière dont le motif psycho-politique est présenté à travers le paradigme de la lecture au livre II, Platon lirait l'âme individuelle en fonction de la séparation de la cité en trois groupes, définis plus précisément par leurs vertus individuelles. Selon Cornford, les gardiens possèdent la sagesse, le courage et la modération accompagnés d'intelligence (σοφία et ἀνδρεία και σωφροσύνη μέτα νοῦ) ; les auxiliaires-guerriers possèdent l'ἀνδρεία et une modération guidée par une opinion droite (ἀνδρεία et σωφροσύνη μέτ' ὀρθῆς δόξης) ; enfin les producteurs, artisans, femmes, enfants et esclaves ne posséderaient qu'une modération irrationnelle (σωφροσύνη ἄλογιστος) compatible cependant avec la justice de la cité. Confrontant cette classification à la partition sociale telle qu'elle est présentée traditionnellement en relation aux différents âges de la vie, Cornford en déduit la préexistence de la partition sociale sur la tripartition de l'âme. Le θυμοειδές serait selon lui cette fonction de l'âme « inventée » par Platon pour satisfaire les réquisits sociaux d'une cité bien organisée dans ses délibérations, dans sa défense et ses moyens de production⁴¹. En un mot la fonction du θυμός n'aurait de raison d'être que parce qu'elle est le miroir d'une fonction sociale.

Cette interprétation qu'on peut contester à bien des égards⁴² a le mérite de souligner le lien essentiel du θυμός psychique avec toute forme de vie en société ou en communauté. Le θυμός est la seule fonction de l'âme qui ait dès le départ une vocation sociale et politique, contrairement à la raison ou à la fonction désirante dont l'autonomie dans la vie psychique est évidente. Il n'est donc pas étonnant que ce que

⁴⁰ F.M. Cornford, « Psychology and social Structure in the *Republic* », *loc. cit.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 263 : « The weak point of the scheme is to *thumoeides* (...) It has all the air of being invented to suit some foregone conclusion. »

⁴² On a établi dans la seconde partie 1) que le θυμός a une véritable consistance psychologique en termes de faculté psychique de valorisation ; 2) que Platon ne confond absolument pas, contrairement à ce que prétend Cornford la colère et le θυμός. Il est donc faux de dire que « Plato overlooks these obvious facts because he fails to distinguish mere anger from a quite different psychological factor, best described as a sentiment -the sentiment of honour, or of self-respect ». F.M. Cornford, « Psychology and social Structure in the *Republic* » *loc. cit.*, p. 263.

Cornford considère comme étant le point faible de l'analogie soit en réalité sa force. Si on peut accepter que Platon invente littéralement le θυμός pour pallier un défaut analogique dans la structure psychique, son usage dans la structure sociale est fondamental.

De même, si l'on envisage un moment l'interprétation selon laquelle la tripartition de l'âme constitue *en fait* le modèle de lecture de la cité⁴³, le θυμοειδής devient un intermédiaire puissant dans les relations entre moi et autrui en visant la τιμή dans toutes les actions. Son efficacité déborde ainsi largement la psychologie individuelle et atteint ainsi la sphère politique.

L'analogie de l'âme et de la cité joue donc sur au moins deux niveaux.

Le premier est celui de l'isomorphisme entre les deux éléments, ce qui suppose leur séparation en deux ensembles autonomes. D'une part, l'analogie exige pour sa compréhension de distinguer clairement les éléments mis en rapport, mais d'autre part, elle vise justement à rendre manifeste l'interdépendance entre l'individu et la cité. Du point de vue strictement isomorphique, ce n'est que la structure hiérarchique entre chacun des trois éléments des ensembles qui est l'analogie de l'autre.

Le second niveau est celui de l'interaction entre les deux ensembles et dont le point d'achoppement est le θυμός. Sans ce pilier de l'éducation, la loi demeurerait sans effets, mais il faut malgré tout une loi, sans quoi la justice n'existe pas. On peut donc affirmer que l'analogie n'est pas exploitée dans un sens strictement isomorphique, mais aussi interactif. Ce second niveau de l'analogie est celui qui explique le mieux l'influence de la structure psychologique juste sur la structure politique qu'il convient alors de réformer, en dissociant clairement les auxiliaires des véritables gardiens.

Cette interprétation suppose tout d'abord que la solution du problème de la priorité des termes dans l'analogie soit elle-même subordonnée à la finalité dialectique de la *République* : une réforme de la cité juste⁴⁴ ; et ensuite que l'analogie, plus qu'une homologie structurelle, permette une contamination des

⁴³ Cette hypothèse est la plus répandue chez les commentateurs, pour des raisons différentes. J. Annas, dans son *Introduction à la République*, *op. cit.*, pense que la tripartition de l'âme opère déjà au livre II lorsqu'il s'agit de déterminer un caractère adéquat pour la garde de la cité. La position de M. Vegetti est similaire, puisqu'il affirme que la tripartition de l'âme est *descriptive* (l'âme est naturellement et réellement composée de ces trois fonctions) tandis que la séparation en trois classes est assurément *prescriptive*.

⁴⁴ C'est pourquoi je ne saurais me prononcer sur la priorité de la cité ou de l'âme comme modèle de l'un ou de l'autre. Je suis par ailleurs assez convaincu par l'hypothèse de G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, *Lecturae Platonis* 2, 2003, qui définit deux cas limites où on peut dire qu'il y a une relation causale unilatérale entre la cité et l'âme : c'est l'âme individuelle du tyran qui produit un bouleversement des structures institutionnelles de la cité (dans ce cas,

problématiques psychologiques et politiques qui s'explique par la puissance même du θυμός en particulier chez les auxiliaires et chez les producteurs et artisans. Cela signifie qu'aucune des deux partitions, celle de la cité et celle de l'âme, n'est à comprendre de manière autonome, et c'est se méprendre que de séparer la dimension psychologique de la dimension politique. L'individu est d'emblée compris par Socrate comme une composante de la structure politique organisée. Car l'individu n'a pas seulement de relation avec sa cité que par l'intermédiaire de sa classe sociale, autrement dit un rapport fonctionnel, il a avec elle un rapport plus direct de partie par rapport au tout⁴⁵. C'est ce que confirme d'ailleurs le livre IV où Socrate fait dériver le caractère individuel du caractère des cités :

«Ne devons-nous pas reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces caractères qui se trouvent dans la cité (εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει) existent aussi en chacun de nous ? Car ils ne sont certainement pas parvenus là provenant de je ne sais quelle autre origine. Il serait ridicule en effet de penser que la fonction ardente (τὸ θυμοειδές) dans les cités ne trouve pas son origine dans les individus particuliers, ceux-là même qui possèdent cette réputation, à l'exemple de ceux qu'on trouve en Thrace ou en Scythie, et dans presque toutes les régions du nord. »⁴⁶

Cette remarque postule que le caractère d'une cité provient essentiellement du caractère des individus qui la composent. La prédominance du θυμοειδές dans la cité s'explique selon Socrate par la place hégémonique qu'occupe le θυμός chez les individus, à l'exemple des Thraces et des Scythes, et des autres peuples nordiques. La topographie morale, fondée sur la réputation des peuples, est bel et bien un exemple de contamination des sphères politique et psychologique. En effet, cette remarque sert à introduire la démonstration de l'existence des parties dans l'âme ; mais elle montre en réalité qu'une cité peut très bien être toute entière dominée par un des caractères propres à chaque classe. Ainsi, les Thraces et les Scythes sont réputés être θυμοειδεῖς sans distinction de classe. Par cette remarque, Socrate tend à assouplir le parallèle strict qui associait le θυμοειδές à la classe des auxiliaires.

l'âme prime sur la cité) ; mais c'est la cité bien réformée qui permet au philosophe d'exercer toutes ses fonctions et d'être heureux (dans ce cas, c'est la cité qui gouverne causalement une condition psychique) (voir en particulier p. 111-113). Entre ces pôles, il y a donc à mon avis un jeu d'interaction causale entre l'individu et la cité.

⁴⁵ Cette conception peut être appuyée par le passage du livre IV en 462c10-d5 : « Et c'est bien cette cité qui se rapproche le plus d'une personne unique. De la même manière, s'il arrive que l'un de nous se blesse au doigt, alors tout l'organisme qui attache l'ensemble du corps et l'âme dans un système unique, placé sous l'autorité du principe directeur, éprouve en lui même la blessure, et il souffre tout entier en même temps que la partie qui a mal. C'est en ce sens, n'est-ce pas, que nous disons que la personne a mal au doigt, et que nous tenons le même langage pour tout autre élément qui constitue l'être humain, qu'il s'agisse de la souffrance d'une partie affectée par la douleur ou du plaisir d'une autre qui est guérie ? »

⁴⁶ *Ibid.*, 435e1-7 ; *supra*, p. 461 sq.

L'analogie représente ainsi le moyen dialectique le plus approprié pour jouer de l'intermédiarité du θυμός, en en faisant le pilier du lien social. Ainsi, Platon fait-t-il de l'analogie un moyen de tisser ensemble psychologie et politique, les auxiliaires servant de référence à la construction du θυμός dans l'âme, et réciproquement le θυμοειδές de l'âme tripartite rend sensé le modèle de diffusion de valeurs sans lequel toute éducation est vaine. L'analogie permet à Platon de fonder la cité sur le modèle fonctionnel de l'âme tripartite. Cela implique en retour une « politisation » de l'âme⁴⁷, du moins de l'âme de tous ceux qui ne sont pas philosophes. Par cette expression, il faut entendre que l'organisation de l'âme de chacun des citoyens est conditionnée par une représentation de la structure sociale. Le politique doit infiltrer jusque dans la représentation de sa propre âme.

Pour illustrer l'importance de ces interactions entre les sphères individuelle et collective, il suffit de rappeler l'usage que Socrate fait de la métaphore de la στάσις dans l'âme individuelle. On a vu au chapitre IV comment Platon utilisait l'héritage épique et tragique du dialogue de l'âme avec elle-même, en réduisant cependant la place du θυμός à celui d'un interlocuteur égal du point de vue motivationnel à la raison et au désir. Mais même dans ce cas le θυμός conserve une fonction essentielle, à savoir la médiation du regard d'autrui comme garant de la norme commune. Le risque demeurerait malgré tout selon Platon de faire dépendre la décision de l'action d'un mauvais critère : celui du plaisir de la réciprocité et de la reconnaissance indépendamment de tout critère moral. C'est pourquoi Platon ajoute un garde-fou supplémentaire pour utiliser la puissance du θυμός dans l'action tout en prévenant du risque de voir la cité se transformer en scène de spectacle. L'analogie de l'âme et de la cité permet en effet à Platon l'utilisation d'une métaphore, celle de la « dissension interne » pour décrire le conflit de l'âme.

Au livre IV, lorsqu'il s'agit de vérifier, conformément au principe analogique énoncé au livre II, que la justice dans l'âme est de même nature que la justice dans la cité, Socrate recourt à la métaphore de la στάσις pour caractériser le conflit de l'âme. Alors que la description de l'âme semblait servir de modèle à la constitution de la cité (la tripartition de l'âme paraissant descriptive, et la constitution de la cité prescriptive), la métaphore de la στάσις renverse l'ordre analogique : la cité doit servir ici de modèle pour l'âme. Appliquée à l'âme, cette métaphore signifie que ce sont différentes valeurs qui luttent pour obtenir le pouvoir (κράτος). Ainsi, entre une âme déchirée à la manière de Médée d'Euripide, et l'âme autocrate du

⁴⁷ M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2000².

philosophe exempte de dissension interne, il semble y avoir place pour une position intermédiaire, celle de tous les citoyens qui ne sont pas philosophes, la représentation de son âme en στάσις, dont la fonction est de régler un conflit psychique par l'intermédiaire de la loi politique⁴⁸.

Dans la tradition littéraire, on peut trouver tous les éléments qui précèdent la justification pratique de cette métaphore de la στάσις à l'adresse du θυμός. D'un point de vue politique, la στάσις est parfois décrite comme une conséquence de traits prédominants du caractère d'individus ou de peuples dont le θυμός ou l'ὄργη est la caractéristique saillante. D'un point de vue psychologique, le conflit de l'âme est décrit comme on l'a vu comme un déchirement, et il a lieu dans le θυμός de l'individu. La métaphore de la guerre est convoquée chez Héraclite (DK B 85) et chez Démocrite (DK B 236) qui font du θυμός le lieu d'un combat (μάχη) dont l'enjeu est à proprement parler la vertu définie comme maîtrise des inclinations du θυμός⁴⁹. Enfin, remarquons simplement que d'un point de vue éthique et politique, c'est la désertion de valeurs archaïques comme l'αἰδώς ou la νέμεσις, sentiments moraux liés au θυμός, qui provoque chez Hésiode le conflit parmi les races de fer et de bronze⁵⁰. Mais, sauf erreur, c'est Platon qui le premier modifie la représentation de ce qu'est une tension dans l'âme, en la définissant comme un conflit entre des partis opposés.

Qu'est-ce que la στάσις ? La στάσις est un conflit qui oppose des partis, mais, à la différence de la guerre, ce conflit a pour enjeu l'unité de la cité, c'est-à-dire le dépassement d'un différend, alors que la guerre l'entérine et en fait le principe de son existence. Socrate les différencie très clairement.

« Il me semble que de la même façon que nous disposons de deux noms pour nommer cela – guerre et dissension (πόλεμος τε καὶ στάσις) – il existe également deux réalités (οὕτω καὶ εἶναι δύο), les noms référant à deux types de différences entre les deux. Quand je parle de ces deux réalités, je veux dire d'une part ce qui est apparenté au même peuple et lui appartient (τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές), et de l'autre le différent et l'étranger (τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον). Or, à l'hostilité à l'endroit du proche on donne le nom de dissension, à celle qui se porte contre ce qui est différent on donne le nom de guerre. »⁵¹

La στάσις est le conflit de partis apparentés ou plus généralement unis par les liens de la φιλία traditionnelle.

⁴⁸ République. 444b1-b8.

⁴⁹ *Supra*, chap I, 3.

⁵⁰ *Travaux*, 145-154 ; 197-201.

⁵¹ République 470b4-470b9.

Comme l'a montré N. Loraux, la στάσις est un risque structurel de la cité : toute concorde, toute harmonisation, tout accord se fonde sur le refoulé d'une déchirure potentielle⁵². Appliquée à l'âme, cette métaphore cristallise donc toute l'ambiguïté du conflit psychique : elle est une guerre (πόλεμος) au sens où l'on perçoit des forces contraires ennemies l'une de l'autre, mais cette image s'efface lorsque l'on attribue à la partie rationnelle le κράτος, donnant ainsi à l'âme le mouvement qui l'unifie. Si la στάσις perdure, alors il ne s'agit pas seulement d'un conflit ponctuel, mais d'une véritable tendance au vice. Socrate applique cette métaphore pour caractériser non plus le conflit de l'âme seul, mais toute forme d'injustice (444b1-b8). La métaphore de la στάσις peut être interprétée comme faisant partie de la stratégie rhétorique de la loi, dont le but est que chaque individu se représente son âme comme une « petite cité », appelant les sentiments politiques à l'aide de l'éthique individuelle⁵³. En d'autres termes, la métaphore ne vaut pour l'âme que dans la mesure où il s'agit d'exhorter l'individu à être soi-même son propre « gardien ». On reconnaît le rôle de la loi comme puissance structurante : la loi sépare, trie, et produit des catégories sémantiques qui ont une influence psychologique évidente : celle de façonner l'âme tripartite afin de distinguer les mobiles de chaque action. La métaphore de la στάσις remplit une fonction pédagogique indéniable : dans la mesure où chaque action nécessitant résistance, endurance, et courage, fait appel au θυμός de l'individu, la représentation de son âme comme le lieu d'un conflit comparable à celui d'une στάσις fait du θυμός le centre même de l'effort éthique à accomplir. Chez les non-philosophes, le θυμός semble être le destinataire naturel de la métaphore de la στάσις, chacun devant jouer le rôle de gardien de soi-même comme l'auxiliaire l'est de la cité toute entière.

2.2. Le courage et la modération dans la République.

La différence entre la vertu « populaire » et la vertu philosophique prend un autre visage que dans le *Phédon*. Alors que le *Phédon* insistait sur le caractère « servile » de la vertu « populaire » au sens où l'individu ne faisait que résister à une passion pour obéir à une autre passion encore plus fondamentale, la

⁵² N. Loraux, N., *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, (1997), 2005.

⁵³ C'est l'hypothèse que propose F.D. Miller Jr, : « Plato on the Parts of the Soul », in Van Ophuijsen, J.M., (ed.), *Plato and Platonism, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 33, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1999, p. 84-101, en concédant que l'examen analytique de la tripartition de l'âme ne peut aboutir à une théorie psychologique satisfaisante.

République souligne au contraire la dépendance de cette vertu à la loi politique. Loin de condamner la vertu populaire, Platon en fait même le but de la politique pour les non-philosophes.

Le point névralgique de l'anthropologie politique de Platon ne repose pas sur la vertu de sagesse, dont les philosophes-rois sont seuls possesseurs, ni sur la vertu de justice qui est la condition et le fruit de toutes les autres vertus, mais précisément sur les deux vertus populaires sur lesquelles Socrate avait fait porter l'examen dans le *Ménon* et dans le *Phédon* : le courage et la modération⁵⁴. La répartition des vertus selon les fonctions psychiques visées et les classes sociales concernées le montre rapidement. Elle peut être schématisée dans le tableau suivant :

Fonction psychique prévalente ⁵⁵	Classe fonctionnelle de la cité	Vertu(s) correspondante(s)
Τὸ λογιστικόν	Gardiens (φύλακες)	Sagesse (σοφία), courage et modération accompagnée de sagesse (ἀνδρεία et σωφροσύνη μετὰ νοῦ)
Τὸ θυμοειδές	Auxiliaires (ἐπικούροι)	Courage et modération d'opinion droite (ἀνδρεία et σωφροσύνη μεθ' ὀρθῆς δόξης)
Τὸ ἐπιθυμητικόν	Producteurs et artisans	Modération d'opinion droite (σωφροσύνη μεθ' ὀρθῆς δόξης)

} Justice

Ce tableau met en valeur deux types de différences. La première est celle qu'il y a entre la vertu qui est liée par un savoir, et les autres qui ne reposent que sur une opinion droite plus ou moins stable. La seconde différence joue au sein des individus en tant qu'ils sont issus de différentes classes sociales : le courage du

⁵⁴ Je suis ici certaines analyses de D. Carr, « The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology », *The Philosophical Quarterly*, 151, 1988, p. 186-200, qui repère très bien le problème de l'éventuel recoupement dispositionnel des vertus de courage et de modération, et qui entend résoudre ce problème en renvoyant au livre IX des *Lois*, lorsque l'Athénien distingue les crimes commis par colère et les crimes commis par dérèglement des désirs (p. 190-193).

⁵⁵ On ne doit pas faire des vertus spécifiques l'excellence d'une fonction en particulier. En un sens, toute vertu est l'excellence d'une structure *dans son ensemble*. Il n'est pas de vertu si l'âme n'est pas ordonnée correctement : le λογιστικόν doit gouverner, le θυμός être l'auxiliaire de la raison, et l'ἐπιθυμητικόν être soumis aux deux autres fonctions. Ainsi, c'est plutôt en termes de naturel que l'on doit ici raisonner pour les vertus : celui dont le λογιστικόν est la fonction la plus développée dans le cadre d'une structure psychique juste fait preuve de sagesse, etc. ; celui dont c'est le θυμός ne peut faire preuve que de courage et de modération d'opinion droite ; celui dont c'est la fonction désirante peut espérer faire preuve de modération, aussi longtemps qu'il est possible pour un tel naturel de le faire.

philosophe n'est pas identique à celui de l'auxiliaire, comme la modération de l'auxiliaire n'est pas identique à celle des artisans, de même que la modération du philosophe diffère de celles des auxiliaires et des artisans⁵⁶. Cette différence n'est pas seulement épistémologique ; elle est aussi psychologique au sens où c'est du point de vue d'une fonction de l'âme particulière, celle qui prévaut (sans pour autant gouverner) dans chacun des individus concernés, que la vertu est définie. On peut considérer ainsi qu'il y a dans la cité une seule sagesse dont la signification ne change pas selon qu'elle est une vertu individuelle ou politique ; deux sens du courage, selon qu'il s'agit du gardien et de l'auxiliaire, et trois sens de la modération, selon qu'il s'agit du gardien, de l'auxiliaire ou des artisans. Quant à la vertu de justice, on peut considérer qu'elle subit le même sort que la sagesse, au sens où elle est individuellement la vertu qui ordonne les différentes fonctions psychiques correctement, et collectivement la hiérarchisation des classes sociales et de leur fonction respective.

Le θυμός est d'après ce tableau un point de vue sur la vertu qui est pertinent pour décrire la vertu de courage et de modération des auxiliaires. Cela n'empêche pas, bien entendu, que le philosophe ou l'artisan fasse usage de son θυμός dans l'exercice de la vertu, mais tandis que le philosophe agit grâce à un raisonnement soutenu par l'intelligence, l'artisan semble faire preuve de modération au sens commun du terme, l'ἐγκρατεία, la régulation des désirs et des plaisirs, quitte à ce que ce soit en vue d'un plaisir plus désirable. L'auxiliaire partage ainsi avec le philosophe la vertu de courage et de modération, mais du point de vue du θυμός, et a en commun avec l'artisan une vertu populaire qui est la tempérance. C'est ce spectre de différences que cette section se propose d'élucider.

2.2.1 Le θυμός et le courage.

a) Le courage comme vertu spécifique.

Le courage dans la cité est analysé en seconde position après la sagesse, à partir de 429b. Comme pour la sagesse qui est une vertu spécifique, c'est en examinant la fonction de la classe sociale concernée que la vertu de courage peut être définie : la classe des auxiliaires :

⁵⁶ *République*, 491b7-11 : les vertus de courage et de modération en particulier peuvent être des causes de corruption du naturel lorsqu'on leur accorde une trop grande importance, et qu'on ne les lie pas en un savoir.

« Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche (ἡ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν), tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle (εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς) ? - Il n'y a personne, dit-il, qui regarderait dans quelque autre direction. – Je ne pense donc pas, dis-je, que le fait que les autres membres de la cité (οἱ γε ἄλλοι ἐν αὐτῇ) soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse (κύριοι ἂν εἶεν ἢ τοίαν αὐτὴν εἶναι ἢ τοίαν.) – Ce ne serait pas décisif »⁵⁷.

En vertu du principe de spécification des tâches, il revient aux auxiliaires de rendre la cité courageuse. Leur fonction est de défendre la cité contre les agressions extérieures, mener les campagnes offensives si besoin, et faire office de police intérieure. Il convient d'être prudent à propos de ce passage. L'extrait ne précise nullement que les auxiliaires eux-mêmes doivent être courageux⁵⁸ : c'est la fonction qui détermine le courage de la cité, et non la vertu de ceux qui la rendent telle. La définition du courage proposée ne concerne pas les auxiliaires, mais bien la cité qui est courageuse en vertu d'une « puissance qui réside en elle (διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν) ».

De la même manière, après avoir distingué les trois fonctions de l'âme, Socrate fait jouer l'analogie pour définir le courage individuel :

« Et ce par quoi un individu est courageux, et la manière dont il l'est (καὶ ᾧ δὴ ἀνδρείος ἰδιώτης καὶ ὤς), c'est cela aussi qui rend la cité courageuse, et de la même manière (τούτῳ καὶ πόλιν ἀνδρείαν καὶ οὕτως) ? Et qu'il en est ainsi pour tout ce qui contribue à l'excellence, et que cela existe de part et d'autre ? – Nécessairement. »⁵⁹

Les descriptions successives du courage politique (429b-430c) et du courage individuel (441d-442c) s'appellent l'une et l'autre pour déterminer une disposition dont la dépendance à la loi, celle de la raison ou celle de la cité, fait d'elle une vertu. Dans les deux cas, c'est une même disposition qui semble être attendue : un certain ordre dans l'âme où le θυμός a le premier rôle du point de vue de l'action, mais un rôle cependant auxiliaire du point de vue de la décision qui guide l'action.

« Donc, c'est à la fonction rationnelle qu'il revient de commander (τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει), puisqu'elle est sage et qu'elle possède la capacité de penser avec prévoyance pour l'âme

⁵⁷ *Ibid.*, 429b1-7.

⁵⁸ Comme le montre B. Williams, « The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », *loc. cit.*

⁵⁹ *République*, 441d1-4 (trad. G. Leroux modifiée).

tout entière, alors qu'il revient à la fonction ardente de se soumettre à cette dernière et de faire alliance avec elle pour combattre à ses côtés (τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου)? »⁶⁰

L'ordre structurel produisant le courage se décrit par deux relations⁶¹.

La première est une soumission du θυμός aux délibérations de la raison. Obéissant aux ordres de la raison comme un soldat à son général, le θυμός est donc un exécutant, l'énergie nécessaire à la mise en œuvre d'un ordre :

« Par conséquent, repris-je, comment mieux monter la garde contre les ennemis de l'extérieur (τοὺς ἔξωθεν πολεμίους) aussi, dans l'intérêt de l'âme entière et du corps, si ce n'est en distinguant celui qui dirige de celui qui combat (τὸ μὲν βουλευόμενον, τὸ δὲ προπολεμοῦν), ce dernier se mettant aux ordres de celui qui dirige et exécutant par son courage les décisions découlant de la délibération (ἐπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρεία ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα)? »⁶²

La raison n'agit donc pas à proprement parler, elle délibère ; c'est au θυμός qu'il revient d'amorcer le combat en fonction des délibérations. L'ordre que le θυμός met en œuvre est donc simplement reçu comme tel et ne fait pas l'objet de contestation ou de réflexion. La norme est donc extrinsèque au θυμός qui se contente de la suivre et de combattre pour elle, et conformément à elle.

La seconde relation est encore une relation de direction : il s'agit d'associer l'action de la raison et du θυμός contre un ennemi devenu commun : la fonction désirante.

« Et de la sorte, [ces fonctions] ainsi nourries, fortes de ce qu'elles savent être véritablement leur fonction et éduquées dans ce but (ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε), elles prendront la position de commande de la fonction désirante (προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ), laquelle occupe le plus massivement notre âme (ὁ δὲ πλείστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ) et par nature désire insatiablement les biens matériels ; elles le surveilleront (τηρήσετον) pour empêcher que, se rassasiant des plaisirs qu'on attribue au corps, elle ne grandisse et se fortifie au point d'abandonner sa tâche propre (μὴ... οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττη) et d'entreprendre au contraire d'asservir et de diriger celles qui ne conviennent pas à son genre (ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει), et ainsi bouleverser la vie entière de toutes. »⁶³

Filant la métaphore de la guerre, Platon fait de la fonction désirante un ennemi dont la force repose

⁶⁰ *Ibid.*, 441e4-6. (trad. G. Leroux modifiée).

⁶¹ Sur le courage comme vertu spécifique d'utilisation du θυμός, voir A. Hobbs, *Platon and the Hero*, *op. cit.*, p. 231-235.

⁶² *République*, 442b5-9. (trad. G. Leroux modifiée). « Τὸ μὲν βουλευόμενον » et « τὸ δὲ προπολεμοῦν » ne désignent pas des fonctions de l'âme en particulier ; il s'agit seulement de distinguer deux actions distinctes, pour ensuite attribuer à chacune ce qui lui convient.

⁶³ *Ibid.*, 442a4-b2. (trad. G. Leroux modifiée).

essentiellement sur le nombre : la fonction désirante est prépondérante dans l'âme, entendons par là la plus active et la plupart du temps : c'est elle qui signale la faim et la soif et tous les appétits corporels. Mais le nombre ne fait pas loi, et c'est pour empêcher que cette prépondérance ne devienne un droit à gouverner que les deux autres fonctions doivent au moins prendre sa direction. Surveillance, régulation, entrave, telles sont les fonctions qui relèvent de l'action conjointe de la raison et du θυμός.

Le courage est donc une vertu spécifique du θυμός au sens où c'est lui qui exerce le plus massivement sa fonction dans l'action : combattre pour des valeurs, que ce soit contre un ennemi ou contre soi-même. C'est cette disposition du θυμός qui caractérise les auxiliaires dans la cité, et qui la rend courageuse, puisque ce sont eux qui à la guerre sont dépositaires des valeurs de la cité, qui sont assurément les mêmes que les valeurs éthiques individuelles.

Une question subsiste cependant, et semble mettre en échec cette interprétation de l'analogie de l'âme et de la cité comme stratégie de recoupement entre les sphères individuelle et collective. La définition du courage individuel au livre IV ne vaut-elle pas pour le philosophe ou le gardien ? Et si oui, alors qu'est-ce qui justifie que ce sont les auxiliaires, et non les gardiens eux-mêmes, qui remplissent la fonction de sentinelle ?

Mon hypothèse est la suivante : la définition du courage individuel du livre IV caractérise davantage la disposition des auxiliaires que celle du philosophe, quand bien même ce dernier partage avec l'auxiliaire un même jugement sur ce qu'il convient de craindre⁶⁴. En d'autres termes, Socrate se contente d'une définition « partielle » du courage, et se contente de la définition du courage politique, comme il l'indique à la fin de la discussion sur le courage de la cité :

« Accepte de le considérer, dis-je, comme le courage politique (πολιτικήν), et tu aurais raison de le considérer comme tel (καὶ ὀρθῶς ἀποδέξει). Si tu veux, nous lui consacrerons plus tard une discussion plus fine (ἔτι κάλλιον δίμεν). Pour l'instant en effet, ce n'est pas cela que nous cherchions, mais la justice. Aux fins de notre recherche actuelle, cela suffit, je pense. »⁶⁵

La discussion plus longue annoncée sur le courage n'a pas lieu dans la *République*, sans doute parce que le courage ne peut recevoir de définition plus élaborée pour un non-philosophe. En l'absence d'un véritable savoir, le courage ne peut prétendre être une vertu que s'il est « politique », c'est-à-dire coordonné par la

⁶⁴ Cela n'empêche donc pas que le θυμός du philosophe joue un rôle dans l'exercice de son courage. En témoigne le courage dont Socrate fait preuve devant la mort, et qui trouve d'autant plus de προθυμία à mourir qu'il est guidé par un savoir sur ce qu'il doit vraiment craindre.

⁶⁵ *République*, 430c3-6.

loi qui rend la cité juste.

Le courage de l'un, conformément au *Phédon*, est dépendant d'un savoir de ce qu'il faut craindre, tandis que le courage des autres tire sa justification d'une norme extrinsèque. Ainsi dans le cas du gardien, c'est le savoir lui-même qui constitue la vertu⁶⁶, alors que c'est une disposition affective guidée par une opinion droite qui dispose l'auxiliaire au courage. L'auxiliaire ne sera jamais courageux comme l'est le philosophe. On doit en conclure que la conception fonctionnelle de la cité rend les dispositions des auxiliaires plus utiles que le courage individuel du philosophe, et peut-être de ce point de vue, plus vertueuses.

b) *Le courage comme puissance de préservation.*

Pourquoi recourir à des auxiliaires pour constituer la classe militaire dans la cité, si leur « vertu » apparaît si chancelante ? La cité est courageuse en vertu d'une certaine « puissance » (δύναμις), elle-même résultant de dispositions vertueuses des gardiens : cette puissance consiste en une « préservation, en toute circonstance, de l'opinion concernant les choses qu'il faut redouter (διὰ παντός σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν) »⁶⁷. La disposition psychique des auxiliaires qui cause le courage de la cité est, précise Socrate, le fruit de l'éducation préliminaire (429c-e), renvoyant ainsi aux livres II et III sur la formation du caractère à partir d'un naturel donné. Il s'agit donc de former les auxiliaires au courage « autant qu'il est possible » (429e7) de le produire dans des naturels qui ne sont pas philosophes. Ce « κατὰ δύναμιν » est essentiel : il détermine la différence entre disposition vertueuse et vertu véritable.

Socrate insiste tout d'abord sur le caractère non-rationnel de la vertu de courage. On a examiné plus haut la vertu des auxiliaires d'un point de vue formel, en montrant qu'elle était une vertu d'opinion droite, dont le noyau cognitif, le jugement sur ce qu'il convient de craindre ou de ne pas craindre, était extrinsèque à l'individu, mais intériorisé de telle manière que le comportement correspondant devenait comme une seconde nature⁶⁸. On peut désormais envisager son contenu : sur quoi porte l'opinion des auxiliaires ?

« La préservation de l'opinion qui résulte de la loi pendant toute la durée de l'éducation, sur les

⁶⁶ *Ibid.*, 486b1-8 : le naturel philosophe est décrit par une série de termes négatifs : il n'est ni cupide, ni servile, ni vaniteux, ni lâche, ni injuste. Le naturel philosophe est dit ensuite courageux en 487a5 et 490c10, grâce à sa connaissance.

⁶⁷ *Ibid.*, 429b9-c1.

⁶⁸ *Supra*, chap. V, p. 319 sq.

choses qu'il faut redouter et ce qu'elles sont (περὶ τῶν δεινῶν ἃ τέ ἐστι καὶ οἶα). En parlant de préservation en toutes circonstances, je voulais dire le fait de maintenir le jugement, aussi bien dans les peines (ἐν τε λύπαις) que dans les plaisirs (ἐν ἡδοναῖς), dans les désirs (ἐν ἐπιθυμίαις) et dans les craintes (ἐν φόβοις), et de ne pas en déroger. »⁶⁹

La faculté de préservation de l'opinion chez l'auxiliaire est une forme de vigilance à l'égard de tout ce qui pourrait dissoudre une valeur déjà intériorisée ; il s'agit des quatre affects que l'on trouve constamment dans les dialogues : peine, plaisir, désir et peur.

Un des traits remarquables de cette définition du courage est qu'elle ne se définit pas par un savoir, mais par une capacité pétrifier une croyance, afin que la norme intériorisée par l'individu ressemble, autant qu'il est possible, à l'immutabilité du savoir. Le défaut de connaissance des auxiliaires s'avère presque ici une qualité, et c'est sans doute ce qui commande la préférence d'auxiliaires plutôt que de philosophes pour la tâche de la garde de la cité. Seuls les auxiliaires peuvent rendre la cité courageuse, parce que leur disposition ardente (conformément au livre II) permet de figer une valeur dans l'âme de l'individu, de prêter à la loi politique sa force et sa rigidité. Il est nécessaire de sélectionner parmi les citoyens ceux dont le θυμός occupe quantitativement la plus grande place dans l'âme, et de tenter de le soumettre à la raison.

Socrate explicite cette nécessité de la force du θυμός pour la vertu individuelle :

« Et c'est, je pense, en vertu de cette partie-là que nous qualifions quelqu'un de courageux (ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον), lorsque chez lui la fonction ardente réussit à sauver au sein des peines et des plaisirs, ce qui est promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ce qui ne l'est pas (ἔταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζει διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ). »⁷⁰

L'action conjointe de la raison et du θυμός n'est possible que si ce dernier parvient, comme dans le cas des auxiliaires, à préserver la loi de la raison non seulement contre la crainte, mais aussi contre les désirs et les plaisirs. L'action du θυμός intervient pour convertir pour donner à la loi sa force, à l'opinion sa fermeté au risque de la rigidité, au raisonnement sa puissance de conviction.

⁶⁹ *République*, 429c7-d1. (trad. G. Leroux modifiée).

⁷⁰ *République*, 442b11-c3. (trad. G. Leroux modifiée). On notera ici l'emploi de « μέρος ». Cet emploi est à replacer dans le contexte de l'analogie, puisque la définition donnée du courage renvoie directement à la définition politique. Le θυμός est alors un « μέρος » au sens où il est ce qui dans l'âme doit accomplir l'action de préserver la loi pour donner à l'âme l'ordre qui convient.

c) Une intellectualisation de la disposition courageuse

Platon s'écarte à première vue d'une définition intellectualiste du courage, et souligne au contraire la suffisance d'une disposition psychique non-rationnelle, celle de la résistance aux craintes, aux désirs et aux plaisirs. Ce n'est pourtant pas le cas, si l'on rapproche les définitions du courage dans le *Lachès* de celles de la *République*.

Nicias donnait du courage la définition suivante : « le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν) »⁷¹. Malgré les similitudes entre les deux définitions, Nicias entend par cette ἐπιστήμη de ce qu'il faut craindre rien de plus qu'une faculté tactique, incapable de sacrifice ou d'audace, c'est-à-dire rien de plus qu'un jugement incapable d'infléchir les affections. La connaissance ou l'opinion demeure une coquille vide lorsqu'elle n'est pas assortie d'une puissance de « préservation » qu'apporte le *θυμός*, c'est-à-dire l'implication de l'individu dans les valeurs qu'il veut défendre. Faut-il alors accepter l'idée selon laquelle c'est Lachès qui se rapprochait davantage de la définition correcte du courage, en définissant cette vertu comme une « fermeté de l'âme » ? Pas plus, dans la mesure où cette fermeté demeurerait pour le général inconsciente de la valeur qu'elle devait défendre à tout prix, et encline à faire de toute crainte un ennemi potentiel. Dans la *République*, le courage n'est pas seulement une résistance à la crainte, mais à tout ce qui peut nuire à l'intégrité des valeurs véhiculées par la loi. C'est sous cette bannière que peuvent entrer en compte la peur elle-même (entendue comme un affect déjà particularisé par son objet) mais aussi les plaisirs, les peines et les désirs contre la puissance desquels l'éducation préliminaire prémunit⁷². En un mot, l'aporie du *Lachès* est résolue dans la *République* en faisant en sorte que la loi politique favorise dans l'âme individuelle, par l'éducation des affects et des discours qui les accompagnent, une certaine défiance relativement aux affects eux-mêmes, luttant ainsi pour des valeurs conformes à la loi.

Comme chez Homère, c'est bien la prépondérance du *θυμός* qui fait qu'un homme est courageux ou non ; et contrairement à Homère, le *θυμός* chez Platon doit remplir une fonction au sein d'une structure

⁷¹ *Lachès*, 194e11-a1. *Supra*, chap. III, 1.3. p.169 sq.

⁷² C'est justement ce que Socrate demandait à Lachès d'inclure dans la définition du courage (*Lachès* 191d-e).

psychique ordonnée : produire un affect qui est lui-même une disposition envers les affects. L'auxiliaire n'est pas seulement tenu de faire preuve de fermeté devant *des craintes particulières*. Il doit faire preuve d'une réflexion sur soi qui engage *sa relation aux affects* eux-mêmes. Une chose est de savoir contrôler sa peur, une autre est de se méfier des passions en général. La disposition courageuse des auxiliaires poursuit une forme d'impassibilité ; à défaut de la posséder, comme c'est le cas de la vertu de courage dans le *Phédon* où les affects ne modifient en rien le jugement du philosophe, c'est une forme d'invincibilité dont l'auxiliaire fait preuve : une disposition affective donc, dont l'objet est la relation de soi à ses propres affects. Le courageux est celui qui est capable de tenir une valeur en si haute estime que son attitude n'est pas entamée par le plaisir (la trahison), la douleur (la menace de mort), ou d'autres appâts qui font fondre le courage du guerrier. L'appellation de « courage politique » (430c3-6) semble indiquer que ce qui est en jeu, c'est bien prioritairement la défense des valeurs plutôt qu'un savoir tactique ou militaire.

Dans toute cette description du mécanisme de la vertu de courage, on remarquera l'omniprésence du vocabulaire politique, légal ou guerrier, aux côtés de celui du raisonnement, de la délibération ou de la vérité en ce qui concerne la sagesse. Sans la force du θυμός, il est probable que la raison ne puisse directement contenir l'accroissement de la partie désirante, croissance inexorable si l'on en croit les livres VIII et IX. C'est précisément parce que la raison n'est pas une force, mais une fonction délibérative dans ce passage qu'il est nécessaire de recourir à ce réservoir d'énergie qui fait qu'une proposition soit intériorisée au point que l'individu la considère comme une valeur presque sacrée. En outre, la distinction entre la fonction délibérative et celle du θυμός permet, jusqu'à un certain point, de faire se rejoindre une simple disposition à la vertu et la vertu elle-même : qu'il s'agisse d'une opinion droite, d'une loi ou d'un raisonnement importe peu, au moment de l'action, lorsqu'il s'agit de combattre contre les peurs, les peines, les désirs et les plaisirs. En substituant la loi politique à la pensée, Platon permet ainsi de faire que l'auxiliaire et le gardien partagent les mêmes valeurs, tout en prenant soin de distinguer les deux vertus. Cette opération de contamination entre la sphère individuelle et la sphère politique est évidente au tout début des *Lois* lorsque l'Athénien interroge Clinias sur la fin de la législation crétoise. Clinias justifie la pratique de la *syssitie* en montrant que le politique ne se contente pas de régler les pratiques publiques, mais doit en outre s'insinuer dans la vie privée en réglant les usages et les habitudes : les *syssities* sont ainsi des préparations à la guerre (626a). Jusqu'en 629a, l'Athénien démontre que la fin de la législation ne

saurait être la guerre comme le croit Clinias, mais la paix. Par citation interposée, l'une de Tyrtée⁷³ qui loue les qualités du soldat (vertu civile) et l'autre de Théognis qui loue celui qui demeure digne de foi (πιστός) dans la guerre civile (vertu individuelle), l'Athénien montre que le courage ne peut être loué que s'il accompagne les trois autres vertus, sans quoi il ne ressemble qu'à la brutalité du mercenaire :

« Nous soutenons que cet homme qui combat dans une guerre plus pénible est de beaucoup supérieur à l'autre, dans la mesure, dirais-je, où la justice, la tempérance et la réflexion réunies au courage pour former un seul ensemble (σχεδὸν ὅσον ἀμείνων δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις εἰς ταῦτόν ἐλθοῦσαι μετ' ἀνδρείας) valent mieux que le courage tout seul (αὐτῆς μόνης ἀνδρείας). On ne saurait en effet rester loyal et intègre dans une guerre civile sans posséder la vertu dans son ensemble (ἄνευ συμπάσης ἀρετῆς). En revanche, dans le genre de guerre dont parle Tyrtée, il y a une foule de mercenaires prêts à mourir, tenant bon et faisant front, et dont la plupart se montrent arrogants, injustes, violents et plus déraisonnables que l'ensemble des gens (θρασεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ὑβρισταὶ καὶ ἀφρονέστατοι σχεδὸν ἀπάντων), à l'exception d'une minorité véritablement infime. »⁷⁴

Le courage n'est qu'au quatrième rang dans la liste des vertus (630b1). Sans la loi qui le fait être une vertu, sans la finalité de toute bonne législation qui doit mener à l'ensemble de la vertu et non à une de ses parties, le courageux n'a de vertueux que le nom. Le courage est nécessairement « politique » à moins de devenir pure violence. De même, les auxiliaires de la *République*, si leur force n'est pas strictement encadrée par la loi de la cité, peuvent devenir des mercenaires et mettre en danger la cité. Des auxiliaires livrés à eux-mêmes menacent toujours de faire basculer la cité dans la στάσις, en faisant des autres groupes qui la composent de véritables « ennemis »⁷⁵.

⁷³ À propos de Tyrtée, *supra* chap. I, 2.1.2 pour une analyse de quelques fragments.

⁷⁴ *Lois*, I, 630a7-b8.

⁷⁵ Ainsi Socrate annonce dès le livre III les dangers de l'autonomie de la classe des auxiliaires : « Ce serait en effet une chose tout à fait épouvantable, et d'une certaine manière absolument honteuse, que des bergers élèvent des chiens pour en faire leurs auxiliaires pour les troupeaux, et qu'ils fassent en sorte qu'en raison de leur intempérance (ὑπὸ ἀκολασίας), ou de la faim, ou de quelque autre mauvaise habitude (τινος ἄλλου κακοῦ ἔθους), ces chiens se mettent eux-mêmes à faire du mal aux moutons, et qu'au lieu d'être des chiens, ils deviennent semblables à des loups. – Ce serait terrible, dit-il, pour sûr. – Ne faut-il pas se garder, par tous les moyens que nos auxiliaires (οἱ ἐπίκουροι) se comportent ainsi à l'égard des citoyens (πρὸς τοὺς πολίτας) et qu'en raison de leur force supérieure (ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν), ils se mettent à ressembler à des tyrans sauvages au lieu d'être des protecteurs bienveillants ? – Il faut s'en garder, dit-il. – Or, la précaution la plus grande qu'on puisse prendre n'est-elle pas de faire en sorte qu'ils reçoivent une éducation de réelle qualité (τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι) ? » (416a2-b6).

2.2.2 Le θυμός et la modération.

a) Trois sens de la modération.

Contrairement à la vertu de courage, la σωφροσύνη n'est pas une vertu spécifique. En un sens politique, tous les citoyens doivent avoir part à cette vertu pour rendre la cité vraiment modérée, et en un sens individuel, il s'agit de l'excellence d'une structure psychique d'ensemble, c'est-à-dire des rapports qu'entretiennent les trois fonctions de l'âme les unes avec les autres. Néanmoins, le fait que la σωφροσύνη soit une vertu universelle ne signifie pas qu'elle a le même sens, lorsque ce sont le gardien, l'auxiliaire et l'artisan qui la possèdent.

Les interprètes ont souligné que la σωφροσύνη dans la *République* reçoit une définition moins intellectualiste que dans les dialogues socratiques, et que le sens plus commun de « sagesse » ou de « bon sens » que l'on trouve dans le *Protagoras* et bien sûr dans le *Charmide* s'efface au profit du sens de « modération » des affects, des désirs et des plaisirs⁷⁶. Cependant Platon continue de jouer sur plusieurs sens de la σωφροσύνη dans la *République* renvoyant aussi bien à une conception traditionnelle de cette vertu⁷⁷ qu'à la vertu cardinale qui se définit relativement à l'ἐγκρατεία, qu'on peut alors traduire par « modération », puisqu'elle est une maîtrise des désirs et des plaisirs qui définissent un « moi » que la vertu doit vaincre.

On doit distinguer trois sens de la σωφροσύνη dans la *République*.

Comme à propos du courage, il est nécessaire de distinguer la modération du philosophe ou du gardien de celle des autres citoyens. Toute la discussion du début du livre VI à propos du naturel philosophe (484a-487b) souligne la dépendance des vertus à un savoir qui fait précéder le souci du vrai sur celui des richesses et des honneurs. La modération chez le philosophe n'est à aucun moment défini comme une « maîtrise » des désirs et des plaisirs relatifs, tout simplement parce que ces affections n'existent pas.

⁷⁶ H. North, *Sôphrosunê: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, op. cit., p. 169-176. L.-A. Dorion donne une explication plus approfondie de l'apparition du sens de « modération » à partir du *Gorgias* dans « Plato and Enkrateia », in C. Bobonich et P. Destrée (ed.) *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 119-138, à l'aide d'une comparaison avec Xénophon. La σωφροσύνη comme maîtrise des désirs et des plaisirs est contemporaine de la reconnaissance de la division de l'âme en au moins deux parties, rationnelle et appétitive.

⁷⁷ L'antonyme de la σωφροσύνη n'est pas dans ce cas l'ἀκολασία ou l'ἀκρασία mais plutôt la folie (μανία) : 331c6, e9 ; 332a5 ; 401a7 ; 501b2 et c9.

« Mais quand les désirs se portent avec intensité vers un objet unique (εις ἓν τι αἰ ἐπιθυμίαι σφόδρα ῥέπουσιν), nous savons que d'une certaine manière ils s'affaiblissent (ἀσθενέστεραι) pour ce qui est des autres objets, comme si le flot s'en trouvait détourné dans cette seule direction (ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον). – Sans doute. – Eh bien, chez celui dont le flot des désirs se porte vers les sciences (πρὸς τὰ μαθήματα) et vers tout ce qui s'y apparente, celui-là, je pense, ne recherche que le plaisir de l'âme, considérée en elle-même et pour elle-même, et il délaisse les plaisirs que procure le corps, s'il est bien authentiquement un philosophe, et non seulement une sorte de contrefaçon. – De toute nécessité. – Un tel homme sera sûrement modéré (σώφρων), et totalement dépourvu de toute cupidité (καὶ οὐδαμῆ φιλοχρήματος), car les raisons pour lesquelles on se préoccupe des richesses, en plus de l'abondance des ressources, c'est à tout autre que lui qu'il revient de s'en préoccuper ».⁷⁸

L'ordre des fonctions psychiques découle de la dynamique de l'âme vers le savoir. Ainsi, chez le naturel philosophe, la raison et le θυμός n'appliquent pas leur force sur les désirs pour les contenir : ils s'affaiblissent d'eux-mêmes, et l'énergie du θυμός ne se déploie qu'en vue de ce que le philosophe estime véritablement : la vérité.

Toute autre est la description de la modération populaire⁷⁹ qui concerne les auxiliaires et les artisans et producteurs. De plus, on peut supposer que la σωφροσύνη prend deux sens légèrement différents selon qu'elle est le fait des auxiliaires ou du reste des individus. Socrate souligne en effet alternativement le caractère coercitif de la relation entre la raison et le θυμός d'une part contre la fonction désirante d'autre part, qui est semble-t-il la modalité d'exercice de la modération des auxiliaires, et la nécessité d'une harmonie, d'un accord et même d'une amitié entre les trois fonctions de l'âme qui est plutôt le fait des artisans et des producteurs. Du point de vue de la cité, la modération violente des auxiliaires doit être tempérée par celle de la classe sociale inférieure, qui rend inutile le recours à la force de la police intérieure.

b) *La modération comme maîtrise des désirs et des plaisirs.*

C'est à partir d'une définition commune et populaire de la modération individuelle que Socrate

⁷⁸ *République*, 485d6-e5.

⁷⁹ *Ibid.*, 500d4-8 où modération et justice apparaissent comme des vertus « populaires » (σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς). H. North souligne à propos de 389d-e, que Platon a en vue une conception populaire de la vertu, et une définition qui puisse leur convenir, p. 170.

entreprend de définir la modération civile⁸⁰.

« La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux (κόσμος πού τις), elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια). C'est un peu ce qu'on veut dire quand on recourt à des expressions telles que « plus fort que soi-même », je ne sais quel trop en quel sens, ou encore à toutes les expressions de ce genre qui en constituent pour ainsi dire les indices dans le langage. N'est-ce pas ? »⁸¹

Face au danger de l'intempérance, la modération apparaît alors comme une forme de courage. En effet, les objets de cette vertu sont les mêmes (le plaisir en particulier) et l'attitude préconisée, celle de la maîtrise, s'approche dangereusement de la violence du gouvernant sur le gouverné. La modération, civile et individuelle, désigne donc d'abord et avant tout une disposition qui l'apparente au courage, au sens où il s'agit de lutter contre les désirs et les plaisirs⁸².

En 442a4-b2 au sujet de la modération dans l'âme individuelle, la modération est décrite comme un rapport de forces entre des groupes distincts, comme l'indiquaient déjà les expressions populaires sur la modération (430e-431b). La raison et le θυμός contrôlent et régulent la masse des désirs de la fonction désirante pour empêcher un bouleversement de l'ordre hiérarchique des fonctions, la raison en exerçant la fonction de commandement et de délibération, et le θυμός celle de préservation et d'exécution des délibérations de la raison. La fonction désirante en elle-même ne remplit aucun rôle dans l'avènement de cette vertu, sinon par négation. Elle apparaît comme un corps étranger dans son propre milieu, l'âme. La modération serait ainsi sensiblement identique au courage : une défiance envers les désirs et les plaisirs, leur maîtrise si besoin par la force.

Cette ressemblance entre les deux vertus relativement à leurs objets et à leur fonction pose un véritable problème, éthique et politique. Lorsque l'individu fait preuve de courage, il a tendance à considérer ses « ennemis » intérieurs comme des pulsions absolument irrationnelles, radicalement étrangères à l'opinion droite qui guide son action. Le risque est donc de diviser le « moi » en plusieurs instances. De même du

⁸⁰ Socrate fait encore une fois se croiser les sphères individuelle et politique. Comme c'est le cas pour le courage, l'analogie comprise comme isomorphisme ne suppose pas que les citoyens soient modérés pour rendre la cité elle-même modérée. Mais en l'absence d'une disposition à la modération chez les citoyens, la cité elle-même ne pourrait être unifiée.

⁸¹ *République*, 430e6-9.

⁸² Même dans la cité idéalement gouvernée, la meute des désirs et des plaisirs existe bel et bien : « Et d'ailleurs, on trouverait de nombreuses formes différentes de désirs, de plaisirs et de peines (πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας), notamment chez les enfants, chez les femmes, et chez les domestiques, et parmi ceux qu'on appelle hommes libres, chez la multitude des gens ordinaires » (431b9-c3).

point de vue politique, il n'est pas d'amitié ni de concorde possible entre les différentes classes sociales si la classe des auxiliaires agit de manière coercitive, en contenant la « meute des désirs » de la classe des artisans. En définissant la modération individuelle comme une « victoire sur soi-même »⁸³, et par analogie la modération civile comme la victoire des désirs des sages, le risque est de faire de la coercition, par le biais de la loi pénale par exemple, le seul moyen d'unifier la cité. La force du θυμός rend « ennemi » ce qui dans la cité comme dans l'individu doit être accueilli, du moins toléré, comme un « ami ». La modération, politique ou individuelle, doit ainsi prendre le contrepied de la disposition courageuse pour faire d'une cité ou d'une âme en dissension une unité harmonieuse, en dépit de la force coercitive du θυμός.

c) *La vertu pacificatrice de la modération.*

Si le courage et la modération convoquent un même type de disposition vis-à-vis des désirs et des plaisirs, leur modalité d'action n'est assurément pas la même. Socrate la définit comme un « accord » et une « harmonie » (συμφωνία τινι καὶ ἀρμονία)⁸⁴. Plus loin, en 442c-d, Socrate la définit comme une amitié et une concorde :

« Mais alors, ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré en raison de l'amitié et de la concorde entre ces trois principes (τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων), lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître que le principe rationnel doit commander et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui (τό τε ἄρχον καὶ τῶ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ) ? - Pour sûr, la modération, dit-il, n'est rien d'autre que cela qu'il s'agisse d'une cité ou d'un individu particulier (πόλειώς τε καὶ ἰδιώτου). »⁸⁵

La modération est une consonance et une amitié mutuelle entre les fonctions psychiques, dont la condition est une « homodoxie », une identité d'opinion sur la répartition des tâches et des pouvoirs. C'est en effet en vertu de cette unité d'opinion que la maîtrise des désirs et des plaisirs est ensuite rendue possible.

Comme on l'a suggéré plus haut⁸⁶, le recours aux expressions populaires qui décrivent la modération vise à mettre en valeur l'importance des stratégies de diffusion de la norme morale par l'éloge et le blâme :

⁸³ C'est la formulation que retient Platon dans les *Lois* en faisant de la modération au livre I une application du courage aux désirs et aux plaisirs : 626e2 pour la modération individuelle, et 628c11 pour la modération dans la cité.

⁸⁴ *République*, 403e3-4.

⁸⁵ *Ibid.*, 442c10-d3.

⁸⁶ *Supra*, chap. IV, p. 269.

« Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela qu'on entend par « plus fort que soi-même ». Cela constitue au moins une forme d'éloge (ἐπαινεί) ! 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, celui qui se trouve dans cet état est appelé « plus faible que lui-même », et intempérant, et cela lui est adressé comme un blâme (ἐν ὀνειδίει ψέγειν). »⁸⁷

Socrate fait de la norme politique un instrument d'éducation à la modération individuelle. La norme, sous la forme des lois et des conventions non-écrites, est diffusée de manière immanente par émulation et imitation. On retrouve alors les mécanismes de diffusion de la vertu que Protagoras décrivait dans son discours, à la différence près que Socrate tente de faire coexister l'immanence du mécanisme de diffusion de la norme avec la transcendance du principe moral qui justifie la norme.

Ainsi, la modération commence-t-elle à se distinguer du courage civil à partir de 431c : il ne s'agit pas seulement de maintenir un ordre hiérarchique déterminé, mais aussi de poser les conditions d'assouplissement du lien social en promouvant l'adhésion de tous à des valeurs communes⁸⁸. La modération n'est possible que si les mêmes valeurs politiques et morales sont partagées par tous les citoyens.

« La modération (...) s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason (ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας), à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts et aussi à ceux qui se tiennent au milieu (τούς τε ἀσθενεστάτους ταυτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους), que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse, ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre (εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλω ὅτῳ τῶν τοιούτων). De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde (τὴν ὁμόνοιαν) est la modération, un accord naturel (συμφωνίαν) de l'élément le meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier. »⁸⁹

La modération civile a été définie par plusieurs termes tout au long de son exposé : elle est un accord ou une harmonie (συμφωνία), une identité de vue ou concorde (ὁμόνοια), ou encore une identité d'opinion (ὁμόδοξια)⁹⁰. La confiance que Socrate semble accorder au pouvoir de l'opinion droite ne doit pas tromper.

⁸⁷ *République*, 431a5-b2.

⁸⁸ *Ibid.*, 431d9-e2 : « Et, de plus, d'un autre point de vue, s'il existe une cité dans laquelle ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion (ἢ αὐτὴ δόξα) concernant ceux qui doivent diriger (περὶ τοῦ οὐστῆνας δεῖ ἀρχειν), alors c'est certainement dans cette cité-ci que cela se produira. N'est-ce pas ton avis ? »

⁸⁹ *Ibid.*, 432a2-9.

⁹⁰ Ces trois termes ne sont pas équivalents et renvoient sans doute à différentes modalités de la σωφροσύνη, comme le suggère F.M. Cornford « Psychology and Social structure in the Republic of Plato », *loc. cit.*, p. 249-253. La concorde (ὁμόνοια) renvoie

L'opinion droite n'agit pas comme un jugement conformément auquel les désirs et les plaisirs se régleraient spontanément. L'opinion doit au contraire s'inscrire dans le cœur des individus pour régler *affectivement* l'intensité des désirs et des plaisirs.

La σωφροσύνη comme ἐγκρατεία se distingue assurément de la définition qu'en donne le *Charmide* où elle dépend d'un savoir. Platon ne détaille pas le mécanisme qui permet à l'opinion droite de régler certains affects. S'agit-il de persuader l'individu du bien-fondé de la norme qui interdit de laisser libre cours à certains désirs ? Non seulement cette solution me paraît inefficace, mais peu probable. Il suffit de mentionner les quelques passages où Socrate souligne la dépendance de la vertu de modération à un bon équilibre des richesses, jouant directement sur la moralité des individus⁹¹. Il faut plutôt penser, comme à propos du courage, que les opinions et les croyances formulées par les auxiliaires et par les artisans sont autant de discours qui prolongent une éducation préliminaire pour les uns, et une propagande continue qui utilise les ressources de la rhétorique pour les autres.

Cependant, Platon ne renonce pas à une certaine « intellectualisation » de la vertu de modération, même en la définissant comme une disposition affective. Comme à propos du courage, cette disposition à la modération peut désigner un ensemble d'émotions et de sentiments relativement aux affects eux-mêmes. L'éducation doit favoriser une forme de réserve, proche de la pudeur, qui affaiblit spontanément les mauvais désirs. L'αἰδώς est mentionnée à propos du démocrate en 560a6, dont l'effet est précisément celui de la modération : expulser certains désirs pour rétablir un ordre dans l'âme. De la même manière, bien que cela concerne les gardiens, l'αἰδώς apparaît comme une disposition vertueuse qui permet de réguler les comportements excessifs du θυμός en 463c-d et 465a-b. Le jeune gardien respecte ses parents, se soumet à leur volonté, et se garde de porter la main sur eux. L'opinion droite sur laquelle le législateur espère faire reposer la modération des citoyens doit être intériorisée sous peine d'inefficacité. L'αἰδώς est alors comparée à un « gardien » dans l'âme de l'individu, associée à la peur.

La modération doit se manifester alors, comme Charmide l'avait laissé entendre dans le dialogue éponyme, à travers une foule de « petites vertus ».

aux fins rationnelles que les gardiens imposent à la cité, l'homodoxie, comme on le verra dans le *Politique*, désigne davantage l'adhésion des citoyens à un ensemble de valeurs morales communes. L'accord (συμφωνία) ne semble quant à lui comporter aucun élément cognitif, et renvoie à la docilité des artisans et des producteurs.

⁹¹ *République*, 423a et 550c. On pense également à l'oligarque dont l'amour des richesses fait « fuir » la vertu (554e), et au tyran dont les dépenses somptuaires sont incompatibles avec toute forme de modération (573b).

« Et alors, même les règlements en apparence de moindre importance (τὰ μικρὰ... νόμιμα), qu'auparavant on avait laissé disparaître, ces hommes-là les exhument. – Lesquels ? – Ceux-ci. Par exemple, le respect silencieux qu'il convient que les jeunes manifestent devant ceux qui sont plus âgés (σιγάς τε τῶν νεωτέρων παρὰ πρεσβυτέροις ἅς πρέπει) ; les manières de s'asseoir et de se lever (καὶ κατακλίσεις καὶ ὑπαναστάσεις), et les soins à l'égard des parents (καὶ γονέων θεραπείας) ; la manière de se coiffer, de s'habiller, de se chausser (καὶ κουράς γε καὶ ἀμπεχόνας καὶ ὑποδέσεις), tout ce qui touche à l'apparence corporelle et tous les détails de ce genre (καὶ ὅλον τὸν τοῦ σώματος σχηματισμὸν καὶ τᾶλλα ὅσα τοιαῦτα). Ne crois-tu pas ? – Si. »⁹².

Platon reconnaît donc dans la *République* l'utilité de certaines dispositions qui sans être reliées par un savoir sont des attitudes spontanées qui rendent l'individu et la cité modérés.

3. Conclusion

L'association des vertus de modération et de courage n'est le fait que du gardien-philosophe, qui parvient à conjoindre harmonieusement ce qui apparaît comme deux dispositions contradictoires. Il incombe aux autres citoyens de présenter seulement des dispositions vertueuses qui, sans être fondées sur un savoir, ne contredisent pas son exercice dans la cité. Les dispositions du courageux et du modéré sont à partir de la *République* de véritables traits de caractère que l'éducation façonne dans la mesure du possible. Il y a bien une certaine continuité entre les premiers dialogues où Socrate faisait dépendre l'exercice de la vertu sur un savoir et la *République* où la vertu du philosophe est par nature distincte des vertus d'opinion droite, qui demeurent « populaires » et politiques. S'il existe une rupture entre Socrate et Platon, elle se situe dans la capacité que l'un et l'autre accordent à l'opinion de modifier structurellement des affects et des habitudes. En réalité, on a montré que l'introduction du θυμός dans la *République* prolonge, plus qu'elle n'est en rupture avec l'intellectualisme socratique. L'instillation de l'opinion droite est contemporaine d'une éducation des affects et de la manière dont l'individu perçoit ses propres affects, en s'efforçant chaque fois de les rationaliser et d'éprouver leur conformité avec la norme qui prévaut dans la communauté. La définition du θυμός comme « auxiliaire » de la raison signifie cela : il règle certains affects par des dispositions affectives éduquées, façonnées par la loi. C'est par l'attachement profond aux valeurs véhiculées par la raison que la honte, le sens de l'honneur et la colère peuvent devenir de véritables

⁹² *Ibid.*, 425a8-b6. (trad. G. Leroux modifiée).

instruments pour faire la guerre aux désirs débridés.

Courage et modération sont deux vertus populaires complémentaires et antithétiques : similaires quant à leur objet et leur fonction, leur modalité d'action les fait apparaître exclusives l'une de l'autre. Le rôle et la fonction du θυμός dans chacune de ces vertus permet d'expliquer ce phénomène. L'auxiliaire courageux a tendance à faire de son courage le paradigme de la vertu, risquant ainsi de briser par sa violence la paix que doit sceller la modération dans la cité. La vertu de modération, qui implique un adoucissement du θυμός relativement à la fonction désirante elle-même, doit tempérer ce courage qui menace l'unité du « moi » et celle de la cité. Ces deux vertus sont les piliers de l'éthique et de la politique platonicienne des derniers dialogues. Elles constituent deux tendances de caractère contradictoires et qu'il faut cependant s'efforcer de produire dans tous les individus. La *République* détaille très peu la manière dont les non-philosophes exercent leur vertu. Les vertus changent de sens chez les auxiliaires et les artisans, selon que le θυμός prévaut ou non dans l'âme individuelle. Dans le cas des auxiliaires, le courage apparaît comme une forme de modération agressive, et la réciproque est vraie : dans le cas des artisans, on peut considérer que leur sens de la pudeur et de la réserve est une forme de courage adouci.

La *République* s'en tient à la description des vertus relativement à leur exercice par une certaine classe sociale, sans jamais faire de chacune d'elles des types psychologiques. Les auxiliaires et les artisans sont certes choisis en vertu de leur caractère, mais à aucun moment Platon ne précise exactement quelle structure psychologique ils présentent. C'est la tâche à laquelle s'emploient respectivement le *Politique* et les *Lois*, en étendant à tous les citoyens indépendamment de leur fonction sociale les résultats des analyses sur les dispositions vertueuses du courage et de la modération.

Chapitre IX : La politisation des émotions.

1. Le *Politique* : Le tissu de caractères divergents.

Dans la *République*, les vertus populaires de courage et de modération sont complémentaires et unifiées du point de vue de la cité grâce à la norme rationnelle que dicte et fait appliquer le philosophe-roi. Mais ces vertus sont loin d'être similaires. Seul le véritable gardien, en associant un naturel ardent et un naturel philosophe peut prétendre posséder réellement ces deux vertus, parce qu'il est capable de les lier en un savoir. Du point de vue de la cité en revanche, le courage est une vertu spécifique à la classe des auxiliaires, tandis que la modération s'attache à toutes les classes et doit « tempérer » l'ardeur des auxiliaires. Dans les dernières pages du *Politique*, une même tentative d'unifier les vertus de courage et de modération fait jour, lorsque l'Étranger définit l'ouvrage de l'homme politique qui doit entrelacer ces deux vertus, tout en conservant leur spécificité. Ces deux vertus qu'on continuera d'appeler « populaires » au sens où les citoyens qui les exercent ne possèdent pas de savoir permettant de les relier en une seule disposition vertueuse, doivent trouver un espace commun où elles sont compatibles.

Le *Politique* constitue à première vue un problème de taille : la *République* et le *Politique* poursuivent bien les mêmes objectifs, l'éducation des citoyens et la prévention de la *στάσις*, mais le *Politique* se signale par une absence apparente de référence à la tripartition de l'âme de la *République*, qui constitue pourtant un outil politique fondamental. Cette absence est relative. À défaut du terme *θυμός* lui-même, le *Politique* s'appuie au moins sur sa fonction : l'attachement à des valeurs communes capables de régler la vie affective des citoyens. En ce sens, on montrera que le *Politique* ne constitue pas un abandon de la tripartition, mais s'appuie au contraire sur ses acquis.

L'Étranger propose de conclure sur l'art politique en recourant au paradigme du tissage. Les interprètes ont souligné la spécificité de la perspective du *Politique* par rapport à la *République*¹. On peut en rappeler trois traits.

¹ On se reportera pour cette question à M. Lane, « A new angle on utopia. The political theory of the *Statesman* », in *Reading the Statesman, op. cit.*, p. 276-291, et à D. El Murr, *Contrainte et cohésion, La notion de lien dans les Dialogues de Platon*, Thèse de Doctorat, Université Paris 1, 2005, p. 355-380.

Tout d'abord, la différence la plus frappante est la définition de la politique. Dans la *République*, elle procède d'un savoir et elle en est l'usage sur un matériau qui est une cité en construction. Dans le *Politique*, elle est un *art* qui combine le savoir de l'usage et une technique de production, dont l'objet est l'unité de la cité. Le *Politique* ne dément pas le projet de la *République* : c'est seulement par l'usage d'un savoir que la cité pourra être unifiée correctement, notamment en remettant au politique la tâche de distinguer dans la cité ses différentes fonctions et d'assigner les citoyens aux tâches qui leur reviennent selon leur naturel et selon leur caractère. Mais alors que la *République* s'en tient aux conditions sous lesquelles la cité pourra être juste et unifiée, à savoir l'avènement au pouvoir des gardiens philosophes, le *Politique* apparaît plus pragmatique : l'homme politique doit *produire* l'unité de la cité, à partir d'un matériau déterminé, préexistant. Dans la *République* la généalogie de la cité et sa dégénérescence constituent les points de départ et d'arrivée d'une réalité politique mouvante, la cité est présentée dans le *Politique* comme une fin à produire, un ouvrage à réaliser, en tenant compte de sa réalité temporelle.

Cette différence de perspective entre les deux dialogues rejaillit ainsi sur la conception du matériau utilisé dans la cité. Dans la *République*, Socrate se penche essentiellement sur la formation des gardiens-gouvernants puisque c'est d'eux que dépend l'unité de la cité et son harmonie interne. À la limite, la formation des auxiliaires dont on déduit facilement qu'elle se limite à l'éducation préliminaire par la musique et la gymnastique, n'est abordée que de manière seconde, par l'effet de la discrimination nécessaire au sein des gardiens entre ceux dont le naturel permet la poursuite de la formation dans les sciences, et ceux qui ne le peuvent pas. Quant aux producteurs et artisans, quelques indices seulement permettent de penser qu'ils reçoivent eux aussi une formation minimale qui les rend dociles. Cependant la *République* ne fait pas silence sur une difficulté essentielle concernant l'unité de la cité : comment réussir, à défaut d'une explication rationnelle que les membres de la cité ne peuvent comprendre, à diffuser certaines mœurs ? La *République* souligne la nécessité de recourir à diverses formes de communication du contenu de la loi (l'éloge et le blâme, la distribution de marques d'honneurs, l'usage de la crainte) pour faire que cette sagesse qui préside à l'ordre de la cité fasse l'objet d'une identité d'opinion chez tous les citoyens. Mais les indications demeurent rares. Dans le *Politique* au contraire, l'art politique prend soin de former son matériau à partir de ce qui existe dans la cité : un ensemble d'arts et de techniques d'une part, et l'ensemble de citoyens dont les mœurs et les caractères sont différents, et même divergents. Alors que le gardien dans

la *République* construit la cité afin de faire taire les antagonismes, ou du moins prévenir leur dégénérescence en une véritable dissension politique, l'homme politique prend ces dissensions comme matériau. En prenant le tissage pour modèle, la tâche d'unification de la cité part là où la *République* aboutit : les tensions de caractères auxquelles la cité dans la *République* se heurte nécessairement, notamment entre la classe des gardiens et celle des producteurs-artisans, si elles sont correctement entrelacées, deviennent la force même du tissu produit à la fin du *Politique*, maintenant tous les citoyens liés dans une communauté enserrée et rendue cohérente par la diffusion de deux types de liens : les liens divins (l'identité d'opinion), et les liens humains (les mariages et unions). On doit remarquer ici avec quelle constance ce sont les vertus de modération et de courage qui se trouvent au centre de l'anthropologie politique de Platon depuis le *Phédon*. Non que la justice et la sagesse ont déserté le paysage du *Politique* ; elles sont implicitement à l'œuvre dans la tâche du politique. En effet même si le politique peut gouverner par opinion droite, c'est une forme de sagesse qui est capable de discriminer et de hiérarchiser les arts dans la cité d'une part, et les naturels qu'il faut tisser ensemble d'autre part. De même, la justice est la vertu de cette structure bien liée de la cité.

Le matériau de la cité, ce sont des tendances et des caractères différents. On ne saurait composer un tissu sur la prétendue « sagesse » des citoyens, ni même sur leur sens douteux de la « justice ». En revanche, les vertus populaires de courage et de modération présentent un mécanisme qui permet au politique d'agir sur elles : leur dépendance commune à l'opinion et leur enracinement dans les affects.

Un mot enfin sur une différence essentielle entre la *République* et le *Politique* : la place de la psychologie. Dans la *République*, l'unité de la cité trouve un modèle dans l'âme, et réciproquement l'âme « politisée » par l'éducation préliminaire est le vecteur principal de la justice dans la cité, qui absorbe ainsi des citoyens qui ne sont pas nécessairement vertueux au sens philosophique du terme. La psychologie politique, on l'a vu, constitue une dimension essentielle du savoir du philosophe-roi, tant pour la connaissance de ce qu'est l'âme et ce que sont ses fonctions que pour l'application qu'il en fait dans l'analyse des caractères. On a en outre émis l'hypothèse que c'est grâce à la fonction éminemment « politique » de l'âme, le *θυμός*, que la justice immanente de la cité peut se soumettre au modèle de justice fondé sur le savoir des philosophes-rois. Dans le *Politique*, la psychologie de la *République* est très rapidement évoquée par l'Étranger, qui distingue « la partie éternelle de l'âme » qui a une « parenté avec le divin », et une « partie animale » proprement

humaine². C'est la différence de perspective entre la *République* et le *Politique* qui explique l'usage relativement restreint de la psychologie fonctionnelle : dans la *République*, il est nécessaire d'étudier les fonctions de l'âme dans la mesure où c'est la correspondance entre l'âme et ses fonctions et l'organisation de la cité qui valide la définition de la justice. Dans le *Politique*, parce que l'homme politique ne fait pas usage de l'instrument éducatif que représente l'analogie de l'âme et de la cité, la tripartition n'est pas théorisée en tant que telle. Il n'en est pas moins vrai que l'homme politique fait usage des principaux acquis de cette théorie dans son ouvrage d'unification de la cité. Quant au θυμός en particulier, on peut affirmer que ses principaux traits subsistent dans le *Politique* : le θυμός est à l'horizon de la description des « caractères opposés », c'est cette tendance de l'âme que l'homme politique préconise d'éduquer ; la fonction de valorisation est par ailleurs présente dans l'adhésion de tous les citoyens à des valeurs communes ; et enfin les affections comme la colère, la peur, ou les sentiments comme le sens de l'honneur (τιμή) ou la réserve (αιδώς) jouent un rôle certes discret mais réel dans la cohésion de la communauté politique.

L'enjeu du politique, c'est de rendre les caractères compatibles en un sens précis. Dans la *République*, il s'agit au livre III de découvrir un naturel qui conjoigne deux tendances apparemment contradictoires, le naturel ardent et le naturel philosophe, pour remplir la fonction du gardien. Dans le *Politique*, la recherche de ce naturel harmonieux (et rare) n'est pas abandonnée : dans la cité où « il faut un seul chef (οὗ μὲν ἂν ἐνὸς ἄρχοντος χρεία συμβαίνει), il faut choisir pour diriger l'homme qui possède ce double caractère [modéré et courageux] (τὸν ταῦτα ἀμφοτέρα ἔχοντα αἰρούμενον ἐπιστάτην) »³. Mais ce n'est pas seulement des caractères des dirigeants dont il est question. Il faut en outre que la communauté entière présente cette ambivalence de caractère, modéré et courageux. Aussi l'Étranger part-il d'un constat anthropologique : celui des antagonismes de caractères dans les cités dont il établit une typologie (306a-308c). Il décrit ensuite en trois étapes la fabrication du tissu : la sélection des naturels potentiellement compatibles (308c-309a), l'entrecroisement des caractères courageux et modérés par un lien divin (309b-

² *Politique*, 309c1-3 : « Dans un premier temps, il assemble la partie éternelle de leur âme (τὸ ἀειγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος) avec un lien divin (θείῳ συναρμοσασμένη δεσμῶ), en vertu de sa parenté avec le divin (κατὰ τὸ συγγενές), puis, s'étant occupé de cette partie divine, il assemble cette fois la partie animale avec cette fois des liens humains (τὸ ζῳογενὲς αὐτῶν αὐθις ἀνθρωπίνοις) ».

³ *Ibid.*, 311a4-5.

310a), puis par des liens humains (310a-e). L'Étranger conclut le dialogue en proposant une dernière définition de l'ouvrage du politique en rappelant combien il est nécessaire que les deux caractères, modérés et courageux, soient rendus compatibles dans la cité d'une part, et conjoints dans l'exercice du pouvoir d'autre part, pour que la cité soit dite vraiment une, juste, et heureuse.

1.1. Les dispositions au courage et à la modération.

L'Étranger commence par rattacher la tâche du politique à un problème éthique : celui de l'unité de la vertu.

« Qu'une partie de la vertu soit d'une certaine façon contraire à une autre sorte de la vertu (τὸ γὰρ ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἶδει διάφορον εἶναι τινα τρόπον), voici ce qui constitue un beau sujet de dispute à ceux qui aiment les discussions où l'on se contredit, si l'on prend en considération les opinions du grand nombre (πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας) ».⁴

L'Étranger fait du problème de l'unité des vertus un *topos* éristique qui charme l'opinion de la foule, alors que ce problème ne cesse de se poser dans les dialogues⁵. La présentation de ce problème est en ce sens inhabituelle. En réalité, cette affirmation de l'Étranger se comprend fort bien si l'on prend soin de distinguer ce qui relève de la thèse socratique sur l'unité des vertus d'une part, et de l'opinion commune d'autre part qui considère que l'on peut posséder une vertu sans posséder toutes les autres, par exemple en étant courageux et profondément injuste⁶.

Platon entend ici reposer les termes du problème de l'unité de la vertu d'un point de vue politique. On entend communément le courage et la modération comme des « parties » ou « portions » de vertu, renvoyant davantage au problème de la séparabilité et de la réciprocité des vertus⁷. Ce n'est cependant pas l'identité et la différence de chacune des vertus d'un point de vue éthique que l'Étranger a en vue mais celui de leur compatibilité dans la cité, surtout lorsque ces « vertus » sont plutôt des dispositions vertueuses que des vertus à proprement parler. Au vocabulaire méréologique se substitue en effet le vocabulaire politique de la discorde et de la dissension, de l'amitié et de la concorde :

⁴ *Ibid.*, 306a8-10.

⁵ Pour une présentation de ce problème, voir T.H. Irwin, *Plato's Ethics*, *op. cit.*, p. 339-341.

⁶ Comme on l'a vu dans le *Protagoras*, 329e et 349d.

⁷ Le vocabulaire employé évoque par ailleurs fortement les deux images que Socrate employait devant Protagoras pour rendre compte de cette unité : les vertus sont des parties de la vertu à la manière de morceaux d'un lingot d'or, ou à la manière de parties du visage. *Supra*, chap. II, p. 104 *sq.*

« L'ÉTRANGER : - Eh bien, à leur sujet, osons donc tenir un propos surprenant. SOCRATE LE JEUNE : - Lequel ? - C'est qu'elles sont d'une certaine façon des ennemies féroces l'une de l'autre, et qu'elles s'opposent en factions adverses dans plusieurs des êtres en qui elles se trouvent (κατὰ δὴ τινὰ τρόπον εὖ μάλα πρὸς ἀλλήλας ἔχθραν καὶ στάσιν ἐναντίαν ἔχοντε ἐν πολλοῖς τῶν ὄντων). - Que veux-tu dire ? - Ce n'est pas du tout ce qu'on dit habituellement. On affirme plutôt que toutes les parties de la vertu sont amies les unes des autres, je suppose (πάντα γὰρ οὖν δὴ ἀλλήλοισι τὰ γε τῆς ἀρετῆς μὀρια λέγεται πού φίλια). - Oui. - Examinons donc, en y prêtant toute notre attention, si c'est aussi simple que cela ou si plutôt il n'en est pas une qui soit en différend avec celles qui lui sont apparentées (ἢ παντὸς μᾶλλον αὐτῶν ἔχει διαφορὰν τοῖς συγγενέσιν ἔς τι). »⁸

Sur quoi repose exactement le caractère surprenant de la thèse de l'Étranger ? On peut avancer l'hypothèse que celui qui affirme « habituellement » que les parties de la vertu sont amies les unes des autres, ce n'est pas l'opinion commune, c'est plutôt Socrate dans la *République* à propos de la modération qui produit la *φιλία* entre les classes de la cité et entre les fonctions de l'âme, cette *φιλία* reposant sur la justice qui commande de se soumettre aux gouvernants dans la cité, et à la raison dans l'âme⁹. Mais Socrate ne dit pas que les vertus elles-mêmes sont « amies » ou « ennemies » les unes des autres, ce sont les classes de la cité ou les fonctions de l'âme entre elles. En d'autres termes, l'Étranger confond à dessein deux lexiques : celui de l'opinion sur la précarité de l'unité de la vertu et celui de Socrate sur l'unité politique des classes de la cité. Ce n'est donc pas en vue la définition de telle ou telle vertu¹⁰, ni non plus le problème de leur réciprocité ou de leur identité que l'Étranger propose ce « discours surprenant ». Il s'agit seulement d'interroger leur divergence et leur comptabilité. Ce qui dans la *République* apparaît comme le fruit de la genèse de la cité idéale, en particulier au sein de la classe des gardiens, est dans le *Politique* un horizon difficilement atteignable. Il faut composer avec les opinions du grand nombre, les soi-disant vertus des modérés et des courageux, et les rendre aussi compatibles que possible.

Pour ce faire, c'est une typologie des caractères modérés et courageux qu'il faut construire. L'inimitié entre courage et modération est établie à partir de l'énumération de plusieurs propriétés

⁸ *Politique*, 306b6-c4.

⁹ *République*, 431e-433e, et 442c-444c.

¹⁰ En ce sens, T. Mishima (« Courage and moderation in the *Statesman* », in *Reading the Statesman*, *op. cit.*, p. 306-312) a tort de comprendre que l'enjeu de tout ce passage est d'établir une « différence essentielle » entre les vertus de courage et de modération (p. 306), à partir d'une différence « extensive », c'est-à-dire entre les objets ou les personnes qui participent de telle ou telle vertu. T. Mishima déplore ainsi que Platon renonce à traiter de l'aspect « moral » des vertus, et qu'il s'en tient à l'analyse de dispositions caractérogiques (« He blurs the distinction between *non-moral* descriptions of actions and *moral* ones, and thus misses the essences of courage and moderation as *moral* virtues. » p. 309-310).

opposées de ces deux vertus concernant des domaines variés : celui du corps, celui de l'âme (ou de la pensée), et du mouvement de la voix (εἴτε κατὰ σώματα εἴτ' ἐν ψυχαῖς εἴτε κατὰ φωνῆς φορὰν, 306c10-d1), ou encore les représentations picturales ou musicales. Ce qu'on appelle « beau » dans différents domaines renvoie à des opposés qui révèlent le caractère de celui qui prononce l'éloge ou le blâme¹¹. L'Étranger insiste à plusieurs reprises que cette typologie ne se fonde que sur des opinions, à travers l'éloge et le blâme que l'on prononce à l'endroit de diverses choses. Des propriétés communes opposées sont donc énumérées : le calme contre la vivacité, la douceur contre la vigueur, etc. que l'on peut distribuer dans ce tableau :

Vertu	Modération		Courage	
	Mesure	Excès	Excès	Mesure
	Modéré (σωφρονικά, 307a7), Mesuré (κοσμιότης, 307b2 ; οἱ κόσμιοι, 307e5)	Lâche et indolent (δειλά, 307c5 ; βλακικά, 307c6)	Démesuré et extravagant (ὕβριστικά καὶ μανικά, 307b10)	Courageux (ἀνδρεία, 306e7 ; ἀνδρείον, 306e9 ; ἀνδρικόν, 306e10)
Propriétés	Calme (ἡρεμία, 307a1)		Plus vif que de propos (ὀξύτερα...τοῦ καιροῦ, 307b9)	Vif (ὀξύτης, 306c10, 306e5 ; ὀξύ, 306e9)
	Doux (ἡσυχαία, 307a7)			Vigoureux (σφοδρότης, 306e5 ; σφοδρόν, 306e10)
	Lent (βραδέα, 307a9, βραδυτής, 307b1)	Plus lent que de propos (βραδύτερα [τοῦ καιροῦ] 307c1)	Plus rapide que de propos (θάττω [τοῦ καιροῦ] 307b10)	Rapide (τάχος, 306c10, 306e4 ; ταχύ, 306e9)
	Mou (μαλακά, 307a9)	Plus mou que de propos (μαλακώτερα [τοῦ καιροῦ], 307c1)	Plus rude que de propos (σκληρότερα [τοῦ καιροῦ], 307b10) ¹²	Dur, rigide (σκληρός, 307c4, στερεόν, 309b5)
	Uni (λεῖα, 307a10) et Grave (βαρέα, 307a9)	Plus grave que de propos (βαρύτερα [τοῦ καιροῦ], 307c1)		

Ce tableau montre certaines ressemblances avec la typologie des caractères du livre III de la *République* où les tendances « ardente » et « philosophe » finissaient par devenir contradictoire lorsqu'on tendait ou

¹¹ M. Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », in *Reading the Statesman*, op. cit., 253-273, en particulier p. 263-6.

¹² On trouve l'adjectif σφοδρός répété en 308a6, à propos d'un désir trop vif pour le genre de vie qui s'attache à la guerre (τὴν σφοδρότεραν τοῦ δέοντος ἐπιθυμίαν).

détendait à l'excès la première¹³. La continuité entre la disposition vertueuse et son excès, finissant par être contradictoire avec la vertu opposée, est un trait commun à la *République* et au *Politique*¹⁴. Modération et courage se trouvent donc être deux vertus, mais ennemies l'une de l'autre, puisque l'excès de l'une se constitue comme le contraire de l'autre : l'excès de modération apparaît comme de la lâcheté et de l'indolence, et l'excès de courage comme de la démesure et de la folie. Ce qui est en revanche nouveau dans le *Politique*, c'est que cette typologie du caractère diffère en extension de celle de la *République* : il ne s'agit pas de savoir comment il faut tendre ou détendre le θυμός d'un individu particulier, mais simplement de constater le degré de tension entre des tendances opposées qui entrent dans la composition de caractères déjà constitués. Le monde du modéré est ainsi à l'opposé de celui du courageux. Ce ne sont pas les mêmes aspirations ni les mêmes goûts ni les mêmes attitudes qui prévalent chez les uns et les autres, et cette divergence a une conséquence politique évidente : la divergence des valeurs entre les classes et un effet de regroupement nuisible pour la cité¹⁵. Cette typologie est alors appliquée à la constitution des groupes sociaux distincts, qui se composent par affinités :

« L'ÉTRANGER : - Il y a plus : si nous poursuivons notre examen, nous verrons que les individus possédant ces caractères en leurs âmes (τοὺς ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτὰς ἴσχυοντας) sont eux aussi en dissension les uns à l'égard des autres (διαφερομένους ἀλλήλοις). - SOCRATE LE JEUNE : - Où donc ? - Dans toutes les directions que nous venons d'indiquer, et tout naturellement dans beaucoup d'autres. Car, j'imagine, suivant l'affinité qu'ils ont en eux avec l'une ou l'autre de ces manières d'être (κατὰ γὰρ οἶμαι τὴν αὐτῶν ἑκατέροις συγγένειαν), ils font l'éloge des choses qui leur sont apparentées et ils blâment les manières d'être qui en diffèrent en les considérant comme étrangères (τὰ μὲν ἐπαινοῦντες ὡς οἰκεία σφέτερα, τὰ δὲ τῶν διαφορῶν ψέγοντες ὡς ἀλλότρια), et ils en viennent à des haines sans nombre sur une foule de points (πολλὴν εἰς ἔχθραν ἀλλήλοις καὶ πολλῶν περὶ καθίστανται). »¹⁶

Ce qu'on appelle les mœurs sont donc la cible principale de l'activité de l'homme politique, puisque ce sont elles qui sont à la source de l'orientation politique (pacifique ou belliciste) des gouvernants. Ce sont encore

¹³ A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 277-281.

¹⁴ Une fois encore, ce n'est pas de la vertu véritable qu'il traite, mais d'une disposition continue qui est susceptible de varier entre la mesure (καῖρος 307b1, 307b9, 310e2) et l'excès (ἄκαιρος, 307b6, 307e7).

¹⁵ Voir C. Bobonich, « The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman* », in *Reading the Statesman*, op. cit. p. 313-329 pour une interprétation fondée non sur une caractérologie mais sur l'incompatibilité logique de ces deux mondes : « each character state involves certain judgments about what is best and the judgments of the courageous are inconsistent with the judgments of the moderate. » (p. 314). Précisons, à l'encontre de cette interprétation, que cette incompatibilité logique n'est que l'effet d'une incompatibilité caractérologique, et qu'elle repose bien entendu sur une mauvaise perception de ce qui est bon, beau, et juste.

¹⁶ *Politique*, 307d5-c4.

les mœurs qui, par effet de génération successive, se radicalisent toujours plus jusqu'à ce que toute forme de concorde devienne impossible dans la délibération politique. Les modérés finissent par livrer la cité à l'esclavage à la première occasion de guerre, du fait de leur « passion pour la paix », tandis que les courageux suscitent toujours plus d'inimitié à l'extérieur des frontières de la cité, nourrissant comme l'Athénien le réaffirme au premier livre des *Lois*, la guerre intestine.

En conclusion de ces pages 306a-308c qui dressent une nouvelle typologie des caractères, on peut affirmer que Platon reprend à nouveaux frais la typologie du livre III de la *République* à propos de la première éducation en l'appliquant cette fois à l'ensemble de la cité en partant non des fonctions sociales pour déterminer la nature de chacune des tendances psychiques à cultiver, mais au contraire des mœurs constituées pour tenter de créer l'unité fonctionnelle de la cité. Dans la cité du *Politique*, il y a donc naturellement des caractères divergents, c'est-à-dire une tension naturelle entre des systèmes de valeurs opposés. La *στάσις* borde toujours les frontières de la cité, attendant qu'un infime excès dans l'un ou l'autre camp ne lui permette d'entrer dans ses murs. En reprenant cette typologie des caractères pour l'appliquer au champ politique, Platon pose ainsi le problème de la prévention de la *στάσις* en termes de « gestion » du différend constitutif de toute cité¹⁷.

1.2. Les trois étapes de la fabrication du tissu.

Comment administre-t-on la tension constitutive de la cité ? Platon introduit dans le *Politique* une solution politique déjà présente dans la *République*, mais qui n'est appliquée qu'aux gardiens et aux auxiliaires : la formation du *θυμός* individuel, en le tendant ou en le détendant au contraire, en éduquant les affects et en le poussant à valoriser une opinion droite. Le tissage des citoyens entre eux emprunte les mêmes procédés que l'éducation des jeunes gardiens-auxiliaires dans la *République* ; l'Étranger invoque deux types de liens pour « envelopper tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres » (311c4-5) : l'opinion droite diffusée par l'intermédiaire de l'éloge du blâme, et la régulation des unions. Le politique s'adresse directement aux valeurs auxquelles les individus sont attachés puisque ce sont des croyances en des valeurs qui font que chacun se sent appartenir par affinité à la communauté. On peut émettre l'hypothèse

¹⁷ C'est l'orientation de lecture de M. Lane « A new angle on utopia », *loc. cit.* : « No segregation, but adjudication of continued rivalry is the task of the political art. It is in this sense that I distinguish conflict-management from conflict avoidance » (p. 282).

que de même que la *République* éduquait le θυμός individuel, le *Politique* s'adresse au θυμός des citoyens pour créer une communauté de valeurs.

Bien entendu, on objectera à cette hypothèse qui compare la psycho-politique de la *République* au tissage du *Politique* qu'il n'est pas fait mention du θυμός dans ce dernier dialogue. Cette objection purement textuelle n'est pas déterminante : à défaut du terme « θυμός », on trouve dans les pages 306 à 311 du *Politique* toutes les fonctions du θυμός de la *République* : les citoyens sont définis par une tendance de caractère éduicable, ils se définissent aussi par un ensemble de valeurs qui définit leur mode de vie, attachement à des valeurs qu'ils manifestent d'ailleurs par un certain sens de l'honneur agressif pour les courageux, et par une forme de réserve pour les modérés. Par ailleurs, l'Étranger renvoie sur le mode épictétique à la différence entre les fonctions rationnelle et désirante lorsqu'il oppose « la partie éternelle » et « la partie animale » de l'âme de ceux que le politique entrecroise. Cela montre seulement que la théorie de la tripartition de l'âme n'est nullement tenue d'être exposée à la manière d'un dogme, mais qu'elle est susceptible d'être appliquée sans qu'il soit besoin d'éprouver sa validité pratique, ce qui a déjà été fait dans la *République*. On objectera justement que ce n'est pas à une âme tripartite que le politique s'adresse, mais plutôt à deux tendances de l'âme, dont on ne sait pas si la fonction « bestiale » désigne la fonction désirante seulement ou recouvre aussi le θυμός. Pourquoi le politique se priverait-il d'un levier psychologique subjectif si puissant en omettant de prononcer ce terme ? Là encore, la différence de perspective entre la *République* et le *Politique* explique cette omission volontaire. Dans la *République*, l'individu personnifie son θυμός comme un interlocuteur qui soutient telle ou telle raison pour expliquer sa motivation dans l'action. Dans le *Politique*, il ne s'agit pas de régler la moralité des citoyens individuellement, mais de laisser pour une grande part la norme imposée par le législateur *produire* des caractères suffisamment vertueux pour ne pas menacer l'unité de la cité. En un mot, dans la *République* le recours au θυμός individuel sert à régler un conflit psychique éthique, dans le *Politique*, le θυμός individuel est conçu comme une interface entre moi et la communauté.

À partir de 308c1, l'Étranger part donc de la typologie des caractères précédemment décrite afin de déterminer une limite externe à la mesure susceptible de rendre les courageux et les modérés compatibles. Cette limite externe est fonctionnelle et non pas identitaire : ce sont les éléments appropriés et utiles (τὰ δὲ ἐπιτήδεια καὶ [τὰ] χρηστὰ, 308c4-5) qui sont conservés, et non une classe particulière des modérés ou des

courageux (ἐκ τούτων δὲ καὶ ὁμοίων καὶ ἀνομοίων ὄντων, 308c5-6). Le différentiel entre les caractères doit être tranché par une mesure qui enterre le « différend » et qui produit « une réalité dont la puissance et l'idée sont uniques (μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ιδέαν) » (308c6-7). Cette opération, l'équivalent du cardage dans le tissage, correspond à la purification des mauvais éléments de la cité. À ce moment du texte, la typologie des caractères change brutalement de sens. En effet, l'Étranger ne cite pas les excès spécifiques de la modération et du courage qui se heurtent l'un l'autre, mais des excès résolument incompatibles avec toute forme de vertu : « l'athéisme, la démesure, et l'injustice » (ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν, 309a1), preuve que la classification des naturels obéit à un critère fonctionnel. L'ὑβρις, tantôt défini comme l'excès du courage, et qui joue ici le rôle d'interface entre la typologie des caractères et la classification des naturels compatibles, s'entend ici en un sens plus large, celui de la témérité de l'athée par exemple au livre X des *Lois* qui tient tête au législateur¹⁸.

L'opération de cardage consiste à « soumettre à l'épreuve du jeu » tous les naturels susceptibles de composer la cité afin de procéder à une double discrimination : la première consiste à purifier la cité de ses éléments mauvais, et la seconde à différencier parmi les naturels compatibles ceux qui sont plutôt courageux et ceux qui sont plutôt portés à la modération. De la typologie des caractères, on est alors passé à une classification qui ne conserve que deux tendances compatibles avec l'ouvrage du politique : « le caractère rigide » de celui qui est porté vers le courage (τὸ στερεὸν ἦθος, 309b4), et la mollesse et la souplesse du caractère qui tend à la modération (πιονί τε καὶ μαλακῶ, 309b5). L'un sera la chaîne, l'autre la trame du tissu politique.

L'entrecroisement des caractères divergents s'opère grâce à deux types de liens. Il y aura deux points de contact entre les modérés et les courageux : l'un est doxique, l'autre affectif et concerne les générations. Loin d'être exclusifs l'un de l'autre, les deux types de liens sont complémentaires, le premier facilitant la création de l'autre, et le dernier servant à pérenniser l'efficacité du premier. Sans doute ne sont-ils que deux manières de percevoir un même lien¹⁹, l'un renvoyant au principe d'organisation de la cité qui est l'identité

¹⁸ *Lois*, 885b2. Mais la mention de l'ὑβρις dans les deux cas explique aussi la place hiérarchiquement inférieure de la vertu de courage relativement à la modération.

¹⁹ La notion de lien n'est pas étrangère à la notion d'intermédiaire : l'intermédiaire constitue l'interface où une chose ou un élément se modifie pour devenir autre ; de même le lien met en contact deux réalités hétérogènes et les met en relation en produisant une troisième réalité, distincte de ce qui est lié. Cependant, le lien suppose une différenciation plus nette entre les deux éléments qu'il attache, alors que l'intermédiaire constitue une réalité qui empiète sur ce qu'il met en relation.

d'opinion, et l'autre renvoyant à la solidité de l'ouvrage dans le temps. Dans les *Lois*, une cité déjà unifiée par des coutumes ancestrales est difficile à régler par la loi, mais présente l'avantage de la solidité, tandis qu'une cité dont on parvient à mettre d'accord les membres peut ne pas résister à l'épreuve du temps²⁰.

Le lien divin, qui « assemble la partie éternelle de leurs âmes (...) en vertu de sa parenté avec le divin »²¹ (309c1) est décrit comme suit :

« Toutes les fois que, à propos des choses qui sont belles, justes et bonnes et de leurs contraires (τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων), vient à s'établir dans les âmes (ἐν [ταῖς] ψυχαῖς ἐγγίγνηται) une opinion réellement vraie s'accompagnant de fermeté (τὴν ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως), je déclare que c'est une opinion divine qui s'établit en un être démonique (θείαν φημι ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει). »²²

Ce qui relie les citoyens aux caractères divergents, c'est d'abord l'identité de leurs opinions (homodoxie) sur ce que précédemment ils jugeaient de manière contradictoire. L'opinion en question a deux propriétés : elle est « réellement vraie », et elle est surtout « accompagnée de fermeté ». La première propriété, la « vérité » de l'opinion, est extrinsèque au jugement produit par l'individu : l'opinion inculquée est vraie dans la mesure où c'est un savoir qui préside à sa naissance, grâce à l'éducation préliminaire d'une part, et à la diffusion continue des normes d'autre part. L'opinion elle-même et par elle-même est incapable de vérité, elle emprunte au contraire à une rationalité extérieure cette propriété. Cela n'empêche pas que l'opinion droite puisse reposer sur un raisonnement, d'autant que le destinataire de cette opinion semble bien être la fonction rationnelle de l'âme, d'après sa « parenté avec le divin ». Mais ce n'est pas la constitution d'un savoir rationnel que vise le politique, c'est-à-dire la capacité chez chaque individu à justifier et à rendre raison de son opinion : un jugement conforme à la norme rationnelle suffit. On ne peut donc pas affirmer, comme C. Bobonich, que le politique s'en remet à une rationalité minimale chez chaque individu, c'est-à-dire à la capacité de chacun à justifier chacune de leurs croyances. L'argument qui consiste à dire que « si le lien divin de l'opinion vraie est apparentée à la partie rationnelle [de l'âme], ces opinions doivent être étayées par des raisons, et non pas seulement par des émotions et habitudes que l'on a

²⁰ *Lois*, IV, 708c-d.

²¹ Je suis ici la suggestion de traduction de D. El Murr, *Contrainte et cohésion*, op. cit., p. 365-6 en rendant le pluriel τῆς ψυχῆς αὐτῶν par « leurs âmes », en dépit de l'étrangeté de l'expression en français. Il s'agit effectivement de lier entre elles les âmes des citoyens, et non de lier l'âme individuelle à un principe divin. Cela explique en outre pourquoi le lien « divin » peut être une opinion vraie, et non un savoir.

²² *Politique*, 309c5-8 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

formées »²³ ne prouve en aucun cas que c'est par raisonnement que les membres parviennent à l'homodoxie. Ces « raisons » ne constituent en aucun cas un savoir, qui par définition transformerait chacune des tendances de caractère en vertu inséparable des autres²⁴. La communauté d'opinion permet tout au plus à chacun d'entendre des jugements différents sans pour autant les percevoir comme contradictoires avec ses propres opinions²⁵. On reconnaît d'autre part aisément la provenance de la seconde propriété : la fermeté. Au livre IV de la *République*, le courage des auxiliaires est défini comme un pouvoir de « préservation » de l'opinion droite émanée des gouvernants, et cette faculté de préservation est une des fonctions du θυμός. Dans ce passage du *Politique*, la précision « μετὰ βεβαιώσεως » renvoie à cette puissance non-rationnelle de l'âme à intérioriser une valeur de telle sorte que l'ensemble de ces valeurs constitue une seconde nature. Ce qui est dans la *République* le fait des auxiliaires est ici étendu à l'ensemble des citoyens.

L'homodoxie qui règne dans la classe des gardiens apparaît dans le *Politique* comme la condition même de l'unité de la cité chez tous les citoyens. À défaut du terme, on retrouve donc la fonction du θυμός dans le *Politique*, mais non plus cantonnée à une seule vertu, le courage, mais à tous les jugements de valeurs.

Le lien est « divin » parce que l'opinion qu'il s'agit de diffuser dans l'éducation provient d'un savoir. Mais c'est le lien qui est divin, non pas l'opinion qui en résulte dans l'âme des citoyens. Ces derniers sont « démoniques » par emprunt pourrait-on dire. Les âmes des citoyens sont donc reliées par une opinion qu'ils font leur, mais qui ne leur est pas propre. Pour créer ce lien divin, l'homme politique utilise tout d'abord les ressources de l'éducation préliminaire (309d1-3). La diffusion de l'opinion droite dans les mœurs parachève l'éducation par la musique et la gymnastique, comme en témoigne la similitude du vocabulaire entre le livre III de la *République* et ce passage :

²³ C. Bobonich, « The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman* », *loc. cit.* (« and if the divine bond of true opinion is akin to the rational part, these true opinions should be supported by reasons and not just trained emotions and habits », p. 323, je traduis).

²⁴ Je ne crois donc pas non plus que le *Politique* se démarque de la *République* sur la place de l'argumentation pour faire accepter la validité d'une norme. C. Bobonich considère, à tort selon moi, que Platon souscrit à une conception cognitiviste des émotions et des habitudes (*ibid.*, p. 321-2) qui permet leur modification par simple argumentation. C'est oublier les leçons du *Phédon*, où le savoir est la seule chose qui puisse « purifier » non pas les affections elles-mêmes, mais les juger à leur juste valeur, et ne pas les faire intervenir dans le jugement de ce qui est bon, beau ou juste. Dans le *Politique*, c'est encore des vertus populaires qu'il s'agit d'entrelacer.

²⁵ M. Lane, « A new angle on utopia », *loc. cit.*, p. 282-3.

« Mais quoi ? Est-ce qu'une âme courageuse (ἀνδρεία ψυχή) ne s'apaise (οὐχ ἡμεροῦται) pas lorsqu'elle met la main sur cette sorte de vérité (λαμβάνομένη τῆς τοιαύτης ἀληθείας), et n'est-ce pas surtout dans cet état qu'elle souhaitera s'associer à ce qui est juste (ἄρ' καὶ τῶν δικαίων μάλιστα οὕτω κοινωνεῖν ἂν ἐθέλησειεν), tandis que lorsqu'elle n'y parvient pas elle tombe plutôt dans un naturel s'apparentant à celui d'une bête sauvage (μὴ μεταλαβοῦσα δὲ ἀποκλινεῖ μᾶλλον πρὸς θηριώδη τινὰ φύσιν) ? »²⁶

À la musique qui tend ou détend le θυμός de l'individu, se substitue apparemment un modèle cognitif fort, où ce sont cette fois des « raisons » qui sont capables de tempérer le naturel courageux et d'avoir des effets directs sur les tendances de caractère (ἡμεροῦται / ἀποκλινεῖ πρὸς θηριώδη φύσιν). C'est apparemment le contact avec la vérité (λαμβάνομένη τῆς τοιαύτης ἀληθείας) qui détermine le désir (ἐθέλησειεν) de s'associer à la justice. On doit pourtant se méfier de cette interprétation cognitiviste et trop intellectualiste des effets de l'opinion sur les caractères²⁷. Outre le fait noté plus haut que l'homme politique ne vise pas à faire naître en ses citoyens un « savoir », il n'est pas sûr non plus que l'apaisement du courageux provienne *du haut*, c'est-à-dire des effets de sa propre raison sur sa structure psychique. On comprendrait mal sinon la violence du contraste entre le courageux plus tempéré et le naturel sauvage, sans qu'aucun intermédiaire ne relie ces deux états. Il me semble beaucoup plus vraisemblable de penser que la volonté de s'associer à ce qui est juste provient d'un ensemble d'affections déjà exercées, déjà canalisées, favorisant ainsi la reconnaissance d'une valeur qui était à l'œuvre dès l'éducation préliminaire. Là encore, plutôt que de prêter à des citoyens qui ne sont pas philosophes une capacité à purifier d'après la simple considération d'un jugement droit l'ensemble de leur caractère, ce qui ne paraît pas plausible, il faut plutôt comprendre que l'apaisement du caractère trop courageux vient *du bas*. L'homodoxie est une fin en elle-même, elle n'est pas un moyen politique. Ainsi, on peut reconnaître encore une fois la fonction du θυμός à l'œuvre dans cette description : en tant qu'il préserve une opinion droite à propos des valeurs, il devient naturellement un « allié » de la raison, et produit des tendances qui sont rationnelles, même si la rationalité est extrinsèque à son activité.

Les effets de l'opinion droite sur les caractères modérés ne sont pas du même ordre que les précédents sur la

²⁶ *Politique*, 309d10-e3 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau légèrement modifiée).

²⁷ À ce propos, A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, *op. cit.*, p. 281, note que l'Étranger semble vouloir faire naître les effets de la musique « sans musique ». Je pense malgré tout que le modèle « musical » de la vertu n'est pas en concurrence avec un modèle apparemment plus intellectualiste, mais il lui est intégré et soumis. Que l'opinion soit présentée comme plus puissante que l'éducation musicale sur les affections me semble relever d'une stratégie rhétorique de persuasion qui consacre encore davantage le statut « sacré » de la loi et des mœurs.

tendance courageuse :

« Mais que dire du naturel ordonné (τὸ τῆς κοσμίας φύσεως) ? Quand il participe à des opinions de cette sorte (τούτων μὲν μεταλαβὸν τῶν δοξῶν) ne devient-il pas réellement modéré et réfléchi (ὄντως σῶφρον καὶ φρόνιμον) en tant que citoyen (ὥς γε ἐν πολιτείᾳ), tandis que, s'il est dépourvu de ce genre d'opinions, il s'attire à bon droit une humiliante réputation de naïveté (εὐηθείας...φήμην) ? »²⁸

Cette fois, c'est bien une opération cognitive qui transforme en vertu ce qui était une simple tendance (de κοσμία φύσις on passe à σῶφρον et φρόνιμον). La dissymétrie avec les courageux est frappante : alors que l'Étranger se contente de dire que le naturel courageux devient compatible avec la justice du fait de son adoucissement, il fait du caractère modéré instruit par l'opinion droite un « sage » potentiel en l'appelant « réfléchi » ou « prudent ». L'Étranger décrit-il ici ce que le livre III de la *République* ne faisait que sous-entendre : la douceur du naturel philosophe conduit à une véritable vertu, tandis que se satisfaire d'une éducation du θυμός mène à une disposition moins vertueuse ? Il ne faut pas aller si loin : les modérés de la cité du *Politique* ne sont pas les gardiens de la *République*. La précision « ὥς γε ἐν πολιτείᾳ », « en tant que citoyen » est fondamentale : l'homme politique a toujours affaire à des vertus d'opinion droite, une forme plus élaborée de vertu populaire, mais elles ne sont « réellement » (ὄντως) des vertus que du point de vue de leur fonction dans la cité. La tempérance et la prudence des modérés n'est pas celle du philosophe, mais du citoyen pondéré. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas ici un effet du θυμός des modérés qu'ils deviennent vertueux pour leur cité. Le modéré n'est pas « raffermi », il convertit une douceur nuisible à la cité en une sagacité essentielle. En cela, l'Étranger explique ce qui transparaît dans tous les dialogues de Platon : l'infériorité dans l'ordre des vertus du courage par rapport à la modération. Cette dernière est une vertu plus intellectuelle, davantage portée à la connaissance et au dialogue, et attachée à la paix. Elle requiert des qualités tactiques, une faculté de calcul plus élaborée, éventuellement la ruse (sans quoi elle est « naïve »). En ne nommant que l'εὐηθεία comme excès potentiel de la modération dans ce passage, c'est-à-dire une ingénuité incompatible avec la gestion des affaires de la cité, l'Étranger semble bien donner sa préférence à cette vertu.

Le lien divin qui est la création de l'homodoxie a donc pour but de rendre compatible des caractères divergents en faisant se croiser leurs valeurs respectives. Il repose sur un entraînement préliminaire des

²⁸ *Politique*, 309e5-8.

affections et de la sensibilité de chacun, et sur la consécration par tous les citoyens de valeurs communes. Les caractères demeurent pourtant bien distincts. Si il n'est que suggéré, le θυμός semble bien avoir un rôle essentiel dans la création de cette homodoxie : en tant que tendance fondamentale des courageux, il est tempéré par l'éducation préliminaire et l'opinion droite ; en tant qu'affection, il apparaît comme l'excès toujours possible des courageux versant dans la colère et la violence ; en tant que fonction de l'âme, il est essentiel aussi bien aux courageux qu'aux modérés, pour estimer les valeurs communes de la cité et agir pour elles.

Les liens humains opèrent au plus près du lien divin, puisqu'ils en sont en partie la condition de l'homodoxie dans le temps, et sont en même temps les effets de cette communauté d'opinion.

Les liens humains sont les unions et la procréation. Il est en effet doublement nécessaire d'unir des tendances divergentes : dans un premier temps il faut briser l'effet naturel de regroupement de naturels similaires évoqué plus haut, source de dissension interne ; dans un second temps, par l'effet des générations successives, il faut cantonner les naturels nés d'unions mixtes dans une mesure compatible avec celle de la cité, et pourquoi pas de favoriser l'avènement de naturels mixtes, propices à la fonction de gouvernants.

En premier lieu, l'Étranger rappelle la typologie des caractères décrite plus haut en évoquant la tendance naturelle de chacun à se porter vers son semblable. Le modéré s'accordera mieux avec celui qui est excessivement modéré qu'avec un naturel porté sur le courage, et réciproquement. Il en résulte une dissociation naturelle de « groupes » sociaux par affinités, comme le rappelle l'Étranger à propos de ce qui passe habituellement dans les unions maritales :

« L'ÉTRANGER : - En définitive, ils n'agissent pas en fonction de la seule droite raison (οὐδ' ἐξ ἐνὸς ὀρθοῦ λόγου), et ils poursuivent la commodité immédiate, en donnant leur affection à ceux qui leur ressemblent (καὶ τῷ τοὺς μὲν προσομοίους αὐτοῖς ἀσπάζεσθαι) et en manifestant de l'aversion pour ceux qui ne leur ressemblent pas (τοὺς δ' ἀνομοίους μὴ στέργειν), en se laissant guider surtout par l'antipathie (λείστον τῇ δυσχερείᾳ μέρος ἀπονέμοντες). SOCRATE LE JEUNE : - Comment ? - Ceux qui sont modérés recherchent, je suppose, le caractère qui est le leur (Οἱ μὲν που κόσμιοι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἦθος ζητοῦσι), et prennent, autant que faire se peut, leurs femmes dans ce milieu, et quand inversement ce sont eux qui marient leurs filles, ils les conduisent à des maris de ce même milieu. Et c'est du reste ainsi que font ceux qui au groupe des gens fougueux, voulant retrouver leur propre naturel, alors que les deux groupes devraient faire le contraire. »²⁹

²⁹ *Ibid.*, 310c4-d4. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

Ce que l'on peut remarquer immédiatement, c'est que l'effet de communauté entre les caractères a une incidence directe sur des dispositions affectives. C'est par affinité ou « antipathie » (δυσχερεία) que les citoyens procèdent à des unions, et non par intérêt pour la cité. Cette remarque a son importance, dans la mesure où ces comportements affectifs peuvent menacer directement l'équilibre de la cité, en résistant violemment à des lois trop directives. En témoigne un passage des *Lois* où l'Athénien met ses interlocuteurs en garde sur la législation sur les mariages, qui suscitent la colère (θυμός) des communautés liées par l'affinité de leur caractère :

« Il arrive d'ordinaire que chaque nature se porte vers ce qui lui ressemble le plus (πᾶς ἀεὶ κατὰ φύσιν πρὸς τὸν ὁμοίωτατον αὐτῷ), d'où naît pour la cité dans son ensemble un déséquilibre (ἀνώμαλος) tant des fortunes que des façons de vivre (χρήμασιν τε καὶ τρόπων ἤθεσιν). En conséquence de quoi il se produit dans la plupart de nos cités ce que nous souhaitons ne pas voir arriver dans la nôtre. Il est vrai que prescrire expressément au moyen de la loi de ne pas se marier si on est riche dans une famille riche, ni non plus, si l'on a une influence puissante, dans une famille qui ait aussi de la puissance, ou d'obliger ceux qui ont des caractères plus vifs à chercher une alliance matrimoniale auprès de ceux qui ont des caractères plus lents, ou au contraire ceux qui ont des caractères plus lents auprès de ceux qui ont des caractères plus vifs (θάττους δὲ ἤθεσι πρὸς βραδυτέρους καὶ βραδυτέρους πρὸς θάττους), outre que ce serait une chose ridicule, susciterait de la colère chez la plupart des gens (πρὸς τῷ γελοῖα εἶναι θυμὸν ἂν ἐγείραι πολλοῖς). »³⁰

Le foyer (οἶκος) ne doit pas être un espace retranché de la vie publique et politique, mais doit au contraire être étroitement surveillé par le législateur. Au « souci du groupe » il faut substituer « l'intérêt de la cité ». C'est bien là une « opinion » qu'il faut inculquer, et le moyen pour y parvenir ne consiste pas en une argumentation mais en une incursion du politique dans le domaine privé de l'οἶκος. Peu de précisions sont données par l'Étranger sur les moyens de persuader les citoyens, sinon en louant les unions mixtes et en blâmant les autres. C'est donc en travaillant au corps les affections naturelles des individus, provenant de la « partie animale » de leur âme, que l'on peut tenter de les affaiblir. Cette « partie animale » peut signifier deux choses : ou bien elle ne renvoie qu'à la fonction désirante de l'âme, au sens où c'est elle qui abrite les désirs sexuels, ou bien, et c'est le plus probable en fonction du passage des *Lois* cité ci-dessus, elle désigne les deux fonctions, désirante et intermédiaire. L'homme politique doit justement faire du θυμός de l'individu un allié de l'opinion droite (en l'occurrence la priorité de l'intérêt de la cité sur le désir individuel) afin de faire accepter plus facilement les unions mixtes. En d'autres termes, et on y reviendra à

³⁰*Lois*, 773b6-c8.

propos des *Lois*, il faut manipuler les émotions de telle sorte qu'elles soutiennent l'opinion politique consacrée, faire travailler des dispositions affectives contre d'autres. Une fois encore on retrouve l'importance du θυμός dans la possibilité de créer ces liens humains dans le tissu social : c'est par attachement à l'honneur (τιμή), par crainte du blâme et désir d'estime de la communauté, et certainement pas par une modification des désirs profonds des citoyens, que le législateur parviendra à faire accepter ces unions.

En conclusion de ces pages du *Politique*, on peut voir à quel point la mention apparemment univoque d'une bipartition de l'âme (« partie divine et partie animale ») doit être replacé dans une stratégie rhétorique politique visant directement le sens de l'honneur et de la réserve des citoyens, c'est-à-dire leur θυμός. Le θυμός est dans le *Politique* convoqué comme un intermédiaire entre l'opinion et l'affect, l'un condition de et conditionné par l'autre. Le *Politique* expose la solidarité du domaine des affections et celui de l'opinion, tout en les distinguant nettement. Le lien divin et le lien humain ne se superposent pas, ils sont solidaires l'un de l'autre et ont vocation à n'en faire qu'un seul chez le citoyen qui demeure toujours à un niveau de vertu « populaire » : l'implication de l'âme du citoyen dans un système de valeurs dans lequel il est éduqué, et qu'il diffusera naturellement, tant dans les opinions qu'il profère qu'à travers son comportement.

2. La manipulation des émotions morales dans les *Lois*.

Dans la *République*, l'analogie de l'âme et de la cité rend la relation entre vertu individuelle et vertu politique complexe, et c'est le θυμός qui permet, comme on l'a vu, une médiatisation entre la vertu individuelle au vrai sens du terme et la vertu en son sens politique. Dans le *Politique*, le succès de l'entreprise de l'homme politique repose sur sa capacité à faire coïncider dans le caractère opinion droite et affectivité. L'articulation entre la théorie du caractère psychologique individuel de la *République* et l'application de cette théorie au domaine de la communauté politique dans le *Politique*, trouve son point d'aboutissement dans les *Lois*. Dans ce dernier dialogue de Platon, la tâche législative poursuit la même fin que celle de la *République* ou du *Politique* : faire parvenir les citoyens à une forme de vertu compatible avec la justice, et constitutive de l'unité de la cité. Homopathie et homodoxie apparaissent dans les *Lois* comme

deux moyens complémentaires pour régler toutes les activités de la cité. Le but de l'entreprise législative est de parvenir à façonner par le droit, entendu comme l'ensemble du discours normatif de la cité, le caractère des citoyens, afin d'avoir prise sur l'ensemble de ses activités : les coutumes, les usages, les habitudes. Or l'entreprise des *Lois* est loin de se présenter comme une « rationalisation » de ces sphères d'activités humaines qui se heurterait à une nature humaine récalcitrante. Il s'agit bien plutôt d'inscrire la loi dans les mœurs, l'individu étant lui-même le destinataire et un centre de diffusion de la norme collective. C'est pourquoi l'assimilation de la loi dans la communauté civile doit emprunter un passage plus sinueux que la simple promulgation de l'opinion droite : la formation par la loi de la sensibilité morale individuelle et collective, dont le centre est le *θυμός*, et dont la fonction est de médiatiser la règle d'une part, et les coutumes, les mœurs et les usages d'autre part³¹.

Contrairement au *Politique*, les *Lois* présentent un nombre important d'occurrences de *θυμός* et de *θυμέομαι*³². Un long passage du livre IX au livre X, sur la législation pénale sur les crimes commis sous le coup de la colère, puis sur les coups et blessures provoqués par cette même affection explique en partie le nombre élevé de ces occurrences. Par ailleurs, quoique nombreuses, ces occurrences ne signalent pas de changements dans la pensée platonicienne du *θυμός* ; en revanche, et c'est là une difficulté propre aux *Lois*, l'Athénien rappelle constamment des analyses menées dans les dialogues précédents. Cependant, et c'est une difficulté supplémentaire des *Lois*, le terme apparaît dans toute la variété de ses usages platoniciens, et devient pour le traducteur un véritable défi : il désigne tantôt une affection psychique comme dans le *Timée*, que l'on peut difficilement traduire autrement que par « colère » ou « emportement ». Il apparaît aux côtés du plaisir, de la peine, de l'amour, etc. rappelant la liste génétique des affections dans le *Philèbe* et le rôle du *θυμός* dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*. Mais « *θυμός* » peut aussi, comme dans la *République* désigner la « tendance ardente » de caractère qui définit le courageux ; il peut être traduit généralement par « ardeur ». Enfin, « *θυμός* » apparaît aussi au sens de la fonction de l'âme intermédiaire entre raison et désir, rappelant discrètement les analyses psychologiques de la *République*.

Afin de révéler la cohérence de toutes les occurrences de « *θυμός* » dans les *Lois*, en dépit de leur

³¹ *Lois*, VII, 822d-823a.

³² Voir Annexe 1.1 : Les occurrences de « *θυμός* » dans les dialogues.

différence sémantique et contextuelle, on établira tout d'abord une typologie, en essayant de rapporter ces occurrences au contexte de l'anthropologie politique que dessine l'Athénien. En second lieu, on pourra montrer de quelle manière le législateur entend utiliser les ressources du θυμός individuel pour remplir une double tâche : mener les citoyens à une forme de vertu qui associe subtilement le courage et la modération d'une part, et à pérenniser cette harmonisation du caractère par les vertus de l'homodoxie d'autre part, notamment grâce à un certain usage des émotions et des dispositions morales. C'est aux dispositions morales déjà décrites, l'αἰδώς et un certain attachement à l'honneur (φιλοτιμία) que le législateur s'adresse pour faire des lois une seconde nature. Enfin, on examinera un problème propre aux *Lois*, qui concerne la théorisation de l'émotion de « colère », en tant qu'elle est une affection potentiellement juste dans le cadre de la pénologie du livre IX³³.

2.1. Le θυμός dans les *Lois* : un intermédiaire entre l'affection et l'opinion.

2.1.1 *La fin de l'éducation : harmoniser les affections et l'opinion.*

Les *Lois* établissent un code législatif qui règle toutes les activités humaines. Mais ce dialogue n'est pas pour autant une énumération de dispositions légales : il repose sur une anthropologie qui elle-même dépend de considérations psychologiques. Si l'on devait résumer l'entreprise des *Lois*, c'est une définition de l'éducation, condition et fin de la cité vertueuse, que l'on devrait donner :

³³ Je laisse ici de côté une question importante, mais qui dépasse le cadre de cette étude : la persistance du modèle psychopolitique dans les *Lois*. En un sens, T. J. Saunders (« The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws* » *Eranos* 60, 1962, p. 37-55) a tenté de cerner la notion de θυμός dans les *Lois* par le biais de cette problématique, en montrant qu'une partie des occurrences de θυμός relevait d'une rémanence de l'analogie de l'âme et de la cité (p. 39-41). On peut douter cependant du succès de cette approche parce que ce motif psycho-politique ne peut avoir, dans les *Lois* la fonction heuristique qu'il possède dans la *République*. En témoigne par exemple la difficulté à laquelle Saunders fait face, lorsqu'il doit accepter que l'équivalent dans les *Lois* de la classe auxiliaire de la *République* est l'ensemble des citoyens libres (p. 47-49). Dans les *Lois*, même si le motif psychopolitique continue de structurer la pensée politique platonicienne, il le fait moins dans un sens qui favorise une séparation des classes entre les citoyens qu'une répartition plus souple et plus fonctionnelle des charges politiques. D'autre part, s'il y a une interprétation de l'analogie de l'âme et de la cité qui pourrait se vérifier dans les *Lois*, c'est bien dans le sens d'une stratégie rhétorique qui mêle les valeurs politiques aux vertus individuelles. Chaque citoyen possède assurément les trois fonctions de l'âme, et ces trois fonctions servent à l'Athénien à montrer comment on peut en user pour que la loi soit reçue dans le cœur des citoyens. Les trois fonctions psychiques ne trouvent pas d'équivalent dans des classes sociales séparées, mais déterminent plus subtilement différentes fonctions politiques et sociales chez un même citoyen. Selon le degré d'excellence de ces fonctions, on pourra choisir tel ou tel citoyen pour remplir une fonction institutionnalisée. Mais ce n'est pas un principe d'organisation des institutions politiques ; c'est en revanche pourrait-on dire la condition de leur bon fonctionnement.

« L'ATHENIEN : - À vrai dire, je prétends que chez les enfants, les sensations premières (πρώτην αἴσθησιν) à leur âge sont le plaisir et la douleur (ἡδονὴν καὶ λύπην), et que c'est en elles que la vertu et le vice commencent à être présents à l'âme (καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῆ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον), tandis que la réflexion et les opinions vraies qui présentent de la fermeté (φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους), c'est une chance pour quelqu'un d'y parvenir, même lorsqu'il approche la vieillesse. Quoiqu'il en soit, l'homme qui possède ces biens et tout ce qu'ils renferment atteint la perfection. Dès lors, j'entends par éducation l'éclosion initiale de la vertu chez les enfants (τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν). Si le plaisir, l'affection, la douleur et la haine (ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος) apparaissent donc comme il faut dans les âmes (ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται) avant qu'elles puissent en saisir la raison (μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν), et si, lorsqu'elles en ont saisi la raison, elles s'accordent avec la raison (συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ) pour prendre des bonnes habitudes (ὀρθῶς εἰθίσθαι) sous l'action des habitudes qui conviennent (ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν), c'est cet accord qui constitue la vertu dans sa totalité (αὕτη σθ' ἢ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετὴ). Mais la partie de cette vertu qui concerne la formation au bon usage des plaisirs et des douleurs (τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς) et qui fait que, du début jusqu'à la fin (εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους), on prend en haine ce qu'il faut prendre en haine (ὥστε μισεῖν μὲν ἅ χρὴ μισεῖν), et qu'on chérit ce qu'il faut chérir (στεργεῖν δὲ ἅ χρὴ στεργεῖν), cette partie, si, après l'avoir isolée par la raison (τοῦτ' αὐτὸ ἀποτεμῶν τῷ λόγῳ) tu l'appelais « éducation » (καὶ παιδείαν προσαγορεύων), tu aurais raison, à mon avis, de l'appeler ainsi (κατὰ γὰρ τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις). »³⁴

L'éducation au sens large du terme est un accord entre les sensations, les affections qui en dérivent, et les opinions ou réflexions que l'on se fait à propos de leurs objets. Parce que toute sensation (même la première) est tributaire d'un jugement qui la constitue, et parce que le jugement droit est rare dans la mesure où il est souvent troublé par les sensations et affections, il est nécessaire d'éduquer le plaisir et la douleur en leur donnant les objets qui sont conformes à une opinion droite. À défaut de produire de soi-même une opinion droite, c'est la loi qui doit la produire en la faisant naître des sensations et des affections elles-mêmes, en court-circuitant pour ainsi dire le chemin naturel qui mène d'une sensation à une affection de l'âme, et d'une affection à un jugement. Au lieu de voir le jugement se former peu à peu à partir des sensations et affections (παραγίγνομαι), il doit dès l'enfance former le plaisir et la douleur eux-mêmes (ἐγγίγνομαι). Lutter grâce à une opinion droite acquise trop tard contre ce à quoi on prend naturellement plaisir est perdu d'avance. L'accord entre plaisir et opinion droite doit donc préexister au plaisir lui-même, avant même que l'enfant puisse formuler par lui-même une opinion à son sujet. L'éducation inscrit donc une finalité rationnelle à l'origine des désirs et des plaisirs³⁵. L'éducation est achevée lorsque l'enfant

³⁴ *Lois*, II, 653a5-c4. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

³⁵ Voir A. Laks, *Médiation et Coercition, Pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 45-49.

reconnaît le bien-fondé d'une norme qu'il a exercée par habitude. La vertu totale est donc définie comme cette connaissance qu'encadrent deux formes d'habitudes : les unes irréfléchies, les autres soutenues par un raisonnement droit.

À partir de cette définition de la vertu, et du constat selon lequel l'opinion droite est rarement formulée pour elle-même, l'Athénien peut donc donner une seconde définition de l'éducation : la diffusion de normes justes, par l'intermédiaire d'une formation des affections et de la détermination de leurs objets convenables. Cette éducation est certes « préliminaire » au sens où elle constitue la première étape d'un cursus éducatif défini dans la *République*, mais elle doit s'appliquer constamment, à l'enfant comme au vieillard (εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους) : elle est un entraînement perpétuel des désirs et des plaisirs. En ce sens, elle n'est qu'une étape de l'éducation au sens plein du terme, qui vise à faire prendre conscience à l'individu du bien-fondé de ses propres habitudes, et elle n'est à ce titre qu'une « partie » de l'éducation séparable « en raison » (τῷ λόγῳ), et non en pratique.

La matière de l'éducation, ce sont donc les affections, en tant qu'elles sont des intermédiaires entre la sensation de plaisir et de douleur et l'opinion qui la détermine. Le mécanisme de cette éducation permanente des mœurs des citoyens repose sur une diffusion efficace de la loi dans les mœurs. En témoigne le passage bien connu du « mythe de la marionnette » au livre I des *Lois*. L'Athénien compare l'âme humaine à « θαῦμα », c'est-à-dire un vivant produit techniquement et dont les fils intérieurs désignent les différentes tendances de sa nature.

« - Mais un individu qui a en lui deux conseillers à la fois antagonistes et déraisonnables (κεκτημένον ἐν αὐτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε), que nous appelons « plaisir » et « douleur » (ἡδονὴν καὶ λύπην). – C'est bien cela. – Et en plus de ces deux-là, il a des opinions sur ce qui va arriver (δόξας μελλόντων), qui portent le nom commun d'« attente » (ἐλπίς), et le nom particulier de « crainte » (φόβος), s'il s'agit de l'attente d'une douleur, et de « confiance » (θάρρος) s'il s'agit de l'attente du contraire. Et en plus de tout cela, il existe le raisonnement (λογισμὸς) sur ce qui en ces sentiments est meilleur ou pire ; et quand ce raisonnement est devenu le décret commun (δῶγμα πόλεως κοινὸν) de la cité, il porte le nom de « loi ». (νόμος ἐπωνόμασται) »³⁶

L'Athénien énumère donc, outre le plaisir et la peine, des affections que l'on trouve également dans le

³⁶ *Lois*, I, 644c6-d3. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

Timée et dans le *Philèbe* dans des passages déjà cités. Plaisir et douleur sont les émotions fondamentales à partir desquels sont modalisées ensuite toutes les autres affections, par l'intervention de la mémoire ou de l'anticipation. À ces affections, l'Athénien ajoute le raisonnement (λογισμός) dont le propre est de définir un jugement sur l'opinion contenue ou impliquées par ces affections. Ce que l'Athénien appelle « λογισμός » ne désigne pas une faculté mais bien un πάθος, une affection au même titre que les autres. Il s'agit bien d'un raisonnement, mais envisagé ici dans son contenu : il peut donc s'agir d'une connaissance comme d'une opinion, ou encore d'une norme qui peut être extérieure à l'individu : la loi politique.

Ces deux tendances, l'une qui pousse l'homme vers le plaisir et l'autre qui lui permet de réfléchir sur le bien-fondé de son action et de ses affections ne sont cependant pas axiologiquement neutres : elles déterminent l'accession de l'individu à la vertu :

« Ce que nous savons, c'est que ces affections intérieures (ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν) sont en nous comme des tendons ou des ficelles (οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί), nous tirent (τινες ἐνοῦσαι σπῶσιν τε ἡμᾶς), et, comme elles sont opposées, elles nous conduisent à des actions opposées (καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις), le long de la frontière qui sépare la vertu du vice (οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετῆ καὶ κακία κεῖται) ».³⁷

L'Athénien reprend ici le vocabulaire de la tension et de la force utilisé pour décrire les conflits de l'âme dans la *République* : ces tendons ou ficelles sont donc de même nature. L'humain, a-t-on montré, agit par « élans », et ce passage des lois confirme que l'action elle-même est le résultat d'une vectorisation d'un certain nombre de forces, engageant donc la totalité des fonctions psychiques. Quand bien même elle repose sur une image (celle de la marionnette) et une métaphore (les fonctions de l'âme en sont les fils), cette affirmation permet ainsi à l'Athénien de conclure sur un élément capital de son anthropologie : la capacité de la loi politique pour soutenir la raison, voire s'y substituer dans une âme individuelle défaillante. Les frontières tracées par l'analogie de l'âme et de la cité dans la *République* sont donc perméables dans le passage suivant :

« Et cette traction, c'est la commande d'or, la commande sacrée, la raison que l'on qualifie de « loi collective de la cité » (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην), tandis que les autres commandes sont raides et de fer (ἄλλας δὲ σκληρὰς καὶ σιδηρᾶς) : alors que la première est souple (τὴν δὲ μαλακὴν) parce qu'elle est d'or, les autres se montrent sous l'apparence de matériaux divers (τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς εἶδεσιν ὁμοίας). Il faut donc toujours prêter son aide à la plus belle des tractions, celle de la loi (τοῦ νόμου). En effet, parce que le calcul rationnel est beau (ἅτε γὰρ τοῦ

³⁷ *Ibid.*, I, 644e1-4.

λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος), mais doux en ce qu'il n'use pas de contrainte (πράου δὲ καὶ οὐ βιαίου), il a besoin d'aide pour opérer sa traction (δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγὴν), afin d'assurer en nous la prédominance de l'or sur les autres matériaux (ὅπως ἂν ἐν ἡμῖν τὸ χρυσοῦν γένος νικᾷ τὰ ἄλλα γένη). Voilà donc bien comment pourrait arriver à bon port ce mythe sur la vertu qui nous représente comme des marionnettes, et voilà comment, d'une certaine manière, on pourrait apercevoir plus clairement ce que signifie « l'emporter sur soi-même et être vaincu par soi-même » (καὶ τὸ κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἡττω εἶναι), et ce qui s'ensuit pour l'individu comme pour la cité (πόλιν καὶ ἰδιώτην). »³⁸

La distinction entre la force que représente le raisonnement ou la loi et celle des autres affections est double. Aux multiples tractions dont sont responsables les affections de plaisir, de peine, d'espoir et de crainte s'oppose l'univocité de la loi et de la raison. À la pureté métallique du raisonnement s'oppose l'impureté du fer ; la raison est d'or : elle est un matériau trop souple par rapport à la rigidité et à la résistance des affections. La loi apparaît ici comme un intermédiaire en un sens précis : il partage avec la raison l'univocité du jugement (au risque de devenir rigide), mais est capable d'« assister » la traction de la raison en lui procurant une force capable de vaincre la résistance des affections. La souplesse de la raison, sa douceur, ne saurait suffire à dompter les affections : la persuasion ne peut se constituer en *force* que dans la mesure où elle agit directement sur les affections qu'il s'agit de maîtriser. Non que la loi n'opère que par force³⁹ : elle est aussi capable de persuader les citoyens et c'est ce mode d'ailleurs qui est privilégié par l'Athénien, notamment en faisant précéder chaque loi par un prélude. Mais la loi fait de toute entreprise éducative, persuasive ou violemment prescriptive et pénale une force capable de contrecarrer celle des affections. Le « mythe de la vertu » a une heureuse issue, lorsque la loi donne à la raison son assistance et parvient à régler la vie individuelle et collective. Certes le raisonnement ou opinion ainsi inculqué au citoyen ne provient pas de lui-même, mais seulement d'une intériorisation de la norme relativement à la maîtrise de ses affects, mais le résultat produit est presque similaire : lorsque la raison persuade l'âme du bien-fondé d'une action grâce à une connaissance qu'aucune expérience ne peut contredire ni défaire, alors l'individu est vraiment vertueux ; mais lorsque c'est la loi qui parvient à gouverner l'âme individuelle en puisant dans toutes les ressources psychologiques des individus (crainte, respect, honneur), d'un côté il existe toujours un risque de désobéissance (d'où la nécessité d'un versant pénal de la loi), mais d'un autre côté la diffusion de la norme se produit dans la communauté de manière immanente.

³⁸ *Lois*, I, 644e6-645b5.

³⁹ A. Laks, *Médiation et coercition*, *op. cit.*, p. 73-77 a bien montré que l'alternative persuasion – force n'en est en fait pas une lorsque l'on considère les différentes fonctions de la loi (prescriptive ou pénale).

La vertu à laquelle la législation des Magnètes veut faire parvenir ses citoyens n'est pas, encore une fois, la vertu du philosophe ou du sage : elle est une disposition à la vertu, c'est-à-dire une discipline des affections de telle sorte que la prise de conscience de l'opinion droite qui guide l'action ne soit pas entravée. En témoigne la fin de l'image de la marionnette où ce sont les expressions populaires « l'emporter sur soi-même ou être vaincu par soi-même » que l'Athénien convoque pour décrire l'état vertueux du citoyen obéissant, rappelant la définition « populaire » de la modération du *Protagoras* et de la *République*. La loi est donc un outil de transformation des structures psychiques individuelles par l'intermédiaire de la force qu'elle exerce sur les affections, au pire pour contenir l'individu et ses passions dans les limites de ce qui est acceptable dans la cité, au mieux pour permettre l'avènement de la raison en chacun.

2.1.2 *Le statut particulier du θυμός dans l'anthropologie politique des Lois.*

Quel est le rôle du θυμός dans le cadre de ce projet éducatif, qui vise à harmoniser les affections ressenties et l'opinion droite diffusée par la loi ? Les *Lois* sur ce point sont d'une remarquable ambiguïté, dans la mesure où le même terme apparaît tantôt dans la liste des affections que le raisonnement doit superviser, tantôt comme une fonction de l'âme capable d'agir sur ces mêmes affections.

a) *La colère*

Commençons par le premier type d'occurrences. Θυμός apparaît majoritairement dans les *Lois* avec le sens de « colère », « emportement » ou encore « ardeur » si l'on veut conserver dans la traduction le sens le plus large possible pour ce terme.

La première occurrence de « θυμός » au livre I apparaît justement dans le contexte de l'usage que le législateur pourrait faire de l'ivresse au cours des repas en commun, et où l'Athénien rappelle l'image de la marionnette :

« Qu'arrive-t-il à la marionnette que l'on enivre ? Je vais cependant tâcher de formuler plus clairement encore ce que je veux dire. Ma question est celle-ci : est-ce que boire du vin rend plus intenses les plaisirs et les douleurs, les accès de colère et les désirs érotiques (ἄρα σφοδρότερας τὰς

ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ θυμούς καὶ ἔρωτας ἢ τῶν οἴνων πόσις ἐπιτείνει) ? »⁴⁰

Le vin est présenté comme un expédient qui permet d'exacerber les affections de la marionnette. L'Athénien prolonge ainsi l'énumération des affections de l'âme qui partent du plaisir et de la douleur pour évoquer non plus seulement l'espoir et la crainte, mais aussi la colère et l'amour. « Θυμός » est donc ici une affection que l'individu ressent passivement et sans qu'il en puisse garder le contrôle sous l'effet du vin, comme s'il retombait en enfance, dont Glaucon dans la *République* rappelle qu'ils se caractérisent par leur « θυμός » développé (441a7-b1). L'Athénien mentionne le θυμός dans plusieurs listes de passions ou de sentiments⁴¹, jamais identiques mais qui présentent néanmoins des similitudes entre elles et avec les listes d'affections des autres dialogues.

Mais la colère est une affection qui reçoit dans les *Lois* un traitement particulier au moins dans deux contextes différents.

Au livre IX, dans le cadre de la législation pénale des crimes, le θυμός est présenté comme une cause intermédiaire entre le crime volontaire et involontaire. Il est tout d'abord présenté comme une cause fréquente des crimes et des délits (863a-b) aux côtés du plaisir et de l'ignorance, puis analysé minutieusement par l'Athénien aux pages 866d-869e ; il apparaît enfin dans la suite de la législation pénale concernant les coups et blessures, où les principes de châtement sont identiques à ceux qui concernent les crimes (878b-882c)⁴². J'analyserai ce passage en détail ci-après dans la seconde section du chapitre. Dans un autre contexte au livre XI où l'Athénien énumère les différentes formes de folie, le θυμός apparaît comme une des causes majeures de démesure et d'extravagance : le θυμός désigne cette fois cette colère proche de la *μανία* (934d7), exactement comme dans le *Protagoras* où le sophiste évoquait la puissance du θυμός dans la

⁴⁰ *Lois*, 645d4-8. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée ; je préfère en effet traduire ici θυμός par « colère », comme c'était le cas dans la liste des affections du *Timée* (*supra*, chap. VI, p. 384). Par ailleurs, cette liste d'affections ressemble fort à celle du *Philèbe* analysée plus haut (*supra*, chap. IV, p. 261) où l'on trouvait « ὀργή » à la place de « θυμός »).

⁴¹ Voir *Lois*, 649d5 où θυμός apparaît aux côtés d'ἔρωτος, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, et δειλία ; 863d6 à côté de ἡδονή ; 863e7 en première position aux côtés de la crainte, du plaisir, de la peine, de la jalousie et des désirs (καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα) ; en 874e6 avec φόβος, en 934a5 aux côtés du plaisir et de la peine, de la peur, et de la jalousie. Que le θυμός soit un πάθος implique-t-il nécessairement qu'il soit réductible à ce que certains commentateurs appellent la « partie désirante » de l'âme ? Je ne le crois pas, dans la mesure où l'Athénien ne différencie pas les différentes πάθη selon leur origine fonctionnelle ou générique : dans ces listes, seul le fait que ce sont des πάθη qui sont en opposition potentielle avec le raisonnement et la loi sert de critère à leur regroupement.

⁴² Le terme apparaît 24 fois entre 863d et 882c : 863d6, e7 ; 864b3 ; 866d5, d7, e3 ; 867a1, a3, b1, c7, c8, d1, d3 ; 868a5, b6, c2, c6, e7 ; 869a3, b6, c6, e5 ; et enfin pour les coups et blessures en 874e6 et 878b7.

définition du courage⁴³ : une trop grande ardeur, ou des accès de colère répétés, associés à une mauvaise éducation, rend l'individu irritable, enclin aux injures et aux sarcasmes.

«Ce n'est au point de départ qu'une affaire de mots, une chose légère, mais dans les faits, ils engendrent les haines et les inimitiés les plus lourdes (μίση τε καὶ ἔχθραι βαρύταται γίνονται). La colère est en effet une bête ingrate (πράγματι γὰρ ἀχαρίστῳ, θυμῷ) ; quand on la laisse se répandre en paroles (χαριζόμενος ὁ λέγων) et qu'on rassasie sa colère de ces mauvaises nourritures (ἐμπιμπλὰς ὀργὴν κακῶν ἐστιαμάτων), autant jadis l'éducation avait apprivoisé cette espèce d'âme (ὅσον ὑπὸ παιδείας ἡμερώθη ποτέ...τῆς ψυχῆς τὸ τοιοῦτον), autant alors on la fait redevenir sauvage (πάλιν ἐξαρσιῶν), et l'on en vient à vivre dans la brutalité comme une bête féroce (θηριούμενος ἐν δυσκολίᾳ ζῶν γίγνεται) ; et ce qu'on récolte en récompense de la colère est amer (πικρὰν τοῦ θυμοῦ χάριν ἀποδεχόμενος) »⁴⁴

La colère est présentée ici comme une passion dont le propre est de s'étendre sournoisement depuis les paroles jusqu'aux actes, suivant un parcours identique à celui qui dans la *République* mène des discours intériorisés jusqu'aux manières d'être de l'individu. Les injures et même les moqueries doivent ainsi faire l'objet d'une étroite surveillance, d'autant plus que les auteurs de comédies font usage de ce θυμός dans la composition de leurs pièces. En effet, les railleries sont la matière même de la comédie, d'après un mécanisme psychologique dont on reconnaît ici qu'il est lié à l'envie jalouse telle qu'elle est présentée dans le *Philèbe*⁴⁵ :

« Ce que nous disons à présent, c'est que l'homme qui est pris dans un échange de propos outrageants (λοιδορίαὶ συμπλεκόμενος) ne peut s'abstenir de chercher en même temps à faire rire aux dépens de celui qu'il insulte (ἄνευ τοῦ γελοῖα ζητεῖν λέγειν οὐ δυνατός ἐστιν χρῆσθαι), et c'est la forme que prend l'outrage toutes les fois que nous nous laissons emporter (καὶ τοῦτο λοιδοροῦμεν, ὁπότεν θυμῷ γιγνόμενον ἤ). »⁴⁶

Une manière de briser l'échange d'insultes entre deux personnes, c'est que l'un tente de remporter la joute verbale en suscitant et en ridiculisant la colère de l'autre. L'envie jalouse suscite la colère d'autrui tout en la ridiculisant. Le θυμός devient, comme au sujet de la tragédie dans la *République*, le gagne-pain des auteurs de comédie, où la supériorité du spectateur malin se repait du spectacle ridicule d'autrui (935c-936b)⁴⁷.

Passion impuissante, le θυμός au sens de colère apparaît donc dans les *Lois* comme une de ces nombreuses affections qui détournent l'individu de la vertu, l'empêchent de prendre conscience de l'opinion droite, et

⁴³ *Protagoras*, 350e6-351b2. *Supra*, chap. II, p. 112 sq.

⁴⁴ *Lois*, 935a1-7 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

⁴⁵ *Supra*, chap. IV, p. 260 sq.

⁴⁶ *Lois*, 935c7-d3.

⁴⁷ Θυμός apparaît entre les pages 934d et 936b 11 fois : 934d7 ; 935a7, c6, d2, d4, d7, e1, e5 (2) ; 936a4, a5.

le poussent à désobéir à la loi⁴⁸. Cependant, tout en étant une affection parmi d'autres, « θυμός » reçoit un traitement différent des autres passions dans ces deux contextes.

Contrairement aux autres passions comme la peur ou l'espoir, ou encore l'amour (ἔρωσ) qui sont des modalisations du plaisir et de la douleur selon la mémoire ou l'anticipation, la colère est à chaque fois évoqué par l'Athénien comme une réaction à une injustice, que cette réaction soit justifiée ou non. Comme dans la *République*, le θυμός, même lorsqu'il désigne une affection, apparaît lorsque la justice est menacée ou violée. Cette différence est importante, dans la mesure où c'est justement ce lien entre θυμός et valeur qui explique la récurrence du thème de la juste colère. On est en effet frappé à plusieurs reprises de voir que le θυμός n'est pas toujours condamné ni réprimé, même lorsqu'elle semble hors de propos.

Par exemple au livre IV où l'Athénien énumère les honneurs dus aux dieux, aux démons, aux ancêtres puis aux parents, Platon évoque la colère des parents qu'il vaut mieux endurer, même si elle paraît injuste, plutôt que de la contester :

« Tout au long de la vie, il faut avoir et garder pour ses parents un langage exceptionnellement respectueux (εὐφημίαν διαφερόντως). Car aux paroles, qui sont choses légères et ailées (κούφων καὶ πτηνῶν λόγων), peut s'attacher un lourd châtement (βαρυτάτη ζημιάπασι) ; c'est en effet Némésis, la messagère de Justice (Δίκης Νέμεσις ἄγγελος), qui a été préposée à la surveillance de chacun de nos actes en la matière. Il faut donc céder à la colère de ses parents (θυμουμένοις τε οὖν ὑπέικειν δεῖ), les laisser soulager leur cœur (ἀποπιμπλάσι τὸν θυμόν), que ce soit en paroles ou en actes (ἐάντ' ἐν λόγοις ἐάντ' ἐν ἔργοις δρῶσιν τὸ τοιοῦτον), et comprendre combien il est naturel qu'un père qui se croit victime d'une injustice de la part de son fils en soit particulièrement courroucé (συγγιγνώσκοντα, ὡς εἰκότως μάλιστα πατήρ υἱεὶ δοξάζων ἀδικεῖσθαι θυμοῖτ' ἂν διαφερόντως). »⁴⁹

La mention emphatique de Némésis et de Dikè renvoie à une normativité supérieure dont l'enfant doit avoir conscience (συγγιγνώσκοντα). L'étendue du respect⁵⁰ de l'enfant pour ses parents est tel qu'il doit imaginer la juste cause de la colère de ses parents, quand bien même elle ne serait qu'un excès passionnel

⁴⁸ Apparemment, ὀργή et θυμός sont synonymes dans certains cas et sont employés indifféremment dans les deux contextes clefs que l'on vient d'évoquer : la législation sur les crimes par emportement, et l'importance de la colère dans les injures. Ainsi on trouve ὀργή pour désigner le crime commis sous le coup de la colère : 867a5, b5, c6, et 868a2 (où l'Athénien emploie l'expression « être vaincu par sa colère (ἡττηθεὶς ὀργῇ) », d6 ; 869 a2-4 (où c'est cette fois θυμός qui cause un comportement impossible à maîtriser (ἄκρατῆς θυμοῦ)), 878b7-8 ; 879a3, c4. Dans le reste du dialogue on trouve cependant peu d'occurrences de ὀργή (632a2, 793e7, 908e6, 922d1). Une seule fois l'Athénien fait dériver l'ὀργή du caractère θυμοειδής (731d4).

⁴⁹ *Lois*, IV, 717c6-d6.

⁵⁰ On peut supposer qu'il s'agit d'αἰδώς ici, d'autant que Δίκη est « fille d'Αἰδώς » en 943e1 (παρθένος γὰρ Αἰδοῦς Δίκη λέγεται).

non motivé⁵¹. La colère est non seulement une réaction à l'injustice, mais elle peut aussi apparaître légitime, à condition qu'elle ne débouche pas sur un crime :

« Il mérite au contraire toute notre pitié (ἐλεεινός) l'homme qui commet l'injustice et qui est en proie au mal. Il est permis d'avoir pitié de celui dont le mal est guérissable (ἐλεεῖν δὲ τὸν μὲν ἰάσιμα ἔχοντα ἐγγωρεῖ), en retenant nos mouvements d'agressivité et de ne pas toujours être amer à son égard en ayant des accès de bile comme une femme (καὶ ἀνείργοντα τὸν θυμὸν πραῦναι καὶ μὴ ἀκραχολοῦντα γυναικείως πικραίνόμενον διατελεῖν). En revanche, il faut déchaîner sa colère (ἐφιέναι δεῖ τὴν ὀργήν) à l'égard de celui qui est méchant et dont la vie est désordonnée, sans contrôle et sans espoir d'amendement (τῷ δ' ἀκράτως καὶ ἀπαραμυθῆτως πλημμελεῖ καὶ κακῷ). Voilà pourquoi nous déclarons qu'il convient que l'homme de bien soit irascible ou doux selon les occasions (διὸ δὴ θυμοειδῆ πρέπειν καὶ πρᾶδόν φάμεν ἐκάστοτε εἶναι δεῖν τὸν ἀγαθόν) »⁵²

La colère a deux versants : ou bien elle dénote une propension à l'envie jalouse et au désir d'affirmer sa supériorité, comme c'est le cas pour les offenses verbales⁵³, ou bien elle est une juste colère qui s'insurge contre l'incurable. Une telle prescription peut paraître étrange dans la bouche de l'Athénien qui relie le caractère θυμοειδής à un comportement où se déchaîne la colère. Le naturel harmonieux de la *République*, qui associe douceur et ardeur, n'était pas censé déchaîner sa colère sur les vicieux, mais remplir la tâche du gardien soucieux de la concorde entre les citoyens. Cependant, le contexte est particulier : dans les deux cas où la colère peut survenir, elle a pour un objet une personne dont le naturel est entièrement réfractaire au pouvoir de l'éducation. La colère du juste ne peut s'appliquer que contre un individu qui ne se contrôle pas (ἀκράτως) et qui n'est pas sensible aux incantations du législateur (ἀπαραμυθῆτως). Quand bien même, on le verra, cette affirmation n'est pas à prendre comme une règle pour le citoyen, dans la mesure où il est difficile non seulement de juger de la justesse de la colère, mais aussi de son efficacité sur un naturel que l'on doit s'efforcer d'abord d'éduquer, on remarque que cette passion de colère reprend les lettres de noblesse qu'elle pouvait avoir dans l'épopée, ou même encore dans la bouche de Protagoras dans le dialogue éponyme. Ce passage n'est pas, loin s'en faut, une apologie de la colère ; il explique cependant toutes les autres occurrences de θυμός qui ne le réduisent pas à une affection indifférente aux valeurs de la loi.

⁵¹ Voir quelques passages similaires : 872e9-873a4, 879c3-5.

⁵² *Ibid.*, V, 731c7-d5.

⁵³ On retrouve alors l'« amertume » du fruit que récolte l'injurieux en attisant la haine d'autrui dans le passage cité plus haut (935a1-7).

b) *Le θυμός comme fonction de l'âme.*

Comme on l'a noté plus haut, l'Athénien rappelle discrètement au début de la législation pénale sur les crimes commis par colère les acquis de la théorie de la tripartition de l'âme.

« Il va de soi (δηλον) qu'il y a au moins une chose que vous vous dites et que vous entendez dire lorsque vous parlez de l'âme (τοσόνδε γε περι ψυχῆς καὶ λέγετε πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀκούετε), à savoir que l'une de ses affections ou l'une de ses parties constitutives, l'ardeur (ὡς ἐν μὲν ἐν αὐτῇ τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὧν ὁ θυμός), élément qui est naturellement querelleur et difficilement maîtrisable (δύσερι καὶ δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός), met bien des choses sens dessus dessous par sa violence déraisonnable (ἀλογίστω βία πολλὰ ἀνατρέπει). »⁵⁴

Ce rappel est, il est vrai, formulé en termes vagues : le θυμός est à la fois un affect (πάθος) au sens où il est une affection de l'âme, et une fonction ou « partie » de l'âme intermédiaire entre la raison et le désir. Ce rappel est présenté comme une « évidence » (δηλον) : sans doute la tripartition de l'âme était une théorie au moins discutée dans le cercle des philosophes (λέγετε πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀκούετε)⁵⁵. On trouve cependant peu d'indices de l'idée de « parties » de l'âme dans les *Lois*. On reconnaît certes le θυμός ou certaines de ses tendances lorsque l'Athénien évoque la φιλοτιμία⁵⁶, ou encore lorsque l'Athénien évoque une « partie de l'âme » ambivalente, susceptible d'être policée ou rendue à son état sauvage, à la brutalité et à la violence⁵⁷.

⁵⁴ *Ibid.*, 863b1-3. (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée. Il ne me semble pas pertinent dans ce passage de traduire θυμός par « colère », qui convient mal à l'idée qu'il puisse être une « partie » de l'âme. Je retiens donc « ardeur » qui peut aussi bien désigner par euphémisme la colère comme πάθος, et la fonction intermédiaire de l'âme.)

⁵⁵ D. A. Rees, « Bipartition of the Soul in the Early Academy », *The Journal of Hellenic Studies*, 77, n° 1. 1957, p. 112-118, dont la démonstration repose sur une critique interne de la tripartition de la *République* aux *Lois*.

⁵⁶ Cette interprétation minimale de la tripartition se confirme lorsque plus loin l'Athénien énumère trois causes qui poussent l'individu au crime volontaire. La première disposition psychique évoquée est « la domination qu'exerce l'ἐπιθυμία sur l'âme que les convoitises ont rendu sauvage » (ἐπιθυμία κρατοῦσα ψυχῆς ἐξηγριωμένης ὑπὸ πόθων, 870a1-2). La cause envisagée est ce que la *République* appelle simplement l'amour des richesses, cultivée chez les mauvais naturels du fait de l'estime que l'on porte communément à l'argent ; dans les *Lois*, il s'agit de la « puissance qu'ont les richesses à générer des désirs d'acquisitions, insatiables et infinis » (ἡ τῶν χρημάτων τῆς ἀπλήστου καὶ ἀπείρου κτήσεως ἔρωτας μυρίου ἐντίκτουσα δύναμις, 870a4-5). On reconnaît facilement dans la seconde cause de meurtres volontaires, l'amour des ambitions et des honneurs (φιλοτιμία), le type de désirs que ressentent les âmes gouvernées par leur θυμός : « La deuxième est cette disposition de l'âme qui recherche les honneurs (φιλοτίμου ψυχῆς ἕξις), qui enfante la jalousie (φθόνους ἐντίκτουσα), compagne difficile (χαλεπούς συνοίκους) surtout pour celui en qui elle habite (μάλιστα μὲν αὐτῷ τῷ κεκτημένῳ τὸν φθόνον), puis pour les hommes les meilleurs dans la cité (δευτέροις δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐν τῇ πόλει). » (870c5-7).

⁵⁷ Une mention de « θυμός » apparaît en 633d3 au livre I, qui en fait le siège du courage et de l'endurance : « Mais le courage (τὴν ἀνδρείαν), comment le concevons-nous ? Allons-nous le définir, purement et simplement, comme n'étant qu'une lutte contre la peur et la douleur (εἶναι πρὸς φόβους καὶ λύπας διαμάχην μόνον), ou bien également contre les désirs, les plaisirs (καὶ πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονὰς) et les redoutables et flatteuses caresses (τινας δεινὰς θωπείας κολακικὰς) qui amollissent comme de la cire le cœur de ceux qui se croient austères (αἱ καὶ τῶν σεμνῶν οἰομένων εἶναι τοὺς θυμοὺς ποιοῦσιν κηρίνους) ? » (633c8-d3). Le passage le plus probant est sans doute celui, déjà cité, du livre XI au sujet des offenses verbales (935a1-7) où la « partie de l'âme (τῆς ψυχῆς

Ce qui est du moins évident, c'est que la tripartition de l'âme telle qu'elle est établie dans la *République* est susceptible de présentations diverses : l'idée que le θυμός soit un « affect ou une partie » de l'âme montre bien que l'Athénien se contente d'une interprétation minimale de la tripartition de l'âme qui suffit à sa démonstration : l'âme est responsable d'un ensemble d'actions et de passions dont on peut regrouper certaines selon leur fonction⁵⁸. Le législateur fait usage des fonctions de certaines actions ou passions (que ce soit le λογισμός du livre I, le plaisir ou la douleur comme sensation première du livre II, ou enfin la colère) afin de mener le citoyen à une plus grande vertu⁵⁹. Cette interprétation minimale de la tripartition de l'âme, qui permet donc de considérer seulement les fonctions de certains affects sans distinguer pour autant des fonctions séparées n'est pas un appauvrissement de ce qui est présenté dans la *République*, mais une manière de considérer que parmi les différentes πάθη, il faut en éradiquer certaines et en conserver d'autres. Elle est donc parfaitement compatible avec la théorie de l'âme tripartite de la *République*. En témoigne un passage du livre V où le θυμός individuel est conçu relativement à sa fonction de cohésion sociale d'émulation à la vertu, tout en l'opposant au φθόνος qui génère une mauvaise rivalité :

« Quant à celui qui, faisant preuve de jalousie (τὸν δὲ φθονοῦντα), refuse de partager amicalement et de son plein gré ses biens avec un autre (καὶ ἐκόντα μηδενὶ κοινωνῶν διὰ φιλίας γιγνόμενον ἀγαθῶν τινῶν), on le blâmera personnellement, mais on ne dévalorisera pas pour autant le bien possédé en raison des reproche faits à son possesseur (αὐτὸν μὲν ψέγειν, τὸ δὲ κτήμα μηδὲν μᾶλλον διὰ τὸν

τὸ τοιοῦτον) » que « jadis l'éducation avait apprivoisé (ὑπὸ παιδείας ἡμερώθη) », et qui redevient sauvage lorsqu'elle se complait dans la colère, fait sans aucun doute référence au θυμός comme siège de certains sentiments moraux : c'est ici la retenue que l'on attendrait du θυμός de l'individu, et non la colère.

⁵⁸ T. J. Saunders, dans « The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws* », *loc.cit.*, énumère deux passages qui pourraient faire référence à la tripartition de la *République*. D'un point de vue épistémologique d'abord, l'Athénien distingue en effet les désirs, les opinions, et les connaissances comme trois moyens pour l'homme d'atteindre la vertu (ἢ ἐπιθυμίας ἢ δόξης ἢ μαθημάτων ποτέ τινῶν, 770d3-4). L'auteur y voit un indice de la tripartition (mais il omet trois autres termes en 770d2-3 : ἕκ τινος ἐπιτηδεύματος ἢ τινος ἡθους ἢ ποιᾶς κτήσεως). D'un point de vue « affectif », l'Athénien mentionne en 783a6-7 une triade de forces qui doivent contenir les désirs : φόβω καὶ νόμῳ καὶ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ. T.J. Saunders comprend que la peur renvoie à la fonction désirante, la loi au θυμός, et le discours vrai à la fonction rationnelle. J'ajouterai à ces indices une troisième triade, au livre VIII en 841c4-6 à propos de la régulation des pratiques sexuelles : l'Athénien mentionne trois « gardiens » qui contiennent les plaisirs érotiques et règlent leur pratique : la piété, le sens de l'honneur, et l'accoutumance à des plaisirs autres que ceux du corps (τό τε θεοσεβῆς ἅμα καὶ φιλότιμον καὶ τὸ μὴ τῶν σωμάτων ἀλλὰ τῶν τρόπων τῆς ψυχῆς ὄντων καλῶν γερονδὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ). De l'aveu de l'auteur, ces exemples ne constituent en aucun cas des preuves de la rémanence de la tripartition, mais seulement la certitude qu'une interprétation minimale de cette tripartition n'est pas à rejeter.

⁵⁹ Ce passage milite donc pour deux lectures de la tripartition, comme l'a très bien compris Aristote : l'une est fonctionnaliste et permet une certaine latitude dans le langage utilisé pour désigner les fonctions de l'âme, l'autre est réifiante et fait véritablement des fonctions de l'âme des « parties » séparées dans l'âme, thèse à laquelle se heurte Aristote dans le *De Anima* III, 9. C'est l'interprétation que retient d'ailleurs P. Vander Waerdt, « Aristote's criticism of soul division », *American Journal of Philology*, 108, 1987, p. 627-643, qui comprend qu'Aristote ne critique pas Platon dans ce passage, mais bien des Académiciens qui auraient proposé de comprendre la tripartition comme une théorie où les parties de l'âme seraient séparées, thèse à laquelle, toujours selon Vander Waerdt, Aristote aurait souscrit dans ses *Ethiques*.

κεκτημένον ἀτιμάζειν) : on s'efforcera plutôt d'acquérir ce bien (ἀλλὰ κτᾶσθαι κατὰ δύναμιν). Or, chez nous, il faut au contraire que tout le monde cherche à remporter la victoire dans le domaine de la vertu sans faire preuve de jalousie (φιλονικεῖτω δὲ ἡμῖν πᾶς πρὸς ἀρετὴν ἀφθόνως). Celui en effet qui se comporte de la sorte grandit la cité, en rivalisant lui-même avec les autres (ἀμιλλώμενος μὲν αὐτός), sans entraver leurs efforts par des calomnies (τοὺς ἄλλους δὲ οὐ κολούων διαβολαῖς). En revanche, le jaloux (ὁ δὲ φθονερός), qui estime qu'il ne peut l'emporter qu'en calomniant les autres, déploie lui-même moins d'effort pour atteindre la véritable vertu (αὐτός τε ἥττον συντείνει πρὸς ἀρετὴν τὴν ἀληθῆ), tout en décourageant ses émules par les blâmes injustes qu'il leur adresse (τοὺς τε ἀνθαμιλλωμένους εἰς ἀθυμίαν καθίστησι τῷ ἀδίκως ψέγεσθαι). Et de la sorte, comme il prive toute la cité d'entraînement dans cette lutte dont la vertu est l'objet (καὶ διὰ ταῦτα ἀγύμναστον τὴν πόλιν ὄλην εἰς ἀμιλλαν ἀρετῆς ποιῶν), il diminue sa bonne renommée (εὐδοξίαν), pour la part qui dépend de lui. Il faut donc que tout homme joigne à l'ardeur la plus grande douceur possible (θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρᾶον δὲ ὡς ὅτι μάλιστα). Dans le cas où l'injustice d'autrui est devenue dangereuse et difficile à guérir ou même totalement incurable, il n'y a pas d'autres moyens de s'y soustraire que de la vaincre en combattant pour s'en défendre (ἢ μαχόμενον καὶ ἀμυνόμενον νικῶντα) et la réprimer sans défaillance (καὶ τῷ μηδὲν ἀνιέναι κολάζοντα), ce qu'aucune âme ne peut faire sans une noble ardeur (τοῦτο δὲ ἄνευ θυμοῦ γενναίου ψυχῆ πᾶσα ἀδύνατος δρᾶν). »⁶⁰

Ce passage très dense présente toutes les qualités du θυμός de la *République*. Il est d'abord une tendance de caractère (θυμοειδής) qui, tout en s'opposant à la douceur du naturel philosophe, lui est complémentaire dans l'acquisition de la vertu. En second lieu, le θυμός est une énergie indispensable dans le chemin qui mène à la vertu, qui doit être canalisée par une égale douceur envers ses pairs. Plus précisément, le θυμός est une énergie liée au combat, offensif ou défensif, et sa tension est nécessaire à l'action. L'absence d'énergie de ce type compromet l'acquisition de la vertu. Enfin le θυμός est une fonction liée au sens de l'honneur, à un certain sens de la justice, et à la volonté de faire triompher les valeurs auxquelles l'individu est attaché.

La fonction centrale du θυμός dans ce passage est le sentiment de rivalité qu'il véhicule : l'émulation dont on a dit qu'elle est nécessaire pour chaque individu qui s'engage dans tel ou tel mode de vie a une fonction communicative dans l'ensemble communautaire où elle s'exerce. Comme dans le *Protagoras*, l'émulation collective à partir d'exemples individuels apparaît comme le moteur central de la diffusion de la vertu dans la cité⁶¹. À ce titre, le θυμός est indissolublement lié à des modalités discursives de diffusion de la norme : l'éloge et le blâme, dans lesquels le législateur prendra soin de distinguer l'objet à honorer, et la manière dont le sujet l'acquiert.

Le θυμός apparaît ici dans toute son ambivalence : parce qu'il est une énergie combattive, il frôle l'injustice

⁶⁰ *Lois*, V, 730e5-731c1.

⁶¹ Le commentaire de C. Bobonich sur ce passage, *Plato's Utopia Recast, op. cit.*, p. 343 sq. omet tout à fait la fonction « politique » de l'ardeur dans l'action comme vecteur de diffusion de la norme, et voit dans les *Lois* un « appauvrissement » de la fonction du θυμός par rapport à la *République*.

et la violence dans les modalités de son action ; son goût pour la victoire peut ainsi révéler chez celui qui le ressent de l'envie jalouse. Apparier le θυμός et la douceur signifie que l'on tente d'isoler ses tendances à la désunion pour ne retenir que la positivité de son action.

Ces quelques exemples d'occurrences de θυμός dans les *Lois* montrent d'une part que Platon fait reposer une partie de la tâche de diffusion de la norme dans la cité et d'acquisition de la vertu sur la fonction intermédiaire de l'âme, le θυμός, qui est l'interface entre l'individu et la cité, ou encore entre la nature humaine telle qu'elle est nécessairement portée à la πλεονεξία et le citoyen. Parce que le θυμός est la fonction naturelle de l'homme qui l'attache à des valeurs, il est le vecteur essentiel des normes dans l'ensemble de sa vie, la moindre de ses actions étant susceptible de servir de modèle ou de contre-exemple à la réalisation de la norme juste dans la cité. Transformer l'individu en citoyen, c'est donc substituer à la tendance naturelle du θυμός à acquérir pour soi la vertu et l'honneur, un souci de la communauté qui fait du citoyen non pas seulement une de ses parties, mais son cœur.

2.2. Le θυμός et la loi : similitudes fonctionnelles.

Pour l'Athénien, la loi au sens large du terme doit devenir un mode de vie, se substituer à une nature humaine portée vers le contraire de la vertu. Dans les *Lois*, la tâche du législateur est d'établir une continuité entre la communauté de plaisir et de peine, l'homopathie, et l'identité d'opinion concernant les valeurs fondamentales de la cité⁶². En un mot, il faut que chaque émotion de plaisir, de peine, soit l'expression affective de cette identité d'opinion⁶³. La loi transparaît donc dans des activités encadrées

⁶² *Lois*, V, 739c6-3 : « On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun (οἷον ὄμματα καὶ ὠτα καὶ χεῖρας κοινὰ μὲν ὄραν δοκεῖν καὶ ἀκούειν καὶ πράττειν), à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes (ἐπαινεῖν τ' αὖ καὶ ψέγειν), se réjouissent et s'affligent des mêmes choses (ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους) ».

⁶³ L'unité de la cité est comparée au livre IV, où l'Athénien se demande à quelles conditions un peuple peut accepter de nouvelles lois en fonction des mœurs de départ, au « souffle unique » d'un attelage de chevaux : *Lois* IV, 708d3-5 : « Mais pour ce qui est d'être animé des mêmes sentiments et d'arriver à ce que, comme dans un attelage de chevaux, « les souffles se fondent en un seul » comme on dit, cela demande beaucoup de temps et beaucoup de peine. (τὸ δὲ συμπνεῦσαι, καὶ καθάπερ ἵππων ζεύγος καθ' ἓνα εἰς ταὐτόν, τὸ λεγόμενον, συμφυσῆσαι, χρόνου πολλοῦ καὶ παγχάλεπον). ». Comme le notent L. Brisson et J.-F. Pradeau dans leur traduction (*ad. loc.*), Platon fait coup double en renvoyant à deux images : la première est celle de l'attelage des chevaux du mythe central du *Phèdre* ; la seconde image serait proverbiale : je crois pour ma part reconnaître l'expression « d'un même cœur » (ἓνα θυμὸν ἔχοντες) que l'on trouve plusieurs fois dans l'épopée, et que l'*Etymologicum Magnum* interprète de manière très platonicienne comme un signe de l'ὁμόνοια : « Σημαίνει καὶ τὴν ὁμόνοϊαν, ὡς τὸ, ἓνα θυμὸν ἔχοντες καὶ ἐπίφρονα βουλήν ». Il

extrêmement diverses : dans les modèles éducatifs de la formation préliminaire (musique, gymnastique, danse et récits mythologiques), dans les jeux, dans certaines institutions comme les *syssities*, l'institution des trois chœurs dans les représentations dramatiques, etc. Or on passe d'une communauté d'affection à une communauté d'opinion et d'intérêt précisément par une adhésion de la communauté entière à des valeurs, valeurs véhiculées non pas par une loi transcendante, mais bien par un discours horizontal⁶⁴, la rumeur publique, la musique, mais aussi le prélude législatif ; tous ces moyens sont des « incantations »⁶⁵ visant à modifier l'objet des désirs afin que par habitude, ils deviennent naturellement l'objet du désir.

On ne peut s'empêcher d'après le mythe de la marionnette de reconnaître une similitude fonctionnelle entre la loi, intermédiaire entre une raison trop souple pour vaincre les affections et des désirs et des plaisirs débridés, et le *θυμός* de la *République* qui assiste la raison pour contenir la meute des désirs et des plaisirs⁶⁶. Comme le *θυμός* individuel, la loi joue le rôle d'une courroie de transmission de l'opinion droite, en même temps qu'elle empêche un dérèglement des passions. C'est sa force, qu'elle soit persuasive ou violente, qui permet de fixer en une structure stable un caractère qui se forme au contact d'un système de valeurs. La loi « assiste » (*ὑπηρετῶν*)⁶⁷ la raison dans sa tâche éducative, comme le *θυμός* est l'auxiliaire de la raison pour soumettre les affections nées de la fonction désirante à l'opinion promulguée. L'analogue du *θυμός* de l'âme individuelle est donc la loi, en tant qu'elle est un discours qui s'infiltré dans les mœurs. Ce n'est donc pas la prescription de la loi qui est l'analogue du *θυμός*, mais plutôt certaines de ses formes de diffusion et de communication.

faut en outre mentionner cet hapax dans les *Lois* composé sur *-θυμ : *ὁμοθυμαδὸν* (805a6), à propos des exercices militaires qui doivent être pratiqués « d'un même cœur ».

⁶⁴ *Lois* VII, 788a1-c2 : « La vie individuelle ou domestique comporte, en effet, une multiplicité de menus actes (*πολλὰ καὶ μικρὰ*) qui se font hors du regard public (*οὐκ ἐμφανῆ πᾶσι*) et varient au gré des sentiments de peine ou de plaisir ainsi que des désirs de chacun, prompts ainsi à s'écarter des normes que recommande le législateur, risquent de mettre dans les mœurs des citoyens, une diversité où rien ne se ressemble, et c'est là un mal pour les cités. Ils sont, en effet, si petits, et si souvent répétés, que les pénaliser dans les textes de lois n'est ni convenable ni décent ; d'autre part, c'est la ruine des lois écrites elles-mêmes, ces transgressions légères et fréquentes par où les hommes s'accoutument à désobéir. Ainsi l'on est embarrassé pour légiférer à leur sujet, et cependant on ne saurait se taire. ». Voir également *Lois*, VII, 793a-b sur la nécessité de recourir à plusieurs formes de communication de la loi. La question des différentes formes discursives du droit a été abondamment analysée par J.-M. Bertrand, *De l'Écriture à l'oralité*, *op. cit.*, en particulier p. 325 sq.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 659d-e.

⁶⁶ *République*, 442a4-b2 ; voir également *Timée*, 70a2-7.

⁶⁷ Le verbe *ὑπηρετέω* est utilisé dans le *Timée* pour décrire la fonction auxiliaire du *θυμός* (70d3-6) : *ἔν' ὁ θυμός ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι, πηδῶσα εἰς ὑπέικον καὶ ἀνα ψυχομένη, πονοῦσα ἤττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύναιτο ὑπηρετεῖν.*

Les interprètes ont insisté, avec raison, sur l'importance du préambule de la loi⁶⁸. La fonction du préambule est introduite à l'occasion d'une comparaison avec la pratique médicale. Cette comparaison est complexe car elle établit une première analogie entre le médecin de l'homme libre et son auxiliaire d'une part avec la persuasion rationnelle et une forme violente de coercition d'autre part. Or c'est justement cette séparation trop nette entre persuasion et force que Platon veut écarter, en utilisant les ressources de la persuasion à destination de ceux qui ne sont pas capables d'être persuadés rationnellement par le bien-fondé de la loi. Pour conclure sur la comparaison, il faut étendre le type d'explications que le médecin libre donne à ses patients, qui est une forme de persuasion, à l'ensemble de la population dont l'éducation est partielle. Le médecin-législateur fait de la persuasion *l'auxiliaire* de la loi. Cela n'en fait pas nécessairement une persuasion rationnelle, mais un outil plus puissant et plus efficace que la seule force pénale de la loi⁶⁹. Outre la similitude fonctionnelle entre le préambule et le θυμός du citoyen relativement à la raison, il faut reconnaître que le préambule de la loi s'adresse principalement au θυμός des citoyens, en tant que cette fonction psychologique a pour tâche de lier une opinion (une valeur) avec un ensemble d'affections, pour

⁶⁸ Il serait trop long ici d'entrer dans le détail des problèmes relatifs à la nature de la persuasion produite par les préambules. Je m'en tiens ici à la présentation du problème par L. Brisson dans un article synthétique sur la fonction du préambule dans les *Lois*, dont je mets simplement à jour la bibliographie (« Les préambules dans les *Lois* », in *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 234-265). L'auteur distingue trois interprétations. La première est défendue par C. Bobonich (« Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws* », *Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 365-388, et plus récemment dans son *Plato's Utopia Recast*), qui interprète la métaphore de la médecine comme promouvant un modèle de persuasion rationnelle. La fonction du préambule serait donc de faire appel à une rationalité minimale du citoyen pour lui enseigner d'une certaine manière le bien-fondé de la norme. Une seconde interprétation est celle proposée par A. Laks, notamment dans son recueil *Médiation et coercition*, *op. cit.*, p. 129-163. Pour ce dernier, le préambule utilise différents moyens de persuasion, dont certains relèvent de la rhétorique persuasive classique, faisant appel aux émotions, mais aussi le raisonnement. Le préambule serait à chaque fois construit avec pour horizon la formation dans l'âme individuelle d'un *dialogue* le menant à produire une argumentation philosophique. Cet horizon est utopique, mais ne détermine pas moins la nature des préambules, et spécifiquement celui du livre X dirigé contre l'athée. Une troisième position interprétative est celle adoptée par L. Brisson qui expose et conteste les deux interprétations précédentes. Pour L. Brisson, même si le préambule prend la forme logique d'un raisonnement, cela ne signifie pas que la persuasion produite est « rationnelle » : une telle production serait équivalente à un savoir des Formes intelligibles, ce qui est d'emblée écarté par l'Athénien. La persuasion est produite par deux moyens : la rhétorique d'une part, et le recours aux mythes d'autre part. La diffusion de l'opinion droite est donc « homéopathique ». La position de L. Brisson doit être étayée par les remarques de F. Lisi, « Les Fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois* », *Revue Philosophique*, 2000, p. 57-82 où l'auteur montre que la fonction du préambule est bien de produire des effets sur les différentes fonctions de l'âme individuelle (intellect, θυμός et désir) (p. 77), mais en aucun cas séparément : le préambule a une vocation pratique immédiate : c'est une exhortation et doit toujours pousser l'individu, par des moyens en général non-rationnels, à la vertu. Pour une présentation prudente et proche de ces deux dernières propositions, voir également G.R. Morrow, « Plato's conception of Persuasion », *The Philosophical Review* 62, n° 2, 1953, p. 234-250.

⁶⁹ *Lois*, 722e7-723a4 : « L'ordonnance que nous avons qualifiée de « tyrannique » pour la comparer aux ordonnances de ces médecins dont nous disions qu'ils n'étaient pas de condition libre, c'était la loi pure et simple. En revanche, le discours qui précède la loi, et que Mégille a qualifié de « persuasif », vise vraiment à produire la persuasion ; à coup sûr, il a une valeur similaire à celle de l'exorde oratoire »

constituer une disposition vertueuse. Les préambules visent certes la structure de l'âme en son entier : certaines parties du préambule prennent la forme d'un raisonnement rationnel, non pas pour lui-même et pour sa valeur épistémologique, mais pour produire des effets sur les fonctions intermédiaire et désirante ; d'autres, aux accents plus violents visent la partie intermédiaire, afin qu'il adopte une juste position entre les fonctions désirante et rationnelle ; d'autres enfin s'adressent explicitement aux désirs et aux plaisirs, en suscitant la crainte ou l'espoir (qui impliquent une opération de calcul), en faisant miroiter l'honneur que l'on peut en retirer ou en faisant apercevoir l'opprobre qui s'y attache (qui renvoient tous deux à la fonction intermédiaire) : en un mot, les désirs et les plaisirs peuvent être modifiés s'ils sont correctement rapportés à leur fonction dans l'âme en sa totalité.

Plutôt que de s'attacher à l'étude des préambules pour montrer que le θυμός apparaît bien comme le destinataire principal de l'exhortation à la vertu, puisqu'après tout le préambule ne constitue qu'une partie de la stratégie rhétorique qui vise à persuader le citoyen, on montrera ci-après comment l'appel à des émotions du θυμός peut constituer pour le législateur un outil de diffusion de la loi. Ces appels ne sont pas exclusifs d'autres formes de persuasion, mais il est évident que les fonctions du θυμός dans la *République* continuent d'être envisagées par Platon comme les principaux leviers de l'éducation politique et de la cohésion sociale. Je partirai de l'étude du sentiment le plus « intellectualisé », la φιλοτιμία, pour finir sur l'émotion la plus spontanée, la colère dans la pénologie du livre IX, en passant par l'analyse de la politisation d'une disposition déjà largement commentée, l'αιδώς.

2.2.1 *La manipulation de la φιλοτιμία.*

La φιλοτιμία dans les *Lois* n'est pas prise en bonne part⁷⁰. L'Athénien l'évoque durement, conformément à la critique de la φιλοτιμία dans la *République*, au livre IX comme la seconde cause des crimes commis : elle est une « disposition de l'âme (ψυχῆς ἕξις), qui enfante la jalousie (φθόνους ἐντίκτουσα), compagne difficile (χαλεπὸς συνοίκους) surtout pour celui en qui elle habite (μάλιστα μὲν αὐτῷ τῷ κεκτημένῳ τὸν φθόνον), puis pour les hommes les meilleurs dans la cité (δευτέροις δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐν

⁷⁰ Elle est le contraire de la tempérance et de la justice au livre I, 632c-d. Elle révèle du désir de polémique qui entrave la discussion philosophique en 860d9-e1, associée à la φιλονικία.

τῆ πῶλει). »⁷¹

Mais on peut être frappé par un certain usage de la φιλοτιμία chez le législateur qui s'en sert comme d'un levier pour atteindre la vertu. Un lecteur de la *République* s'étonnera donc d'une expression qui sonne comme un oxymore dans la bouche de Platon : « celui qui met son honneur à être vertueux (ὅστις φιλότιμος ἐπ' ἀρετῆ) »⁷². On pourrait en effet penser, conformément à la critique de la φιλοτιμία dans la *République*, que celui qui est mû ce type de désir fait du désir d'estime la cause de toutes ses actions, et que l'objet de sa τιμή se ramène en dernière instance à un amour de soi immodéré. Or dans les *Lois*, l'Athénien semble penser qu'il existe un moyen de canaliser l'énergie de la φιλοτιμία, et de la φιλονικία qui est une de ses manifestations, à partir du moment où ce qui est estimé consiste en une valeur pour elle-même, et non en tant qu'elle un moyen d'accroître la τιμή individuelle⁷³. Ce moyen est simple : l'Athénien fait dépendre totalement l'honneur individuel de l'intérêt collectif, et cette dépendance est si grande que la marque d'honneur reçue ne peut être conçue comme une acquisition personnelle à moins d'être aussitôt blâmée et dénigrée.

Au début du livre V (726a-732b), l'Athénien établit la hiérarchie des biens dignes d'estime, en même temps qu'il oppose les multiples mauvaises manières de s'honorer soi-même dans un balancement rhétorique appuyé propre au préambule législatif⁷⁴. La structure du discours est très suggestive de la manière dont l'Athénien conçoit le moyen de cantonner les excès potentiels de la φιλοτιμία. L'Athénien commence par une exhortation à subordonner l'honneur rendu à l'âme individuelle à l'honneur dû au divin, la hiérarchie des honneurs permettant ainsi de limiter la valeur de ce que l'on croit être estimable en soi pour de mauvaises raisons. La φιλοτιμία est dans ce cas précis limitée par une autre vertu, la piété (726a-728d). Lorsque l'Athénien passe à ce que l'on doit honorer en troisième lieu, le corps, c'est immédiatement

⁷¹ *Lois*, IX, 870c5-7.

⁷² *Ibid.*, V, 744e3.

⁷³ *Ibid.*, I, 631b-632d.

⁷⁴ Le passage est étudié minutieusement par A. Larivée, « Du souci à l'honneur de l'âme. Aspects de la τιμή dans les *Lois* de Platon », *Kairos*, 19, 2002, 111-127. L'auteur s'interroge sur ce qu'elle considère comme un revirement pour le moins spectaculaire dans la pensée de Platon, où Socrate préconisait de remplacer la quête des honneurs par un « souci de soi » s'y opposant radicalement (*Apologie*, 29d-e). « Contrairement à l'exhortation socratique, les indications du législateur des *Lois* visent à réorienter le rapport à soi et non à le créer, ce qui représente un changement d'optique majeur » (p. 116). Je souscris aux conclusions générales de cette analyse, en précisant cependant que la τιμή est déjà considérée comme un levier éducatif dans la *République*, et même que la προθυμία qui lui est afférente est appelée de ses vœux par Socrate, dès l'*Apologie* (28c4). J'en conclus, conformément à l'hypothèse de la première partie, que ce que Socrate présentait comme une opposition entre « souci de soi » et « estime de soi » désignait déjà en réalité une tension, une exhortation à une « réorientation du rapport à soi ».

pour condamner les prétendues qualités sociales liées à la vigueur et à la beauté des corps (728d-e). Or, ce n'est pas en subordonnant l'honneur dû à l'âme que l'on met un frein à l'excès de φιλοτιμία, pour suivre l'échelle de ce qui est honorable, mais en cultivant des dispositions sociales précises : la retenue, le respect des parents, des amis, des vieillards et des étrangers (728e-730b). L'Athénien enchâsse l'individuel et le politique : la φιλοτιμία peut ou bien être cantonnée par le respect pieux, ou bien par le jeu des interactions sociales, où il s'agit toujours de trouver un meilleur que soi⁷⁵. L'amour de soi (φίλος αὐτῶ, 731e2) est donc entravé par le jeu des relations sociales, où chacun se doit de se constituer en modèle, non pas héroïque mais citoyen, où l'honneur reçu n'est jamais un acquis, mais un effort constant vers la vertu⁷⁶. Une remarque conclusive qui exhorte à la retenue et à la modération clôt ce premier moment du préambule, qui continue non pas sur le thème des honneurs, mais sur le plaisir qu'apporte la vie juste⁷⁷.

Dans ce passage dont le caractère rhétorique excède largement la dimension théorique, la φιλοτιμία individuelle est donc limitée dans ses effets par une réserve toute sociale d'une part et par la croyance en un bien toujours supérieur d'autre part : la honte qui sert de base populaire à la vertu de modération doit aussi produire une émulation où l'αἰδώς n'est alors plus de mise⁷⁸.

⁷⁵ On trouve un passage similaire dans ses conclusions dès le livre III. On ne peut manipuler la φιλοτιμία qu'en attachant de la τιμή à un objet correct d'estime. Le législateur doit par conséquent bien user des marques d'honneurs et d'atimie en les distribuant conformément à ce qui est juste. Au législateur revient d'être perspicace sur les cas singuliers, aux fondateurs que sont l'Athénien, Mégille et Clinias incombe simplement la tâche de discerner la hiérarchie de ce qui est honorable : « Eh bien, nous affirmons que, si elle doit survivre et parvenir au bonheur auquel il est permis à l'homme d'atteindre, il faut et il est nécessaire qu'une cité distribue correctement les marques d'honneur et de discrédit (τιμὰς τε καὶ ἀτιμίας διανέμειν ὀρθῶς). Or, ce qui est correct, vous le savez, c'est de considérer les biens de l'âme comme les biens les plus précieux et de les mettre au premier rang (τιμώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κείσθαι), à condition que règne en l'âme la tempérance (σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ) ; de mettre au second rang ce qui se rapporte à la beauté et au bien-être du corps ; et de mettre au troisième rang ce que l'on dit se rattacher aux richesses et à la propriété. Mais si, législateur ou cité, on s'écarte de cette voie, soit en donnant aux richesses la place d'honneur, soit en assignant un rang plus élevé à quelque chose d'inférieur (εἰς τιμὰς ἢ χρήματα προάγουσα ἢ τι τῶν ὑστέρων εἰς τὸ πρόσθεν τιμαῖς τάττουσα), on posera une action qui ne sera pas correcte ni à l'égard des dieux ni à l'égard de la cité (οὐθ' ὅσιον οὔτε πολιτικὸν ἂν δρῶν πράγμα » (Lois, III, 697a10-c2). On remarquera que dans la conclusion, l'Athénien mentionne une double faute, religieuse et politique, qui rappellent les deux limites à la φιλοτιμία : le respect pieux, et, s'il ne suffit pas, le jeu des relations sociales.

⁷⁶ *Ibid.*, V, 732b2-4. « Ainsi, tout homme doit-il fuir l'amour excessif qu'il se porte à lui-même (τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν), et rechercher toujours quelqu'un qui soit meilleur que lui-même (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν αἰεί), sans s'abriter en pareille occasion derrière aucun sentiment de honte (μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ πρόσθεν ποιούμενον) ».

⁷⁷ On trouve ici d'ailleurs un exemple de composition de préambule dont une partie vise le θυμός de l'auditeur (en s'adressant à son sens de l'honneur et de la retenue), et une autre plus spécifiquement la fonction désirante (en rappelant à l'individu le plaisir de la vie juste, et la douleur que procure le vice).

⁷⁸ A. Larivée, « Du souci à l'honneur de l'âme », *loc. cit.* remarque avec justesse que Platon « revivifi[e] un sens ancien de la τιμή » (p. 118) et l'instrumentalise pour ne conserver que l'émulation de la φιλοτιμία tout en supprimant ses excès : « Dans les Lois, Platon récupère la puissance identitaire de la τιμή archaïque pour la faire jouer au profit de l'unité civique. La τιμή devient un instrument qu'utilise le législateur pour influencer efficacement le comportement des citoyens sans recourir à la contrainte législative » (p. 119).

La φιλοτιμία dans les *Lois* demeure une tendance ancrée dans l'idéologie guerrière. C'est pourquoi les marques d'honneurs et d'atimie s'attachent dès le départ aux activités militaires, ludiques ou réelles. Au livre IV, lors de son réquisitoire contre les effets néfastes de la mer (706a-707c), l'Athénien cite Homère dans un passage où Ulysse reproche à Agamemnon de faire fondre l'ardeur (χάρμη) des combattants en tirant les nefes à la mer, en cas de retraite ou pour continuer la bataille⁷⁹. Ce que reproche l'Athénien dans la technique navale, c'est précisément une perte du sens de l'honneur chez les citoyens et l'impossibilité pour le législateur de décerner les marques d'honneur selon le mérite (τὰς τιμὰς ἐκάστοις οὐκ ἂν δύναίτο ὀρθῶς ἀποδιδόναι τις)⁸⁰. Il faut donc réhabiliter le sens de l'honneur et de l'émulation sans susciter l'envie. Aux livres VII et VIII des *Lois*, il est question à plusieurs reprises de la manière dont on doit accorder des marques d'honneur (ou de discrédit) dans le cadre de l'éducation militaire. En 801e-802a, l'Athénien propose ainsi d'attribuer les éloges et les hymnes, les plus hautes marques d'honneurs, à ceux qui se sont illustrés par leur vertu uniquement après leur mort. Un double risque d'envie jalouse est ainsi écarté (802a) : l'orgueil de celui qui les reçoit, et l'inimitié de celui qui ne les possède pas. Mais au cours de la vie cependant, le même fonctionnement d'éloge et de blâme est utilisé par le législateur pour attiser en chacun la φιλονικία en faisant appel à leur φιλοτιμία⁸¹.

L'Athénien est donc bien conscient de faire de la tendance à l'amour de soi un moteur non seulement pour l'exercice de la vertu individuelle, mais aussi pour la diffusion de la vertu. Le concept de τιμή n'est pas à ce point réhabilité dans les *Lois* qu'il puisse constituer un motif rationnel d'action, ni un fondement de la vertu véritable. L'Athénien manipule la φιλοτιμία pour ne conserver que sa dimension énergique, et en limitant son excès naturel vers l'orgueil et la jalousie en maintenant à l'horizon de l'effort du citoyen un « meilleur » jamais atteint. Cette adresse à la φιλοτιμία constitue donc une fois encore un mode populaire d'exhortation à la vertu, et n'est jamais qu'un moyen pour la loi d'être plus efficace en s'inscrivant au cœur même des tendances humaines décrites dans le cadre d'une anthropologie.

⁷⁹ *Il.* XIV, 96-102.

⁸⁰ *Lois*, 707b2.

⁸¹ Voir *Lois*, VIII, 829c, 831a, et surtout 834c4-5 où l'Athénien déclare qu'il faut cultiver la φιλονικία pour conserver les vertus de l'émulation réciproque (ἄμιλλά).

2.2.2 L'αἰδώς : une vertu totale ?

Pour Protagoras dans le dialogue éponyme, l'αἰδώς constitue avec la δική une disposition émotive qui recèle toutes les autres vertus, et on a vu que le sophiste reprenait à dessein ces deux dispositions homériques dans un système de diffusion immanente de la norme. À première vue, il en est de même dans les *Lois*, où Platon mentionne plus que de coutume l'utilité de cette émotion polymorphe, et en fait même un soutien émotionnel de la loi. Cependant, l'Athénien modifie considérablement la signification de l'αἰδώς dans ce dialogue : si elle continue à être le soutien émotionnel de la loi, l'Athénien tente de réduire sa propension à s'affranchir de la loi édictée⁸².

L'Athénien retient deux fonctions de l'αἰδώς dans la cité des Magnètes : sa puissance de cohésion sociale et de soutien de la loi, et sa capacité à produire des caractères policés, capables d'autocensure et de maîtrise de soi.

L'αἰδώς est tout d'abord une condition pour que la loi promulguée soit efficace. Au livre III en effet, c'est l'αἰδώς entendu au sens de « respect » qui crée la communauté politique dans la constitution athénienne :

« (...) en nous-mêmes, nous avons un maître qui était un sentiment de respect en vertu duquel nous acceptions de vivre dans la servitude des lois de l'époque (καὶ δεσπότης ἐνῆν τις αἰδώς, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν). De plus, les grandes proportions qu'avaient prises les préparatifs d'expédition des Perses, tant sur terre que sur mer, en inspirant une frayeur désespérée (φόβον ἄπορον), nous avaient asservis d'une servitude encore plus étroite à nos chefs et à nos lois, et, pour toutes ces raisons, il nous était venu un sentiment intense de mutuelle amitié (φιλία). »⁸³

Dans ce contexte, on peut dire que l'αἰδώς fait exister la loi pour le respect qu'on lui porte, mais que ce n'est

⁸² Plusieurs travaux interprétatifs ont été accomplis ces dernières années sur cette notion particulièrement importante dans les *Lois*. Voir tout d'abord D.L. Cairns, *Aidós*, *op. cit.*, ch. VI.3, qui relève les passages pertinents dans les *Lois*, mais qui échoue à mon sens à donner à cette notion l'importance qu'elle mérite dans le cadre d'une théorie politique. Voir ensuite E. Belfiore, « Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's *Laws* », *The Classical Quarterly* 36, n°2, 1986, p. 421-437 qui traite de l'αἰδώς dans le livre I des *Lois*. L'analyse la plus complète est celle de K. Schöpsdau « Tapferkeit, Aidós und Sôphrosunê im Ersten Buch der Platonischen *Nomoi* », *Rheinische Museum für Philologie* 129, n°1, 1986, p. 97-123 dont l'analyse inspire largement ce qui suit. Voir enfin A.-G. Wersinger, *L'usage des amphibologies dans les dialogues de Platon*, *op. cit.* p. 238-255 et *Platon et la dysharmonie*, *op. cit.*, surtout p. 175-184.

⁸³ *Lois*, III, 698b5-c3 (trad. L. Robin). Ce lien de φιλία impliqué par l'αἰδώς pourrait bien se révéler résistant à l'imposition de nouvelles lois (voir par exemple *Lois* IV, 708b1-d7 qui explique comment une communauté déjà unie par les liens de la φιλία sera difficile à réformer.)

pas la loi qui force le respect. En un mot, le respect de la loi implique davantage qu'une simple obéissance aveugle : il est la clef de voûte de l'architecture politique au sens où il sigale l'inscription de la loi dans les mœurs, rend presque inutile sa formulation et sa dimension coercitive. En effet, c'est le sentiment de φιλία induit par l'αἰδώς qui crée une homopathie politique à l'origine de l'unité de la communauté (homopathie intensifiée par la peur (φόβος))⁸⁴. C'est donc la φιλία communautaire qui crée par elle-même les liens coercitifs qui font de l'αἰδώς un « despote ». Cette mention de l'αἰδώς, sentiment libre du droit et en même temps condition d'une soumission totale à la loi, est à comprendre par contraste avec l'état de la relation politique entre les Perses et l'autorité du Grand Roi. Alors que chez les Athéniens le sentiment d'αἰδώς réunit les contraires (liberté et asservissement aux lois), l'accroissement du pouvoir autoritaire a chez les Perses pour effet de diluer le sentiment de communauté, de saper l'intérêt du sujet dans l'État, et de relâcher ainsi leur implication dans les expéditions militaires. Les gouvernants Perses ne trouvent par conséquent « plus aucun attachement ni empressement à risquer sa vie au combat (οὐδὲν κοινὸν ἐν αὐτοῖς αὐτὰ μετὰ προθυμίας τοῦ ἐθέλειν κινδυνεύειν καὶ μάχεσθαι) »⁸⁵.

L'αἰδώς doit donc devenir le soutien de la loi promulguée, au sens où elle est un sentiment qui lie les individus autour de valeurs communes et constitue une contrainte plus efficace pour les comportements, du fait que l'action honteuse n'est pas sanctionnée par la loi, mais par l'opprobre publique. Seulement, trop de lois tuent l'αἰδώς. Il faut donc la susciter par l'intermédiaire d'une autre forme de communication légale. Il s'agit là d'un second type de relation entre l'αἰδώς et la loi : l'objet de l'αἰδώς doit être conditionné par la loi, par l'intermédiaire de la communauté politique dont les membres sont tous des modèles de vertus les uns pour les autres. Ce qui est remarquable, c'est que Platon fait ici de l'αἰδώς non pas une disposition à autrui, attentive à la τιμή de chacun, mais une disposition par rapport à une norme qui régit de manière immanente les relations sociales. Le sens homérique de l'αἰδώς, qui produisait la norme au lieu d'en être dépendante, est donc ici renversé. L'αἰδώς est le soutien de la loi dans les mœurs, une intériorisation de sa dimension coercitive par le biais de l'émotion de honte. L'αἰδώς apparaît ainsi au livre V comme la disposition morale qui doit gouverner la totalité des actions individuelles et des relations sociales.

« Aux enfants, c'est le sens du respect qu'il faut leur léguer, et non pas de l'or (παισὶν δὲ αἰδῶ χρῆ)

⁸⁴ Voir aussi *Lois* IV, 713d5-e3 pour un autre texte très proche

⁸⁵ *Ibid.* III, 697d7-e1.

πολλήν, οὐ χρυσὸν καταλείπειν). Car nous nous imaginons que c'est en corrigeant les jeunes gens lorsqu'ils sont impudents (τοῖς νέοις ἀναισχυντοῦσιν) que nous le leur léguons. Mais on ne voit pas que l'admonestation qu'on adresse aujourd'hui aux jeunes gens, lorsqu'on leur dit que la jeunesse doit faire preuve de retenue en toutes choses (ὡς δεῖ πάντα αἰσχύνεσθαι), puisse la produire. Le législateur avisé (ἔμφρων) invitera plutôt les hommes mûrs à faire preuve de retenue (αἰσχύνεσθαι) à l'égard des jeunes gens, et à éviter par-dessus tout qu'un de ces jeunes ne les voie jamais faire ni ne les entende jamais dire quelque chose de honteux, car là où les vieillards se conduisent sans retenue (ὡς ὅπου ἀναισχυντοῦσι γέροντες), il est forcé que les jeunes gens manquent de respect (ἀνάγκη καὶ νέους ἐνταῦθα εἶναι ἀναιδεστάτους): car ce en quoi consiste l'éducation la meilleure des jeunes gens aussi bien que la nôtre, ce n'est pas de faire des remontrances (οὐ τὸ νουθετεῖν), mais de donner l'exemple dans sa vie de ce qui fait l'objet de ces remontrances (ἅπερ ἂν ἄλλον νουθετῶν εἴποι τις, φαίνεσθαι ταῦτα αὐτὸν δρώντα διὰ βίου). »⁸⁶

L'Athénien ne réduit pas l'αἰδώς au contrôle des désirs et des affections, mais en fait ici une disposition vertueuse plus large, parce que fondamentalement liée aux mécanismes de diffusion de la norme par le regard d'autrui. Ainsi, l'αἰδώς est-elle rapprochée de la « modération » telle que la concevait Charmide par exemple, non pas directement par une référence aux objets corrects de plaisir et de douleur, mais à la honte que suscitent de telles actions. L'émotion de honte constitue ainsi une affection qui va à l'encontre d'autres affections, désirs ou plaisirs et c'est précisément ce sentiment qu'il faut cultiver pour éviter d'avoir recours à la violence ou à la punition. L'admonestation (νουθετεῖν) n'est pas un moyen éducatif correct : elle provoque au contraire l'irrespect et la licence comme l'explique un passage du livre III à propos de la théâtrocratie, où chacun se croit permis de juger la valeur des représentations dramatiques :

« Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte (ἄφοβοι), et l'assurance engendra l'impudence (ἡ δὲ ἄδεια ἀναισχυντίαν ἐνέτεκεν). En effet, cesser de craindre l'opinion d'un meilleur (τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ φοβεῖσθαι) par audace (διὰ θράσος), c'est là vraiment l'impudence dépravée (τοῦτ' αὐτό ἐστιν σχεδὸν ἡ πονηρὰ ἀναισχυντία), résultant d'une liberté trop téméraire (διὰ δὴ τινος ἐλευθερίας λίαν ἀπο τετολμημένης). »⁸⁷

C'est une émotion complexe, la crainte de la honte publique, qui peut réussir à produire l'αἰδώς, ou du moins empêcher l'ἀναισχυντία. On a donc affaire ici à une réduction sans précédents de la fonction de l'αἰδώς dans la communauté politique : si elle est le soutien de la loi, en aucun cas ce sentiment ne doit pouvoir prétendre la produire de manière immanente. Il est frappant en effet de voir que ce sont des excès dont on a vu qu'ils étaient liés à un θυμός trop confiant qui sont présentés comme les causes de

⁸⁶ *Lois*, V, 729b1-c5 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée. Je traduis αἰδώς par « respect », et non par « modération », quoique le but de ce passage consiste bien à fondre l'αἰδώς dans la σωφροσύνη.)

⁸⁷ *Ibid.*, III, 701a7-b3.

l'impudence : une trop grande audace (*θράσος*), une témérité débridée (*τετολημμένης*). L'*αἰδώς* devient dans ce passage une forme de contrôle des affects, une modération populaire qui consiste à remplacer une affection par une autre. On mesure ici la différence de perspective entre l'Athénien et Protagoras. Alors que le sophiste prêtait à cette disposition une capacité à produire le droit spontanément, puisque la loi n'existe que sous la forme intériorisée des émotions morales, l'Athénien réduit l'*αἰδώς* archaïque à un affect qui, tout en soutenant la norme, est vidée de sa puissance créatrice politique.

On peut tenter de résumer la seconde fonction de l'*αἰδώς* comme suit. Cette disposition cristallise le regard de la communauté sur l'action commise en un sens particulier : il s'agit de susciter une émotion dans l'individu de telle sorte qu'il devienne par cette émotion témoin de ses autres affections, désirs ou pulsions. L'*αἰδώς* conserve dans les *Lois* la dimension agonale qu'elle avait dans l'épopée, mais c'est pour mieux la centrer sur soi. Parce qu'il n'est pas possible de laisser une sphère communautaire se tisser sans un contrôle de la loi, il faut donc littéralement inventer une émotion dont l'objet est un rapport de maîtrise de soi, en se posant comme témoin extérieur de ses propres désirs.

Ce sens de l'*αἰδώς* est mis en lumière au livre I des *Lois*, aux pages 632e-650b, où l'Athénien fait de l'*αἰδώς* une disposition vertueuse qui relie les vertus de courage et de modération en une seule et même sensibilité envers le plaisir et à la douleur. Le détail de l'argumentation a été minutieusement analysé par K. Schöpsdau⁸⁸, dont on peut rappeler les principales conclusions à propos des pages 646e-650b. 1) L'*αἰδώς* doit être conçue comme une crainte de second ordre, qui se distingue de la crainte du lâche et aussi de la pusillanimité du modéré. 2) L'*αἰδώς* relie ainsi le courage et la modération en laissant une marge où les deux vertus ne se contredisent pas dans leurs effets : l'*αἰδώς* rend la modération dépendante d'un entraînement face aux plaisirs qui relève du courage, et introduit dans le courage une sensibilité au regard d'autrui tout en conservant l'audace nécessaire à la victoire. 3) L'*αἰδώς* peut dès lors constituer une disposition d'obéissance à la loi, en même temps qu'elle cimente les relations sociales en cultivant la *φιλία* à travers les membres de la communauté.

⁸⁸ Outre l'article déjà cité « Tapferkeit, Aidôs und Sôphrosunê im Ersten Buch der Platonischen *Nomoi* », on se reportera à son commentaire de sa traduction commentée : *Nomoi (Gesetze)*, übersetzt und Kommentar von Klaus Schöpsdau. Buch I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, en particulier p. 242-243 où l'auteur schématise les différentes relations qui lient le courage et la modération.

L'Athénien déclare que le législateur a l'αἰδώς en grande estime⁸⁹ : cette sensibilité semble en effet se substituer à une analyse trop intellectualiste du courage ou de la modération, qui ferait dépendre le caractère vertueux de croyances en des opinions droites dont l'efficacité peut toujours être mise à mal, que ce soit au milieu des dangers réels pour le courage, au milieu des plaisirs et des tentations pour la modération, situations que l'ivresse éprouve pour l'une ou l'autre vertu. L'αἰδώς apparaît dans ces pages comme la disposition qu'il faut cultiver chez les citoyens, en tant qu'elle assouplit l'obéissance à la loi, et rend inutile l'édiction de certaines règles prescriptives ou coercitives.

Un dernier exemple de réduction de l'αἰδώς est celui du livre VIII où il est question de réguler les pratiques sexuelles, domaine où la loi promulguée n'a aucune espèce d'effet. L'Athénien en appelle alors à l'αἰδώς, véritable relai de la loi pour inhiber les comportements excessifs.

« Priver autant que possible, nous l'avons vu, ces plaisirs de la force qu'ils acquièrent par l'exercice ; en détourner le cours et la croissance par des travaux pénibles vers quelque autre partie du corps. On obtiendra ce résultat, s'il n'y avait pas une forme d'impudence dans la pratique des relations sexuelles (εἰ ἀναίδεια μὴ ἐνεῖη τῇ τῶν ἀφροδισίων χρήσει). La pudeur au contraire, en diminuera la fréquence (σπανίω γὰρ αὐτῶ τοιούτῳ δι' αἰσχύνην χρώμενοι), et la fréquence diminuée en affaiblira l'autorité despotique. Que dès lors nos citoyens se fassent un point d'honneur de pratiquer ces actes en secret (τὸ δὴ λανθάνειν τούτων δρώντά τι καλὸν παρ' αὐτοῖς ἔστω) – une règle de conduite dont la légalité se fonde sur la coutume et sur la loi non écrite (νόμιμον ἔθει καὶ ἀγράφῳ νομισθὲν νόμῳ) –, et que pratiquer ces actes au vu et au su de tous soit un déshonneur (αἰσχρόν), sans qu'on aille jusqu'à interdire la pratique. »⁹⁰

La loi tente de mettre au jour ce qui demeurerait caché : les pratiques sexuelles doivent donc être réglées par le sens de la honte de l'individu, qui produit un ensemble de représentations spontanées sur ses propres désirs, et détermine ainsi une disposition éthique relativement au désir érotique. La pudeur est cette émotion qui rend l'individu spectateur et témoin de ses propres désirs, si bien que même caché, la loi le regarde pour ainsi dire encore⁹¹.

⁸⁹ *Lois*, I, 647a8-b1. N'est-il pas vrai que le législateur et aussi bien tout homme de quelque utilité, tiennent cette crainte en haute estime (ἐν τιμῇ μεγίστη σέβει) : aussi l'appellent-ils « respect » (αἰδῶ) et donnent-ils à la confiance qui est lui opposée (τὸ τούτῳ θάρρος ἐναντίον) le nom d'« impudence » (ἀναίδειάν), en considérant que c'est le pire des maux pour tout le monde, dans la vie privée comme dans la vie publique (ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ)».

⁹⁰ *Ibid.*, VIII, 841a6-b5 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

⁹¹ Un peu plus loin, dans un passage cité plus haut, l'Athénien institue trois « gardiens » qui favorisent l'avènement de cette discipline des corps : « Et par suite, cette unique espèce que constituent les natures corrompues, dont nous disons qu'elle sont inférieures à elles-mêmes, serait enveloppée par trois autres qui la contraindraient à ne pas contrevenir à la loi. CLINIAS : - Quelles autres ? L'ATHENIEN : - À la fois le respect des dieux (θεοσεβές), le sens de l'honneur (φιλότιμον) et l'accoutumance à

L'*αἰδώς* homérique est l'objet d'une manipulation par le législateur. Les deux usages de l'*αἰδώς* (sa capacité à produire la cohésion sociale et à policer les mœurs) ne pouvaient chez Homère ou encore chez Protagoras fonctionner qu'à la contrepartie de laisser une certaine latitude dans les rapports sociaux, ce qui posait bien évidemment le problème de la légitimité de la norme extérieure de la cité. Dans les *Lois*, cette disposition est littéralement soumise au règne de la loi, qui ruse et utilise les ressources de cette disposition morale en laissant certains domaines sans règles édictées, et s'en remettant aux habitudes, aux coutumes et aux mœurs.

2.2.3 *La colère : un défi dialectique et sa résolution politique.*

On a vu plus haut qu'une grande partie des occurrences de *θυμός* dans les *Lois* se concentre dans quelques passages, où il désigne une affection, la colère. Au livre IX, l'Athénien divise en trois moments la législation pénale sur les crimes, selon que les meurtres sont volontaires (865a1-866d4) ou involontaires (869e5-873c1), ou intermédiaires entre le volontaire et l'involontaire (866d5-869e9). Ces trois moments suivent ainsi la détermination de trois types de défaillance relative aux fonctions psychologiques que sont la raison, le *θυμός*, et la fonction désirante, selon que le crime est commis par ignorance, par colère, ou par un dérèglement de certains désirs (dont la vénalité, la *φιλοτιμία*, et la crainte d'être découvert). Cette manière de classer les crimes en fonction de leur mobile psychologique est tout à fait nouvelle et heurte par conséquent les catégories juridiques classiques, notamment celles du volontaire et de l'involontaire. On a là une preuve que la psychologie morale doit présider à la pénologie (dans la mesure où le crime par emportement ne constitue pas une catégorie juridique séparée), même si Platon conserve les distinctions juridiques du volontaire et de l'involontaire pour son analyse faisant du *θυμός* comme mobile un intermédiaire qu'il est difficile de déterminer.

L'Athénien fait des crimes commis sous le coup de cette affection un véritable défi dialectique, au sens où il s'agit de mesurer le caractère « volontaire » ou « involontaire » du meurtre, mais aussi d'évaluer la possibilité d'agir par la loi et le châtement sur cette affection⁹². La colère pose donc un problème de mesure

désirer non les corps, mais celles des manières d'être de l'âme qui sont vraiment belles. » (841b7-c6). Sur la nécessité pour la loi de couvrir non seulement la sphère publique, mais aussi toute la sphère privée, voir *Lois* VI, 780a, VII, 788a-790b.

⁹² Une fois encore, ce passage a bénéficié de commentaires précis et éclairants. Pour une analyse contextuelle du passage, je renvoie d'abord à L. Gernet, Platon, *Les Lois, Livre IX*, Traduction et commentaire, Paris, Ernest Leroux ed., 1917, en

en plusieurs sens. En un sens psychologique d'abord : s'agit-il d'une affection que l'on peut réduire à de l'involontaire ou dont il faut au contraire rendre l'individu « responsable » ? En un sens dialectique ensuite : dans quelle mesure accorder une réalité à une affection psychique qui d'un côté se rapporte à de simples πάθη que l'on doit discipliner, et d'un autre côté renvoie à un sens de la justice qui détermine son action ? Peut-on laisser cette « colère » être un « intermédiaire » entre l'affection et la vertu ? En un sens politique enfin : comment mesurer les effets politiques de la colère, et légiférer de telle sorte que cette émotion ne soit pas condamnée purement et simplement, sans pour autant la laisser gouverner toute une théorie du châtement, comme Protagoras en suggérait la possibilité en s'en remettant à la colère spontanée des citoyens ?

L'Athénien commence par distinguer deux formes de crimes dont le θυμός est la cause: le crime causé par l'emportement ou la colère (ὀργή), et suivi *immédiatement* d'une forme de repentir (μεταμέλειά τε εὐθύς τοῦ πεπραγμένου γίγνηται)⁹³, et le crime qui procède d'un calcul pervers, ne relevant que d'une vengeance froide. Le criminel du second type a fomenté son dessein dans l'ombre de la loi, différant (ὑστερον)⁹⁴ l'acte en le nourrissant de son ressentiment. L'Athénien en déduit donc que ces deux types de crimes doivent pour législateur fonctionner comme des *images*, qui ressemblent aux crimes qu'on distingue habituellement par les catégories du « volontaire » et de l'« involontaire » :

« Dès lors, il faut, d'une part, admettre semble-t-il bien, l'existence de deux sortes de meurtres, ayant quasiment l'un et l'autre leur principe dans l'emportement (ἀμφοτέρους θυμῶ γεγονότας), et l'on dirait d'autre part à très juste titre qu'elles tiennent le milieu (μεταξὺ) entre le volontaire et l'involontaire (τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου). La vérité est cependant que chacune de ces deux sortes de meurtre n'est qu'une *image* (εἰκῶν) de l'un et de l'autre : l'un des cas ressemble à ce qui est volontaire (ἐκουσίῳ ἔοικεν) puisqu'on contient sa colère (θυμὸν φυλάττων) et que, au lieu de se venger sur-le-champ, soudainement, on le fait plus tard et avec préméditation ; l'autre cas est semblable à l'involontaire (ὁποῖος μὲν ἀκουσίῳ), puisque, au lieu de faire provision de sa colère (ταῖς ὀργαῖς), on y cède sur-le-champ, tout aussitôt, sans rien préméditer. Mais, d'un autre côté, dans ce cas même, l'acte n'est pas non plus complètement involontaire quoiqu'il en soit cependant une

particulier p. 105-137. Pour une analyse plus détaillée du passage, voir T.J. Saunders, *Plato's Penal Code, Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 225-231. Pour plus de détails encore, voir l'article de A. D. Woozley, « Plato on Killing in Anger », *Philosophical Quarterly*, 22 (89), 1972, p. 303-317, et surtout la réponse de T.J. Saunders, « Plato on Killing in Anger : a Reply to Professor Woozley », *Philosophical Quarterly*, 23 (93), 1973, p. 350-356. On complètera cet article avec, du même auteur, « Protagoras and Plato on Punishment », in G.B. Kerferd, (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Hermes Einzelschriften, 44, Wiesbaden, 1981, p. 129-141.

⁹³ *Lois*, IX, 866e2-3.

⁹⁴ *Ibid.*, 866e5.

image. »⁹⁵

Ce qu'il faut retenir de ce passage, c'est que la colère n'est pas en elle-même une émotion qui doit être complètement blâmée. La division dichotomique entre volontaire et involontaire n'est donc psychologiquement pas exacte. Le but de la distribution des peines est précisément de déceler ce qui dans ce sentiment révèle une bonne d'une moins bonne nature. Telle est une des spécificités du θυμός de n'exhiber aucun motif réductible à la raison ou au désir, mais à un état psychologique mixte⁹⁶.

Et pourtant ces deux criminels ne sont pas à égalité devant la peine. L'inexactitude psychologique de la division entre volontaire et involontaire pourrait bien être politiquement utile et justifiée. Le défi de mesure psychologique et dialectique est résolu politiquement dans la détermination du châtement afférent à ces crimes. L'Athénien retient deux critères pour distinguer les crimes : le premier est la temporalité de l'action, le second, dépendant du premier parce qu'il en constitue l'image, est la préméditation. L'un a tué « soudainement et sans préméditation (ἐξαίφνης μὲν καὶ ἀπροβουλεύτως) »⁹⁷ ; l'autre a différé le crime en alimentant son ressentiment et a donc fait un usage de la délibération (ἐπίβουλη). Le temps fonctionne alors comme un critère permettant de façonner des images-types des crimes, comme si la temporalité permettait de réinscrire au sein du θυμός un espace de délibération, entre pulsions contraires. Celui qui agit par colère s'est momentanément exclu de l'espace humain et politique, il est incapable de subordonner son θυμός à la raison qui pourrait la tempérer. Au contraire, celui qui cède à une colère froide et calculée est coupable non seulement d'avoir franchi les frontières politiques du tolérable, mais encore de les avoir inversées et subverties⁹⁸ puisqu'il soumet la raison à un désir de vengeance. La position de frontières

⁹⁵ *Ibid.*, 866e6-867b1.

⁹⁶ A.D. Woozley, « Plato on Killing in Anger », *loc. cit.*, donne une interprétation intéressante du passage déjà cité de 878b qui compare le crime commis par θυμός à une zone frontalière intermédiaire. « But, in 878b comes the most important sentence in the whole section, where we meet (possibly for the first time in western philosophy) a formulation of the concept of *vagueness*. Plato does not have quite the right model. Each of a pair of contrasting terms is vague, *not*, as he represents it, when each has a boundary line, but there is a border area between the boundary lines, *but* when neither has a fixed boundary line and there is a border area such that there is no decision procedure for determining, with regard to something falling within that area, that it falls within the extension of one term rather than within that of the other. This is the area of « it is and it isn't », with which we are all familiar, but which the law of excluded middle. This, I suggest, is what Plato is maintaining, namely that ἐκούσιος and ἀκούσιος are contradictory terms, but also that they are vague, so that there are some acts, specifically those done θυμῶ, that are not indubitably the one rather than the other. » (p. 312-313). Cependant, il semble que ce que Woozley refuse d'accorder à Platon, à savoir la définition du « vague » comme recoupement de deux zones frontalières, est précisément ce qu'il montre dans tout cet extrait : que le θυμός emprunte des mobiles qui s'apparentent à ceux de la raison (en tant qu'elle est une réaction ingénue à l'injustice), et à ceux du désir (notamment ceux de la φιλοτιμία).

⁹⁷ *Lois*, IX, 866d7-e1.

⁹⁸ Tel est le sens de l'expression en 863b4 : πολλὰ ἀνατρέπει qui servait à décrire la puissance du θυμός.

psychologiques prend ainsi une valeur éminemment politique⁹⁹. Ainsi au « méchant » il faut infliger des peines plus « rigoureuses » (*χαλεπωτέρας*, 876b6), alors qu'envers l'homme d'honneur colérique, il faut être plus « doux » (*πραοτέρας*, 876b7)¹⁰⁰.

La différence des peines est doublement éducative. Tout d'abord l'Athénien mesure des peines à l'aide d'adjectifs comparatifs, permettant en premier lieu aux citoyens de mesurer un écart entre les mobiles, plutôt que d'associer à un crime une peine spécifique. C'est cette mesure comparative qui est juste. Ensuite, il convient de noter que selon l'Athénien, la peine infligée au méchant n'est plus dure que pour permettre à l'homme d'honneur trop impulsif de s'adoucir. Alors que le méchant se verra infliger une peine qui ne prétendra pas le rendre plus juste, l'homme d'honneur bénéficie en un sens d'une forme de grâce puisque sa peine est présentée comme « plus douce ». La peine repose donc sur une « quantification » proportionnelle de l'inclination du *θυμός* à réagir spontanément à une insulte, et ce sont les modalités de la vengeance qui sont punies (*μεγέθει θυμού πλείω τιμωρηθεὶς χρόνον*)¹⁰¹. Le criminel qui cède à une impulsion soudaine est moins blâmable du fait que, sensible à son propre honneur, il agit sans détours ; la simplicité de son caractère est donc beaucoup moins blâmable que celui qui est capable de différer le règlement d'une affaire d'honneur pour agir. Le châtiment proposé est donc ambivalent : en tant qu'il est une réaction à l'injustice, le *θυμός* agit conformément à une raison normative qui lui dicte les comportements louables ou blâmables, il est donc excusé comme involontaire, comme si c'était la raison du juste qui avait agi pour éduquer l'injuste. Mais en tant que ce n'est pas la raison à proprement parler, mais une affection de l'âme occultant la capacité de la raison à maîtriser l'action, c'est l'exil qui est proposé comme châtiment.

« Revenant donc sur nos pas, et reprenons ce que nous avons dit : s'il arrive que, de sa main, on tue un homme libre et que l'acte ait été accompli sans préméditation et dans un mouvement de colère (*τὸ δὲ πεπραγμένον ἀπρο βουλευτύως ὀργῇ τινι γένηται πραχθέν*), on devra, quant au reste, subir

⁹⁹ Dans ce court passage où l'Athénien distingue les crimes (867b1-c2), le lexique de la législation (*νομοθετήτων*, b2), *θεῖναι* (b3), *νομοθετεῖν*, (b7) et *νομοῖς* (c2)) côtoie celui de la séparation (*διορίζειν*) (b1), *τεμεῖν* (b4), *χωρὶς* (b4), et la construction *μέν... δέ* (b5-6)). La justice consiste bien en une séparation autant qu'un partage. Ce passage invite donc à comprendre la distinction entre ces deux crimes comme un modèle de la fondation législative, rejetant hors de la cité celui qui subvertit l'idée de distinction des frontières du politique et de la sauvagerie.

¹⁰⁰ T.J. Saunders (« Plato on Killing in Anger : a Reply to Professor Woozley », *loc. cit.*, p. 351) a raison contre A.D. Woozley quant à l'enjeu de la peine. Il ne s'agit pas de déterminer des « excuses » pour le criminel emporté par la colère, ce qui est une question tout à fait anachronique, mais de cerner une nature psychologique, celle du caractère du criminel, et son utilité potentielle pour la cité.

¹⁰¹ *Lois*, IX, 867d3.

les mêmes peines qu'il convient de faire subir à celui qui a tué involontairement sans emportement passionnel (καθάπερ ἄνευ θυμοῦ κτείναντι προσήκέν τω πάσχειν) ; mais on devra être forcé de passer en exil deux années, pendant lesquelles on pourra se corriger de son emportement (κολάζων τὸν αὐτοῦ θυμόν) »¹⁰²

Ce passage marque donc bien une tentative d'exorciser le θυμός pour le débarrasser de son versant passionnel (l'ὄργη), conserver la spontanéité de l'action juste en la débarrassant de sa violence¹⁰³. Le θυμός est mis au ban par un processus symbolique : le condamné est exilé et c'est à l'extérieur de la communauté qu'il doit « déposer » sa colère comme ne lui appartenant plus, car nuisible à la communauté : il se dépossède de son intériorité colérique par l'exil, et prononce lui-même un « blâme » sur son propre θυμός qui a permis à la colère de s'épancher. La procédure d'ostracisme n'est pas anodine. Celui qui tuait par accident, sans θυμός, n'était tenu qu'à une purification, du fait du caractère accidentel du meurtre. Là encore, l'exemple que l'Athénien avait développé au sujet de ce type de crime était révélateur : il s'agissait des accidents dans les exercices de guerre (ἢ κατὰ πόλεμον ὡσαύτως ἢ κατὰ μελέτην τὴν πρὸς πόλεμον)¹⁰⁴. L'exil permet symboliquement à l'individu puni de « faire la guerre » à l'ὄργη tenue pour un véritable ennemi de la cité. C'est un blâme réfléchi (κολάζων τὸν αὐτοῦ θυμόν) qui permet de rétablir un partage frontalier de ce qui relève de la guerre, et ce qui relève de la dissension, différence fondatrice pour l'inscription distante de l'individu dans l'unité politique de la cité.

Il n'est donc pas question de priver la loi de son assise essentielle, la spontanéité de l'action droite. L'acribie de la loi (ἀκριβῶς νομοθετεῖν)¹⁰⁵ ne consiste pas à édicter des sanctions qui attisent le ressentiment plutôt qu'elles ne l'adoucissent, mais à cerner exactement la nature de ce θυμός qui a poussé au crime. L'individu est-il naturellement colérique ou non, et dans quelle mesure le châtement peut-il modifier son caractère ? La peine a bien une issue et au terme de la sanction un second jugement est nécessaire. Or l'exactitude de ce jugement ne relève pas de la loi, mais d'une communauté politique, constituée par un conseil de douze Gardiens-des-Lois.

¹⁰² *Ibid.*, 867c4-8.

¹⁰³ C'est donc bien un défi de mesure auquel sont confrontés les juges, puis les gardiens des lois. Comme le rappelle T.J. Saunders (« Plato on Killing in Anger : a Reply to Professor Woolzley », *loc. cit.*), « Plato's concern is to measure the intensity and / or duration of (unjust) wishes, wants, desires, purposes, aims, designs, emotions, dispositions, and mental states and precesses. » (p. 353).

¹⁰⁴ *Lois*, IX, 865a5-6.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 867d4.

«[Il faudra] envoyer alors douze d'entre eux [νομοφύλακai] aux frontières du pays en qualité de juge ; lesquels juges, après avoir examiné plus minutieusement encore à ce moment-là les circonstances de l'acte qui a fait exiler chacun de ces hommes, auront mission de décider de leur capacité au respect et de leur réintégration (πέμπειν αὐτῶν δικαστὰς δώδεκα ἐπὶ τοὺς ὄρους τῆς χώρας, ἐσκεμμένους ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ τὰς τῶν φυγόντων πράξεις ἔτι σαφέστερον, καὶ τῆς αἰδοῦς τε πέρι καὶ καταδοχῆς τούτων δικαστὰς γίγνεσθαι) »¹⁰⁶.

Ce passage est particulièrement déroutant, car le jugement des Gardiens porte sur « τῆς αἰδοῦς τε πέρι καὶ καταδοχῆς », qu'il est difficile de traduire¹⁰⁷. Le sens de αἰδώς concerne la faculté de l'individu anciennement puni à éprouver un sentiment de réserve suffisant qui prouve aux juges qu'il a intériorisé son forfait, et qu'il est désormais capable de faire obéir son θυμός à la loi. Le terme « καταδοχή » est quant à lui est un hapax dans les Dialogues, qui signifie la réintégration de l'individu au sein des frontières de la cité, mimant ainsi la réinscription d'un θυμός sensible à la honte, ayant abandonné lors de son exil la sauvagerie dont il avait fait preuve. Ce processus symbolique qui met en jeu les frontières réelles de la cité avec la frontière proprement éthique qui sépare le θυμός juste et auxiliaire de la raison de l'ὄργη démesurée et sourde aux exhortations, marque ainsi une décision proprement politique des Gardiens, à partir d'une expertise des capacités éthiques du meurtrier.

En conclusion de ce passage, on comprend peut-être pourquoi l'Athénien conserve les catégories draconiennes dans sa pénologie : il s'agit, comme dans le cas de l'αἰδώς, d'exploiter un mécanisme émotif pour le bien de la cité, et non pas simplement d'aménager une institution ancienne (l'αἰδεσις) dans une constitution nouvelle. Le θυμός est reconnu comme un élément essentiel dans la vie citoyenne, puisqu'il est cette ardeur collective qui doit muer le guerrier au combat, ce zèle individuel qui par contagion diffuse la loi par l'éloge ou le blâme. Seulement, pour en contenir les effets, il faut rendre sensible l'individu à

¹⁰⁶ *Ibid.*, 867e2-867e7.

¹⁰⁷ A-t-on raison de traduire communément « αἰδώς » dans ce passage par « grâce » comme L. Robin le fait, ou par le terme non moins neutre de « pardon » comme le font L. Brisson et J.-F. Pradeau, ou encore par « pitié », comme le choisit L. Gernet dans sa traduction et son commentaire du livre IX des *Lois* ? Je n'en suis pas convaincu, et préfère comprendre ce terme à l'aune de ce qu'il signifie ailleurs dans le dialogue, c'est-à-dire une disposition morale qu'on doit attribuer non pas aux gardiens des lois, mais au criminel. Je m'appuie sur ce point précis sur les analyses de T.J. Saunders, « *Epieikeia* : Plato and the controversial virtue of the Greeks », in F. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance, Selected Papers of the 1st International Congress on Ancient Thought*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001, p. 65-93, en particulier p. 89 à propos de ce passage. Il est d'ailleurs suivi par J.-M. Bertrand, « Platon et les lois sur la discipline militaire », in *Quarderni* (Universita degli Studi di Turino) 17, 2001, p. 9-27 (p. 26).

l'extériorité même de ses émotions, et c'est la fonction des catégories juridiques. Le θυμός ne doit pas, comme chez Homère, être la source incontestée de l'action, risquant ainsi de fonder le droit sur une émotion. Il doit être, au besoin, désigné par la loi, ou même dénoncé par la peine de l'exil par exemple, comme un lieu de conquête par l'individu, la loi l'exhortant ainsi à la maîtrise de soi.

3. Conclusion.

À travers l'expression « politisation des émotions », on a tenté de montrer qu'à partir d'une anthropologie où la loi politique peut se substituer à la raison normative individuelle, Platon donne les conditions de possibilité d'un certain usage des émotions et des sentiments individuels, afin de le mener à la vertu.

Dans le *Politique*, Platon dissocie à première vue très nettement deux sphères de la vie individuelle sur lesquelles le législateur peut agir : celle des valeurs, des croyances et des opinions, et celle des affections, des tendances et du caractère naturel. Le législateur dispose cependant d'un moyen pour que ces deux sphères puissent s'entrecroiser : la capacité de certaines affections à soutenir une opinion et à agir à l'encontre d'autres affections. On a proposé ainsi de reconnaître que la fonction auxiliaire du θυμός était à l'œuvre dans la création du lien politique. Les *Lois* confirment cette utilisation des fonctions du θυμός dans la diffusion des normes émanées de la loi, précisément grâce à son ambivalence naturelle : le θυμός partage la nature des affections irrationnelles, mais parce que son objet est une valeur (justice, honneur, sens de la honte) susceptible d'être modifiée, il peut constituer un relai de la loi pour régler certaines autres affections plus réfractaires. Le θυμός, dans le *Politique* et dans les *Lois*, est le carrefour de deux mouvements : l'un qui à partir d'une opinion agit sur l'ensemble des affections de l'âme, l'autre, qui à partir des affections donne naissance à une opinion plus conforme à la loi. Ces mouvements nécessitent en effet la médiation du θυμός : l'opinion droite peut favoriser un règlement des affections, à partir du moment où le θυμός est suffisamment attaché à certaines valeurs pour que certaines autres affections, comme le plaisir et la douleur, cessent de les déstabiliser. Inversement, une formation des affections, des émotions et des sentiments peuvent donner naissance à un caractère qui, sans qu'il ait nécessairement conscience des valeurs dans lesquelles il est impliqué, les défend et les respecte spontanément. Il n'y a donc pas de doute que pour

Platon, le contenu des émotions n'est pas naturel, mais dépend pour une large part d'un environnement social et politique.

Encore une fois, Platon ne semble pas poursuivre le projet d'une « rationalisation » des émotions, au sens où on l'entendrait aujourd'hui : le θυμός est une fonction psychique non-rationnelle, et qui tire sa rationalité d'une norme qui lui est extérieure. En revanche, en manipulant le contenu des émotions, il est évident que Platon entend inscrire une forme de rationalité dans les mœurs.

Appendice

Le θυμός et le problème de l'ἀκρασία, du Protagoras aux Lois.

Au cours de cette étude, un problème a été délibérément contourné, celui de l'ἀκρασία. Ce problème relève aujourd'hui autant de présupposés interprétatifs appliqués au texte de Platon que d'un problème strictement platonicien. L'omniprésence de ce problème dans les commentaires affectent directement la compréhension de la tripartition de l'âme, et en particulier le statut du θυμός dans cette tripartition, qu'on réduit trop souvent à une source de motivation irrationnelle qui met en échec la rationalité de l'agent. C'est pourquoi il n'a pas semblé nécessaire d'intégrer ce problème dans le cours de la démonstration. Cet appendice est une manière de reprendre une série d'hypothèses avancées dans cette étude, en utilisant la terminologie des problématiques communément employées par les interprètes contemporains. On montrera que la fonction du θυμός est un élément qu'il convient de prendre en compte pour clarifier ce qui apparaît pour certains commentateurs comme un point d'achoppement de la cohérence de la psychologie morale platonicienne, des premiers dialogues aux *Lois*.

a) La position aristotélicienne du problème de l'ἀκρασία.

Pour déterminer ce que l'on doit entendre par ἀκρασία chez Platon, il est utile de recourir à Aristote pour l'interprétation qu'il propose de ce problème dans les Dialogues, cette dernière faisant souvent office de cadre interprétatif dans les commentaires contemporains.

Au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit les notions d'ἀκρασία et d'ἐγκράτεια comme des dispositions intermédiaires entre le vice et la vertu¹. L'ἀκρασία et l'ἐγκράτεια sont tout d'abord des expériences intérieures de conflit psychique, d'un divorce entre le principe désirant chez un individu et le jugement qu'il émet sur l'action qu'il va commettre. L'ἀκρασία consiste à commettre une action qui est contraire au jugement produit par la délibération, sous l'effet d'une passion violente et précipitée, ou suite à la faiblesse ou l'amoindrissement du pouvoir de la raison sur les autres principes psychologiques (VII, 5) ; l'ἐγκράτεια au contraire consiste à expérimenter un conflit psychique tout en sachant restaurer ou

¹ *Ethique à Nicomaque*, 1145b-c.

maintenir l'hégémonie du principe rationnel. Aristote reprend par ailleurs la distinction platonicienne entre deux parties irrationnelles, le θυμός et les ἐπιθυμίαι (1149a24-25), qui sont les deux principales forces qui apparaissent lors des conflits psychiques, et auxquelles le jugement doit résister, dédoublant les cas d'ἀκρασία selon qu'ils relèvent d'une « impulsion » ou d'une forme de « faiblesse ».

Aristote mentionne Socrate à plusieurs reprises² et lui attribue la thèse selon laquelle l'ἀκρασία est un phénomène rigoureusement impossible. Même si Aristote précise que l'argument de Socrate contredit manifestement les faits (1145b28), la solution aristotélicienne pour expliquer ce paradoxe demeure de son aveu une interprétation assez fidèle à la position socratique. Selon le Socrate d'Aristote, l'ἀκρασία est un phénomène « logiquement » impossible, dans la mesure où un jugement sur le bien (qu'il procède d'une croyance ou d'un savoir) ne peut entrer en contradiction avec un prétendu « désir » qui lui-même procède d'un jugement sur le bien. L'impossibilité de l'ἀκρασία, pour Socrate comme pour Aristote, est une application psychologique du principe de non-contradiction. L'hypothèse de départ est que tout désir procède d'un jugement. Cela revient à dire qu'il ne saurait y avoir un désir si irrationnel qu'il puisse contrecarrer la puissance d'un savoir ou même d'une croyance en un bien. Le paradoxe de l'ἀκρασία est donc une affaire de conflits entre jugements, ou du moins entre des attitudes « cognitives »³.

Cependant, Aristote concède que l'ἀκρασία n'est pas seulement un problème « logique ». C'est aussi un conflit proprement psychologique, et à ce titre Aristote distingue radicalement la thèse intellectualiste de Socrate et la psychologie platonicienne tripartite. Que l'ἀκρασία soit un phénomène réel, Aristote ne le dément pas, et c'est pour cette raison qu'il rappelle l'existence de deux forces irrationnelles issues de la tripartition platonicienne de l'âme : le θυμός, et les désirs. D'un point de vue phénoménologique, l'ἀκρασία est un conflit de « forces », et non pas de « jugements » ; Aristote reconnaît donc l'existence du

² *Ibid.*, 1145b23-25 ; 1147b15.

³ C'est la manière dont D. Davidson présente le phénomène de l'ἀκρασία en en faisant non pas un conflit de « forces », ce qui demeurerait inintelligible dans le cadre de notre psychologie rationnelle, mais un conflit de jugements. Voici comment Davidson formalise le raisonnement qui aboutirait à la conclusion qu'il existe des actions incontinentes, (« Faiblesse de la volonté » (1970), in *Actions et Événements*, Paris, P.U.F., 1993.)

« D : En faisant *x* un agent agit de manière incontinente si et seulement si : *a*) l'agent fait *x* intentionnellement ; *b*) l'agent croit qu'il y a une autre action possible *y* à sa portée ; et *c*) l'agent juge que, tout bien considéré, il serait meilleur de faire *y* que de faire *x*. (...) *P1* : Si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y* et s'il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement. (...) *P2* : Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire *x* que de faire *y*, alors, il veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y*. *P1* et *P2* pris ensemble impliquent de façon évidente que si un agent juge qu'il serait meilleur pour lui de faire *x* plutôt que de faire *y*, et s'il se croit libre de faire soit *x* soit *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement. Cette conclusion, je le suggère, semble montrer qu'il est faux de dire que : *P3* : Il y a des actions incontinentes. »

phénomène et s'aligne sur ce qu'il pense être la critique platonicienne à l'égard de l'intellectualisme socratique : l'*ἄκρασία* serait possible dans la mesure où certaines forces psychologiques sont indifférentes ou indépendantes du bien recherché, et peuvent contrecarrer par leur intensité la poursuite d'un bien rationnellement évalué.

La complexité de l'analyse aristotélicienne de l'*ἄκρασία* provient semble-t-il du fait qu'il mêle deux thèses qu'il dit être antithétiques : il reconnaît d'une part l'existence de « forces irrationnelles » qu'il faut donc interpréter dans le cadre d'une dynamique de tensions et de résistances. En cela il se fait l'interprète de la tripartition de l'âme de la *République*. D'autre part il semble reconnaître dans chacune de ces forces une faculté sinon cognitive, du moins sensible à la parole, de telle sorte que même dans un cas d'*ἄκρασία* il est toujours possible d'interpréter rationnellement l'action, en réduisant chacune de ces forces à une forme d'opinion, de croyance, ou de savoir.

L'interprétation aristotélicienne du problème de l'*ἄκρασία* est solidaire de la théorie de la délibération et du choix et d'une conception cognitive du désir. Si Aristote oppose Socrate et Platon sur le sujet, c'est qu'il considère que chacun d'eux tient une position radicalement différente sur la question cruciale pour le problème de l'*ἄκρασία* : dans quelle mesure les désirs sont-ils des attitudes propositionnelles, ou impliquent des jugements sur le Bien qui conditionnent leur intensité ? Pour Aristote, Socrate dans le *Protagoras* répond qu'il n'est pas un seul désir qui, tendant vers le Bien, ne puisse être ramené à un jugement sur ce que l'individu considère être le Bien, tandis que Platon affirme dans la *République* que les désirs sont avant tout des forces irréductibles à une attitude propositionnelle, imposant ainsi une limite à l'efficacité de la raison et de l'argumentation pour les transformer.

L'interprétation aristotélicienne du problème de l'*ἄκρασία* dans les Dialogues a le mérite d'isoler ce qui semble être la question la plus importante pour déterminer si l'*ἄκρασία* constitue un problème platonicien ou non : la nature cognitive des désirs. En revanche, il n'est pas nécessaire de souscrire à l'opposition qu'Aristote établit entre Socrate et Platon. Contrairement à une majorité d'interprétations qui se fondent effectivement sur un partage tranché entre les dialogues socratiques et la *République*⁴, on peut soutenir que Platon, et ce dès le *Protagoras* a bien en vue les deux aspects de la question qu'Aristote

⁴ G.R. Carone « *Akrasia in the Republic : Does Plato change his mind ?* », *loc. cit.*, p. 107-108. On complètera la bibliographie par le récent recueil consacré à la question : C. Bobonich et P. Destrée, *Akrasia in Greek Philosophy, op. cit.*

commente subtilement. Deux interprétations récentes et marquantes, celle de C. H. Kahn d'une part⁵, et celle de G.R. Carone⁶ d'autre part, mettent en garde contre une interprétation rétrospective des dialogues à partir d'Aristote. C.H. Kahn déclare en effet qu'il y a bel et bien des cas d'ἀκρασία dans la *République*, mais conteste l'idée générale selon laquelle Platon, dans le *Protagoras*, accepte l'idée socratique de l'impossibilité d'un tel phénomène : il faut interpréter ce paradoxe comme une exhortation à la vertu. Selon G.R. Carone qui part du constat de l'impossibilité de l'ἀκρασία dans le *Protagoras*, soutient que la *République* demeure fidèle à l'esprit de la thèse défendue par Socrate dans le dialogue précédent, en précisant que la science métrétique du *Protagoras* rejoint le projet platonicien d'éducation du caractère dans la *République*.

L'hypothèse proposée ici s'inscrit dans le prolongement de celle de G.R. Carone. Dans le *Protagoras*, Socrate affirme que tous les désirs ou affections (dont le θυμός) sont réductibles à un jugement sur le Bien qui détermine leur intensité. Mais cette affirmation ne doit pas être prise comme une thèse, mais bien plutôt comme une exhortation à rationaliser chacun des désirs, afin de formuler le jugement global qui constitue la *raison* de ce désir. La métrétique des plaisirs et des peines consiste en cette science capable de cerner dans chaque affection, avant qu'elle agisse, une *raison* de son action. Dans la *République* et dans les *Lois*, les désirs et affections apparaissent d'abord comme des forces non-rationnelles qu'il faut maîtriser. Leur « rationalisation » prend un tour plus complexe, puisqu'il n'est possible d'avoir prise sur ses affections que par l'intermédiaire d'une éducation de la sensibilité et une intellectualisation de l'attitude de l'âme envers ses propres affects. La *République* ne se distingue pas du *Protagoras* par la reconnaissance de l'ἀκρασία, mais par le type de stratégie adoptée pour rationaliser les désirs et les affections. La raison et la cause de l'action ne sont pas un jugement isolé qui gouvernerait tel ou tel action : ce sont un ensemble de jugements de valeurs, fruit de l'éducation et de l'habitude ; ces valeurs, c'est le θυμός qui en est le dépositaire dans la *République*, et une manifestation dans les *Lois*. Ainsi, l'ἀκρασία n'apparaît pas comme un défi logique, mais désigne dès le *Protagoras* et jusque dans les *Lois* l'état d'un caractère dont les jugements de valeurs ne sont pas la bonne raison de l'action. Le θυμός joue ainsi dans cette position un double rôle : il peut désigner une affection, la colère, apparemment responsable de ce phénomène d'ἀκρασία, dans la mesure où il occulte l'exercice de la raison. Mais il est aussi la solution du paradoxe de l'ἀκρασία, puisque

⁵ C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues*, op. cit., p. 234-257.

⁶ G.R. Carone, « *Akrasia in the Republic : Does Plato change his mind ?* », loc. cit.

cette fonction psychique est ce qui révèle l'implication de l'âme individuelle dans un système de valeurs. En recontextualisant un phénomène spectaculaire isolé dans une théorie des émotions et des valeurs, Platon donne au θυμός une fonction capitale : il est l'instrument de la rationalisation des désirs et des émotions, ce par quoi les désirs de l'individu peuvent se conformer à un jugement rationnel et vrai.

b) L'ἀκρασία : expression populaire ou paradoxe de la rationalité ?

Dans le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Ménon* et la *République*, Socrate recourt à chaque fois au discours populaire pour introduire le problème de l'ἀκρασία. Le discours populaire n'est pas seulement une opinion qui sert de point de départ pour l'analyse du phénomène, et que Socrate abandonne aussitôt, mais fait partie intégrante du problème de l'ἀκρασία, et cela pour deux raisons. D'abord l'opinion commune présente le phénomène de l'ἀκρασία comme une donnée psychologique, en le décrivant comme un conflit de « forces » psychiques non-maîtrisables. Dans le *Protagoras* (352b-358a), c'est l'opinion du grand nombre qui sert à Socrate de point de départ pour l'analyse de ce phénomène psychologique, avant que Socrate démontre qu'il s'agit aussi d'une affaire de mots. De même dans la *République*, Socrate introduit la définition de la vertu de σωφροσύνη par les expressions populaires « être plus fort ou moins fort que soi-même » (430e-431b). Dans les *Lois*, ces mêmes expressions reviennent à propos du courage, de la modération et de la vertu en général (626e). La seconde raison de l'omniprésence de l'opinion commune pour introduire le problème de l'ἀκρασία tient à ce que l'opinion se proclame dépositaire de la valeur morale suivant laquelle l'individu ainsi pris dans un conflit psychique agit : en d'autres termes ce n'est pas la rationalité de l'action qui intéresse la foule, c'est le caractère spectaculaire d'un conflit psychique qui oppose une force rétive à une norme commune jugée bonne. Le discours populaire est donc une composante du phénomène de l'ἀκρασία qui peut dès lors chez Platon ne désigner que l'intériorisation d'un conflit normatif de type social ou politique, ni plus ni moins. Le problème de l'ἀκρασία ne serait donc pas à proprement parler un problème de rationalité de l'action, mais serait une réponse aux conceptions tragiques du conflit de valeurs⁷. Le recours à l'opinion commune sur ce phénomène tend à le présenter dans

⁷ C'est l'opinion de G. Rickert, « Akrasia and Euripides' *Medea* », *loc. cit.* p. 95-96, que je partage entièrement, en choisissant de comparer *Médée* d'Euripide et le *Protagoras*. Sur le lien entre Platon et Euripide à propos de l'ἀκρασία, voir B. Snell, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley, 1964, p. 59-68, qui postule qu'Euripide répond à la thèse socratique de l'impossibilité de l'akrasia ; T.

une version qui privilégie une opposition entre des « forces » distinctes, l'une étant avalisée comme bonne, et l'autre mauvaise, au détriment d'une analyse qui oppose la rationalité d'une action et son irrationalité.

Avant d'examiner la position de l'opinion du grand nombre telle que Socrate la formule dans le *Protagoras*, on doit préciser que les interlocuteurs de Socrate eux-mêmes n'évoquent jamais la possibilité d'un tel phénomène, alors même qu'ils évoquent eux aussi l'opinion du grand nombre.

Dans le *Gorgias* par exemple, lors de sa discussion avec Calliclès, Socrate demande à son interlocuteur de préciser quel rapport l'homme puissant entretient avec lui-même, en termes d'autorité. Commander aux autres ne requiert-il pas avant tout une forme de « maîtrise de soi » ?

« SOCRATE : Je veux parler de l'autorité que chacun, individuellement, a sur lui-même (ἐνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα). Ou bien n'y a-t-il nul besoin qu'on ait de l'autorité sur soi-même (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν), tandis qu'on a besoin d'en avoir sur les autres ? CALLICLES : – Qu'entends-tu par avoir de l'autorité sur soi-même ? – Je n'entends rien de compliqué, mais comme le grand nombre (ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί), quelque chose comme cette autorité sur les plaisirs et les passions qui sont en lui-même (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ), qui caractérise un homme sage ayant la maîtrise de soi (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ). – Que tu me plais, Socrate ! Ces sages dont tu parles sont des imbéciles ! »⁸

Socrate en appelle ainsi à une conception populaire de la vertu de sagesse (σωφροσύνη) comprise comme « maîtrise de soi » (ἐγκράτεια), c'est-à-dire une maîtrise des plaisirs et des désirs. Cet appel est bien entendu ironique, non seulement parce que Socrate se prévaut de l'opinion de la foule dont Calliclès fait grand cas en dépit de sa franchise, mais aussi parce que, comme l'a remarqué L.-A. Dorion, cette interprétation de la σωφροσύνη comme « modération » et « maîtrise » des plaisirs et des désirs est magistralement ignorée dans les dialogues dits socratiques, en particulier dans le *Charmide*⁹. L'ironie est d'autant plus mordante que Calliclès s'efforce par la suite de critiquer cette conception populaire de l'ἐγκράτεια, en montrant qu'elle est une obéissance conventionnelle et servile à la norme qui profite aux faibles. À propos de celui qui s'efforce de se mettre au service de ses propres désirs, Calliclès déclare :

Irwin, « Euripides and Socrates », *Classical Philology*, 78, 1983, p. 183-197 ; et plus récemment, Cupido, J., *L'anima in conflitto. Platone tragico tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Brossura, Il Mulino, 2002.

⁸ *Gorgias*, 491d7-e2.

⁹ L.-A. Dorion, « *Enkrateia* et partition de l'âme dans le *Gorgias* », communication inédite, Université Paris X-Nanterre, le 9.06.2006.

« Mais c'est, je pense, ce qui n'est pas possible à la plupart des hommes. Voilà pourquoi ils blâment les gens de cette trempe ; la honte les pousse à dissimuler leur propre impuissance. Ils disent donc de la licence, que c'est une vilaine chose, réduisant en esclavage, tout ainsi que je le disais précédemment, les hommes qui selon la nature valent davantage et, impuissants eux-mêmes à procurer à leurs plaisirs un plein assouvissement, ils vantent la sage modération et la justice : effet de leur manque de virilité ! »¹⁰

Et plus loin :

« Eh bien ! voici ce qu'il en est selon cette vérité, Socrate, que tu prétends poursuivre : sensualité, licence, liberté sans réserve, voilà, quand ne fait pas défaut ce qui y concourt, voilà la vertu et le bonheur ! quant au reste, quant à ces beaux dehors et à ces conventions humaines qui sont en opposition avec la nature, ce n'est que du verbiage et cela n'a aucune valeur. »¹¹

Si l'on s'en tient à cette présentation ironique de l'ἐγκράτεια, alors, on comprend que ce qui paraît *acratique* procède en réalité d'une volonté vicieuse, du désir de ne pas se conformer à la norme avalisée par le grand nombre alors même qu'il la connaît. L'opinion du grand nombre est donc doublement présente ici : elle édicte une norme à suivre, et elle produit à l'intérieur de l'individu, comme le fait Socrate ci-dessus, un conflit normatif entre une norme dominante et une norme dominée, constitutives du comportement vertueux ou vicieux. Cela signifie donc que les notions d'ἐγκράτεια et d'ἀκρασία sont tributaires, selon Calliclès, et sans doute aussi pour Socrate, de la médiation du regard d'autrui. Faire preuve de « maîtrise de soi » n'est jamais que la domination en soi de l'opinion du grand nombre contre les désirs et les plaisirs, tandis que faire preuve d'ἀκρασία signale nécessairement l'amoindrissement de la puissance de cette norme collective dans le comportement individuel, appelant ainsi le châtement¹². Le conflit psychique, dont l'issue est heureuse ou malheureuse, est donc déterminé par une rencontre entre l'opinion du grand nombre et le « moi ». On explique ainsi l'importance du sentiment de honte, qui signale le degré d'implication de l'individu dans un système de normes collectives : l'individu n'est pas un « soi », mais une entité multiple où des aspirations individuelles et des règles collectives entrent en conflit¹³.

Un passage similaire dans le *Ménon* indique plus précisément comment le phénomène de l'ἀκρασία ne

¹⁰ *Gorgias*, 492a3-b1.

¹¹ *Ibid.*, 492c3-8.

¹² On retrouve ici le problème de la valeur du châtement chez Protagoras, et en particulier le rôle de la colère. *Supra*, chap. II, 1.2.1.

¹³ Voir R. McKim, R., « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », *loc. cit.* p. 38.

semble être qu'une affabulation du grand nombre. Ménon soutient devant Socrate une définition de la vertu qui est aussitôt réfutée : « désirer les belles choses et pouvoir se les procurer ». Socrate procède en deux temps dans sa réfutation, en invalidant tout d'abord la proposition « désirer les belles choses », pour ensuite contredire une interprétation instrumentale de la vertu. Ménon soutient que l'affirmation selon laquelle tous désirent les choses bonnes est fautive : il existe selon lui non seulement des personnes qui choisissent le mal par erreur et ignorance en croyant qu'il s'agissait en réalité d'un bien, mais aussi des personnes qui choisissent « volontairement » le mal. Ménon n'a pas en vue le phénomène de l'*ἄκρασία*, mais très certainement le comportement jugé vicieux par autrui :

« SOCRATE : – Des choses mauvaises, ces gens sont-ils, à t'entendre, persuadés qu'elles sont bonnes ? ou bien tout en reconnaissant qu'elles sont mauvaises, les désirent-ils néanmoins ?
MENON : – À mon avis, aussi bien l'un que l'autre.– Bien sûr, Ménon ? c'est effectivement ton avis que, sachant des choses mauvaises qu'elles sont mauvaises, on les désire néanmoins ? – Ce l'est on ne peut plus ! »¹⁴

Socrate oppose pourtant que le spectacle d'autrui dans le malheur ne peut susciter dans l'individu que la crainte d'un mal futur (77d4-e4), à moins de croire que ce qui est perçu comme un mal est en réalité un bien, ce qui renvoie à l'assertion socratique : tous désirent effectivement le bien. Il y a pourtant une hypothèse inexplorée, celle de l'*ἄκρασία* : pourquoi Ménon ne prétend-t-il pas qu'il existe des personnes qui, tout en sachant que le bien est bon, commettent le mal ? Sans doute Ménon refuse-t-il, comme Calliclès, et dans une certaine mesure comme Socrate, la possibilité d'un conflit psychique qui ne soit pas entièrement dépendant d'une forme de volonté ou de calcul.

Il n'y a pas d'*ἄκρασία* pour Calliclès ou Ménon. Platon déréalise l'*ἄκρασία* par la bouche des interlocuteurs de Socrate ; ceux qu'Aristote différencie dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'incontinent et le vicieux, Platon les identifie au contraire : la différence tient, dans le *Gorgias* comme dans le *Ménon*, dans le jugement d'autrui : là où la foule trouve la tempérance, Calliclès n'y voit qu'une obéissance servile à une norme collective ; là où Ménon exprime son hypocrisie sociale, la foule pourrait bien y voir un cas d'*ἄκρασία*. Calliclès et Ménon ne semblent pas disposés à reconnaître la possibilité qu'un désir se soustraie à la force d'un jugement volontaire, mais acceptent volontiers que l'individu se soumette à la puissance de la foule

¹⁴ *Ménon*, 77c3-7.

qui produit éloges et blâmes et distribue les honneurs. Ces deux critiques des positions populaires, produites par les interlocuteurs de Socrate, semblent montrer que le nœud du problème de l'*ἄκρασία* n'est pas seulement d'ordre logique ou psychologique, mais aussi éducatif et social.

c) Le paradoxe de l'*ἄκρασία* dans le *Protagoras*.

Dans le *Protagoras*, alors qu'un nouveau et dernier départ de la discussion à propos de l'unité des vertus et de leur relation au savoir vient d'être donné par Socrate (351b), un très long passage (352b-358a) est consacré à l'examen de l'opinion du grand nombre, puis à sa réfutation par Socrate, qui force Protagoras à s'allier avec lui contre la foule. L'enjeu de la discussion est de montrer que le savoir, pour reprendre l'expression utilisée par Protagoras, est « ce qu'il y a de plus puissant dans les affaires humaines »¹⁵. Malgré la réticence de Protagoras à examiner la thèse du grand nombre, Socrate indique que cet examen est utile pour découvrir la nature du lien entre les différentes vertus. La question soulevée dans le *Protagoras* est celle de la capacité pour un jugement rationnel d'avoir prise avec une « force » qui paraît sourde aux exhortations.

Socrate soulève en effet deux difficultés distinctes dans le cas de l'*ἄκρασία* : la première est le fait qu'elle met en scène une certaine multiplicité dans l'âme individuelle ; la seconde est l'apparente irréductibilité de certaines « forces » psychiques à des jugements sur la nature du bon et du mauvais, et donc l'indépendance ou l'indifférence de certains désirs à l'égard du bien. En d'autres termes, le phénomène de l'*ἄκρασία* révèle deux problèmes connexes : celui de l'unité du moi, et celui de l'homogénéité des actions et des passions de l'âme. Ces deux difficultés sont d'ailleurs soulevées par Socrate lorsqu'il utilise deux expressions distinctes pour évoquer la thèse du grand nombre : « être vaincu par soi-même » qui questionne l'unité de l'âme, et « se laisser vaincre par les plaisirs » qui pose frontalement la question de l'opposition entre le jugement d'une part, et les désirs et plaisirs d'autre part.

¹⁵ *Protagoras*, 352c8-d3. « - Je suis de ton avis, Socrate, dit-il, et plus, ce serait une honte pour moi (*αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ εἶπερ τῷ ἄλλῳ*), plus que pour tout autre, de ne pas affirmer que le savoir et la science (*σοφίαν καὶ ἐπιστήμην*) sont ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines (*πάντων κράτιστον εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων*). »

La première difficulté, l'unité du moi, apparaît lorsque Socrate énonce l'opinion populaire à propos de la puissance du savoir dans les affaires humaines :

« Allez, Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle est ta position à l'égard de la science (ἐπιστήμη) ? Es-tu du même avis que la plupart des hommes, ou non ? L'avis de la plupart, c'est que c'est quelque chose qui n'a trait ni à la force (ἰσχυρόν), ni à la direction (ἡγεμονικόν), ni au commandement (ἀρχικόν) ; ils pensent que la science n'est rien qui soit de cet ordre, mais que, souvent, chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui le commande (αὐτοῦ ἄρχειν), mais autre chose : tantôt l'ardeur, tantôt le plaisir, tantôt la peine (τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην), quelquefois l'amour, souvent la crainte (ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον) ce qui fait que nous nous représentons la science tout bonnement comme un esclave tirailé de tous les côtés (περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων). Partages-tu cet avis sur la science, ou est-ce que la science te paraît belle et capable de commander (ἄρχειν) à l'homme ? Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer (κρατηθῆναι) et faire des choses différentes de celles que la science lui prescrit (κελεύει) ? Est-ce que l'intelligence (φρόνησιν) peut constituer un secours suffisant (ικανὴν...βοηθεῖν) pour l'homme ? »¹⁶

L'opinion du grand nombre considère donc le moi comme une multiplicité de forces distinctes, qui alternativement prennent le commandement de l'âme. Ce n'est pas la dimension principielle et explicative des forces qui est soulignée, mais au contraire leur puissance physique (ἰσχυρόν) ou leur intensité, entraînant par conséquent une relation de domination du moi (ἡγεμονικόν, ἀρχικόν). Les cinq passions citées, ardeur, plaisir, peine, amour et crainte, régissent l'individu en alternance (τοτὲ μὲν...τοτὲ δὲ... τοτὲ δὲ) et seule la fréquence de leur occurrence peut être examinée, (ἐνίοτε δὲ ... πολλάκις δὲ) sans qu'aucun principe de permanence ne puisse être trouvé. L'alternance des passions empêche de discerner un principe explicatif des actions : il suffira donc qu'une de ces passions ait le pouvoir, pour que le savoir se trouve ou bien instrumentalisé par cette dernière (c'est le cas du vice), ou bien en contradiction avec elle (c'est le phénomène à proprement parler de l'ἀκρασία). Car le savoir n'est pas une force pour la foule et ne peut donc prétendre au commandement : le savoir est toujours esclave d'une des passions précitées, et ne peut donc que suivre une des passions à laquelle il est soumis et subir les tensions (περιελκομένης) entre les passions elles-mêmes.

À cette phénoménologie de l'inconstance et de l'alternance des passions, s'oppose l'aspiration socratique, partagée par Protagoras, selon laquelle le savoir peut prétendre au poste de commandement, mettre un terme à l'alternance et guider le moi en soumettant les passions à son jugement. Ce n'est que grâce au savoir

¹⁶ *Protagoras*, 352a8-c7.

que le moi s'appartient lui-même en n'étant dominé par rien sinon par le savoir qui ordonne et constitue le secours le plus puissant pour l'homme. Pour Socrate, la réfutation de la possibilité de l'ἀκρασία est une condition pour affirmer que le savoir est capable d'ordonner l'âme en une structure qui empêche la fluctuation des passions.

Une remarque s'impose sur la dernière occurrence dans le *Protagoras* du terme θυμός. Protagoras prête à ce terme dans son discours suivi le sens d'une émotion intimement liée à une attitude évaluative d'un comportement individuel en fonction de la norme politique et sociale¹⁷. Plus loin à propos de la définition du courage, Protagoras fait du θυμός une force alternative à la puissance que procure un savoir technique ou la folie¹⁸. Socrate utilise ce terme en tête de la liste de cinq passions, en vidant le θυμός de la fonction sociale et évaluative que lui prêtait le sophiste. Pour Socrate, et contrairement à Protagoras, le θυμός est plus que jamais opposé au savoir ou à la raison en ce qu'il est une force qui dépossède le moi de la conscience de son action et en ce qu'il est incapable de donner à l'âme une structure stable en dominant les autres passions. Cet usage délibéré du terme θυμός dans la présentation de Socrate vise ainsi à montrer qu'aucune émotion ne possède en elle-même le principe de sa propre justification, mais qu'il faut aller la chercher dans la formulation d'un jugement ou d'une attitude propositionnelle qui le cause.

Cela amène à considérer la seconde difficulté évoquée par Socrate dans sa présentation de la conception populaire de l'ἀκρασία, à savoir l'homogénéité des actions et des passions de l'âme.

Cette difficulté est énoncée par Socrate en ces termes :

« SOCRATE : - Tu sais que la plupart des hommes (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων) ne nous croient pas, toi et moi ; qu'ils affirment que bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est meilleur (γινώσκοντας τὰ βέλτιστα), ne veulent pas agir en conséquence (οὐκ ἐθέλουν πράττειν), alors qu'ils le peuvent (ἐξὸν αὐτοῖς), mais agissent autrement (ἀλλὰ ἄλλα πράττειν) ; et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement (ποτε αἰτίον ἐστι τούτου) affirment qu'ils se sont laissé vaincre par le plaisir (ὑπὸ ἡδονῆς φασιν ἡττωμένους), la peine, ou l'une des affections que je mentionnais tout à l'heure, et que c'est sous leur emprise (κρατουμένους) qu'on agit de la sorte. PROTGORAS : – Je suis d'avis, Socrate, dit-il, que les hommes sur ce sujet, comme sur bien d'autres, ont tort. – Allez, essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection (τὸ πάθος) qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs (ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι), à ce qu'ils disent, et qui les fait agir

¹⁷ *Supra*, chap. II, 1.2.1.

¹⁸ *Supra*, chap. II, 1.3.3.

à l'encontre du meilleur (οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα), alors qu'ils le connaissent (ἐπεὶ γινώσκουσιν γε αὐτά). »¹⁹

Dans ce passage, Socrate explique la raison pour laquelle la foule considère que le savoir est impuissant dans l'action. Tout d'abord, on constate un divorce constant entre ce qui est connu (γινώσκοντας, ἐπεὶ γινώσκουσιν) et l'action (οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἄλλα πράττειν, οὐ πράττειν). La force volontaire (ἐθέλειν), apparemment active, est en réalité l'effet illusoire d'une domination (ἡττωμένους, κρατουμένους, ἡττᾶσθαι) qui rend l'individu inférieur à la force affective qui le gouverne. Ce qui est donc présenté comme une *cause* par la foule, « se laisser vaincre par le plaisir », constitue en fait la *conséquence* de l'impuissance d'un savoir non intériorisé. La foule ne peut donner d'autre cause à ce phénomène de l'ἀκρασία que son occurrence même : il est l'effet de l'alternance des passions au pouvoir.

En cherchant une étiologie de l'ἀκρασία, en nommant l'affection qui produit le phénomène que la foule présente comme sa propre cause, Socrate rompt ainsi radicalement avec la conception populaire. Socrate s'appuie ainsi sur le présupposé suivant : il existe en l'homme une puissance causale d'action et de passion qui unit le savoir et l'action en emportant la volonté. La réfutation à laquelle Socrate se livre ressemble à une entreprise de « retraduction » d'une expression populaire : il s'agit de savoir comment traduire la phénoménalité de l'ἀκρασία grâce à une étiologie qui puisse à la fois homogénéiser la nature des actions de l'âme, et d'autre part assurer au moi une unité, même idéale.

Homogénéiser les actions et les passions de l'âme.

On attribue à Socrate une conception cognitive du désir et des émotions : l'expérience émotionnelle est réductible à une attitude intentionnelle contenant une évaluation et une stratégie de réponse²⁰. Toute émotion ou affection est causée par un jugement sur le bien, qui préside à l'action. Pour être plus précis, il faudrait dire que la position que Socrate défend est une théorie non-réductionniste (l'émotion n'est pas un jugement, mais bien une affection, avec toutes les conséquences physiques qui s'ensuivent), et cognitive au sens fort, c'est-à-dire que le jugement constitutif de telle ou telle émotion n'est

¹⁹ *Protagoras*, 352d4-353a2.

²⁰ A.W. Price, *Mental Conflict*, London & New York, Routledge, 1995, part d'une telle analyse des affections dans la *République* pour analyser les cas d'*akrasia* de Léontios. Voir en particulier p. 94 *sq.*

pas seulement expectatif et stratégique mais aussi propositionnel : le jugement contenu dans une émotion est toujours un « discours », et non pas une attitude émotive non formulée, et encore moins un sentiment « indicible ».

Prenons, pour plus de clarté, l'exemple de la peur : cette émotion provoque un état physique particulier (le tremblement par exemple) ; elle est une attitude expectative et cognitive (l'attente de ce que l'on reconnaît être un mal futur) ; elle engendre un comportement stratégique (fuir le mal en adoptant un comportement de fuite) ; et elle se laisse formuler en cette proposition : « je considère que la situation à venir est un mal à éviter et dans cette mesure je fuis devant le danger ». On voit comment une telle théorie permet d'emblée d'homogénéiser l'ontologie des actions et des passions de l'âme : toutes les actions sont ultimement motivées non par des forces irrationnelles, des impulsions ou des émotions, mais bien par des jugements qui sont explicitement ou implicitement formulés, et dont l'objet est un calcul des biens et des maux. Qu'une action soit spontanée ou réfléchie n'empêche pas une analyse rétrospective de celle-ci, en rationalisant ses mobiles et en prêtant à l'individu une faculté de calcul qui l'a conduit à préférer telle ou telle action, parce qu'il *savait* ou même *croyait* qu'elle était la meilleure.

Une telle théorie des émotions permet de clarifier la signification du déni par Socrate de l'ἀκρασία, en même temps qu'il reconnaît une forme d'inconstance. T. Penner, reprenant les distinctions davidsoniennes sur le phénomène de l'ἀκρασία, distingue deux types d'ἀκρασία, l'une « diachronique », qui consiste à agir *temporairement* selon un jugement particulier contraire à une conception globale sur ce qui est bien et mal ou, pour parler plus simplement, « contre ses opinions générales », et l'une « synchronique », qui consiste à agir selon un jugement qui *simultanément* entre en contradiction avec un jugement sur le bien ou le mal²¹. En outre, il convient, comme l'a rappelé récemment G.R. Carone, d'insister sur la différence fondamentale qu'il y a entre un individu qui possède le savoir et celui qui ne possède qu'une opinion, quand bien même l'opinion ou le savoir sont tous deux « suffisants » et aussi efficaces pour l'action d'après le *Ménon*²². On doit donc compter quatre cas d'ἀκρασία, selon qu'elle est diachronique ou synchronique, et selon que l'individu possède un savoir du bien et du mal ou seulement une opinion à leur sujet. Grâce à cette typologie, T. Penner remarque que Socrate refuse trois cas d'ἀκρασία

²¹ T. Penner, « Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351b-357e » *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, Heft 2, 1997, p. 117-149.

²² G.R. Carone, « *Akrasia* in the *Republic*. Does Plato change his mind ? », *loc. cit.* p. 112-116.

dans le *Protagoras*, et affirme en même temps que l'homme est naturellement inconstant. En effet, toute forme d'ἀκρασία synchronique est absolument impossible, qu'on possède un savoir ou une opinion : il est impossible qu'en ayant une idée sur le bien et le mal au moment même où l'on commet l'action, on agisse contre cette idée. En revanche, il est très fréquent qu'en l'absence de savoir, une forme d'ἀκρασία diachronique se produise : l'individu modifie instantanément et momentanément son opinion sur le bien et le mal d'une action, juste avant, ou juste après l'avoir commise, laissant place ensuite au regret.

La démonstration de Socrate à partir de 353c vise à montrer que ce que la foule exprime dans l'expression « se laisser vaincre par les plaisirs » n'est en fait qu'une forme d'inconstance, une ἀκρασία diachronique, dont il montre plus tard qu'elle est liée à l'ignorance. « Se laisser vaincre par les plaisirs » signifie en réalité préférer l'immédiateté du plaisir de la nourriture, de la boisson ou de l'amour, à l'absence de peine qui s'ensuit de leur privation. Réciproquement, on accepte de bon gré de faire des activités pénibles sur le moment pour en retirer des fruits bénéfiques après. Qu'on puisse dire de certains plaisirs qu'ils sont « mauvais », et inversement de certains maux qu'ils sont « bénéfiques » implique une modalisation temporelle de leur appréhension.

« Si ces choses [nourriture, boisson, plaisirs de l'amour] n'entraînent à leur suite (εις τὸ ὑστερον παρασκευάζει) aucun de ces désagréments [maladies, pauvreté, etc.], mais apportent seulement de la joie (χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ), peut-il vraiment s'agir de choses mauvaises, quelle que soit la joie qu'elles apportent, et quelle que soit la manière dont elles l'apportent ? »²³.

Socrate montre donc que la joie est un sentiment absolument dépendant d'un jugement qui mesure le plaisir immédiat aux plaisirs et aux peines futures. Cette même joie peut être ternie au moment même de son expérience, si elle contient un jugement expectatif sur les maux qu'elle peut entraîner :

« Vous pensez que la peine est un mal et que le plaisir est un bien, puisque vous dites de la joie elle-même qu'elle est un mal, lorsqu'elle comporte à elle seule, ou lorsqu'elle entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu'elle renferme ; car si vous disiez de la joie envisagée pour elle-même qu'elle est mauvaise pour une autre raison et en considération d'un autre but, vous pourriez nous dire lequel ; mais vous ne le pourrez pas »²⁴

²³ *Protagoras*, 353d4-6.

²⁴ *Ibid.*, 354c5-d3.

Socrate tient jusqu'au bout la thèse hédoniste qu'il prête à la foule²⁵, en faisant du plaisir et de la douleur les seuls critères selon lesquels il convient de peser différentes raisons. Plaisir et douleur ne sont donc pas des sensations pures, mais sont toujours déjà des « jugements » sur des sensations agréables ou pénibles.

« Si quelqu'un déclare en effet : 'Mais Socrate, il y a une grande différence entre ce qui est agréable sur le moment et ce qui est agréable ou pénible par la suite', je dirais moi : 'En quoi y aura-t-il une différence, sinon en plaisir et peine ?' Car il n'y en a pas d'autre. »²⁶

À l'objection selon laquelle l'émotion de plaisir et de peine ne peut être mesurée à des émotions similaires dans le futur, Socrate répond donc par le coup de force noté plus haut : l'émotion en tant que telle ne tient pas sa force de son occurrence présente, mais du jugement cognitif qu'elle inclut, en vertu de certains critères qui sont ici le plaisir et la douleur. La différence temporelle ne peut affecter la nature du plaisir et de la douleur, toujours identique ; si ce qui est plaisant sur le moment est désagréable par la suite, c'est que le jugement expérimenté sur le moment est trop sélectif sur tels ou tels aspects de la situation présente. Car si ce qui est plaisant est bien un jugement, et non une simple sensation, alors, ce qui est véritablement plaisant est l'action qui comporte le plus de plaisir sur le moment et par la suite.

L'*ἄκρασία* diachronique, qui se vit ensuite sur le mode du regret, désigne donc le phénomène selon lequel le même jugement, le plaisir est un bien et la douleur un mal, est successivement confirmé et infirmé par l'expérience d'une émotion : la joie prise aux plaisirs de la nourriture est un bien sur le moment, et elle est jugée être un mal après, tout en gardant le souvenir du plaisir. L'opinion selon laquelle les plaisirs d'un certain type entraînent généralement certains maux comme la maladie ou la pauvreté est donc formulée juste avant, ou juste après le fait de choisir de poursuivre ces mêmes plaisirs. Ce qui se produit donc au moment de l'action est une modification du jugement. Cependant, l'acratique peut ne pas se rendre compte de cette modification « temporaire » de son jugement, dans la mesure où c'est l'émotion ressentie

²⁵ L'assomption par Socrate d'une thèse hédoniste constitue une condition de la réfutation de l'opinion du grand nombre sur l'*ἄκρασία*, mais seulement à titre d'hypothèse. Nul besoin, comme G. Vlastos le reconnaît lui-même dans son article « Socrates on *Akrasia* », *Phænix* 23, n° 1, 1969, p. 71-88, de prêter à Socrate une telle conception. Une synthèse récente du problème est proposée par M. Morris, « *Akrasia* in the *Protagoras* and the *Republic* », *Phronesis* LI, n° 3, 2006, p.195-229. R. Weiss soutient plus radicalement que c'est parce que Platon renonce dans le *Protagoras* à établir directement la différence entre le plaisir et le bien, en concédant qu'ils peuvent être mesurés et réduits à de simples propositions, que le phénomène somme toute commun de l'*ἄκρασία* est nié. (R. Weiss, « Thirst as Desire for Good », in C. Bobonich et P. Destree, *Akrasia in Greek philosophy, op. cit.*, p. 87-100.)

²⁶ *Protagoras*, 356a5-8.

qui est le critère du bien, du plaisir ou de la joie. C'est cette ignorance de cette modification du jugement dans l'émotion qui, selon la foule, permet de parler d'ἀκρασία alors qu'il s'agit simplement d'un changement d'opinion, autrement dit d'une forme d'inconstance ou de dérèglement (ἀκολασία).

Que l'ἀκρασία « diachronique » existe lorsque l'individu ne possède qu'une opinion instable sur le bien et le mal n'est donc pas douteux pour Socrate. Envisageons maintenant le cas de l'ἀκρασία au sens propre du mot, à savoir l'ἀκρασία synchronique. Si toute forme d'émotion, colère, plaisir, douleur, amour et crainte, sont en fait des expériences fondées sur un jugement, et sont même des attitudes propositionnelles dont le socle commun est la formulation d'un jugement dans un même langage, alors, il faudrait que *deux* jugements différents au moins soient en présence lors de l'action, et que ces deux jugements ne puissent ni être comparés et ni pesés selon un critère commun. Des deux jugements, l'un aurait le privilège d'être « exprimé », parfois même d'être érigé en une opinion générale sur un genre de vie à suivre, l'autre au contraire demeurerait la part d'ombre de l'action, et de ce fait même serait « inexprimable », alors même qu'il est le jugement déterminant pour l'action²⁷. Or, c'est cela qui est présenté comme impossible : que deux jugements qui ont un socle commun, le plaisir et la douleur, ne puissent être comparés. L'ἀκρασία synchronique est donc impossible au sens où au moment de l'action, il ne peut y avoir qu'un seul jugement, qu'il s'agisse d'une opinion générale formulée comme telle, ou qu'il émane obscurément d'une émotion, de joie, de peine, de colère, d'amour ou de peur. L'impossibilité de l'ἀκρασία synchronique vient de la possibilité de la fluctuation des opinions et des jugements, influencés qu'ils sont par une multitude de facteurs : l'opinion d'autrui, la norme générale, l'expérience personnelle de certaines émotions et le jugement qui leur sont liés, etc.

Assurer un ordre dans l'âme.

Ce qui gouverne l'homme du commun, c'est *tantôt* une émotion *tantôt* une autre, et par conséquent *tantôt* une opinion, *tantôt* une autre, même si c'est *souvent* telle passion, l'amour, et *parfois* telle

²⁷ Le caractère « spectaculaire » de l'ἀκρασία provient bien du fait qu'on attribue à un individu la capacité de formuler rationnellement des jugements, mais que justement il est impossible de comprendre comment un jugement ne parvient pas à être pesé avec un autre, considéré en apparence comme meilleur. Aristote le dit clairement en 1146b33-35, et déclare même en 1147a22-24 que les acratiques sont semblables à des acteurs de théâtre (καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους).

autre, la peur. Toutes ces émotions recèlent un jugement sur le bien et le mal qui se laisse formuler en un discours. Quant au savoir, la foule le considère comme un outil de calcul asservi aux émotions dont le jugement emporte la conviction ; comme dans le cas d'un jeu où un individu mû par la conviction de gagner cette fois, alors que la probabilité est toujours égale, l'émotion prend le pas sur le savoir qui est alors « tiraillé » en tous les sens.

Que l'émotion recèle un jugement évaluatif et stratégique, et se présente sous la forme d'un λόγος ne suffit pas selon Socrate à attribuer à un ensemble d'actions une cohérence. Au contraire, l'opinion fluctuante n'assure pas à l'âme repos et stabilité : le regret, ou l'inconsistance d'une vie passée à modifier ses propres opinions au gré des expériences empêchent l'individu de « sauver » sa propre vie.

« Si donc nous considérions que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions, et d'éviter dans nos actions les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ? Est-ce l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence (ή μετρητική τέχνη ή ή τοῦ φαινομένου δύναμις) ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égaretrait, nous ferait souvent tout mettre sens dessus dessous, nous conduirait à nous repentir (μεταμέλειν), dans nos actions et dans nos choix du grand et du petit, alors que l'art de la mesure rendrait cette illusion sans force (ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα) et, en faisant connaître le vrai (δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές), prodiguerait le repos à l'âme (ήσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν) qui trouverait sa stabilité dans le vrai (μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ) et sauverait sa vie ? Les hommes accorderaient-ils que c'est l'art de la mesure qui nous sauve en cela, ou que c'en est un autre ? »²⁸

La maîtrise de ses propres passions ne peut véritablement s'opérer que grâce à un savoir. À l'instabilité et au changement perpétuel de l'opinion, qui fait alterner des forces distinctes dans l'âme comme Socrate l'avait précédemment annoncé, s'oppose la permanence d'un savoir du vrai, qui est à la fois théorique et pratique : la clarté du savoir implique d'une part la destruction de la force de l'illusion, et procure d'autre part à l'âme une stabilité et une constance qui en dépend directement. Le savoir fait cesser l'alternance ; posséder le savoir, c'est instaurer un ordre dans son âme. Il faut donc, dans la mesure du possible, faire dépendre l'émotion d'un jugement pour que la force de cette dernière puisse être amoindrie, ou réduite à néant, grâce à la formulation d'un jugement droit.

Cette déclaration de Socrate pose néanmoins un problème d'interprétation qui ramène à la nature de la thèse qu'il défend concernant les affections humaines : de quelle nature exactement est la « tranquillité »

²⁸ *Protagoras*, 356c8-e4.

obtenue grâce à l'art de la mesure ? S'agit-il d'un calme relatif, effet d'une tension toujours latente entre la raison et les affections, ou bien s'agit-il réellement d'une forme de repos, procuré par la disparition pure et simple des affections irrationnelles ?

Une première interprétation possible est proposée par C.H. Kahn²⁹. La tranquillité du sage est un modèle rationnel idéal, et Socrate exhorte grâce au paradoxe de l'ἀκρασία chaque âme à progresser dans la voie du savoir métrétique afin de réussir à maîtriser les affections qui persistent dans l'âme. La tranquillité évoquée n'est donc pas une forme de « repos », mais bien au contraire un équilibre tendu que tient le savoir hégémonique ; elle n'est qu'une forme approchée du repos idéal de l'âme lorsqu'elle « demeure » auprès de la vérité. Les émotions de colère, de plaisir et de peine, d'amour et de peur sont donc seulement *partiellement* maîtrisables, au sens où seul le jugement qu'elles contiennent peut être infirmé, sans pour autant perdre de leur force. En d'autres termes, il se peut que le sentiment de colère (θυμός) persiste alors même que le jugement qu'elle contient est infirmé, parce que l'émotion continue de produire un jugement qui lui est associé habituellement. Selon cette interprétation donc, Platon ne démentirait pas à strictement parler le phénomène de l'ἀκρασία mais donnerait, à travers la position tranchée de Socrate, les moyens de parvenir à une forme de maîtrise des émotions par l'art de la mesure, tout en reconnaissant une puissance irréductible des affects.

La seconde interprétation, qui s'apparenterait davantage à celle que défend G.R. Carone³⁰, affirme plus radicalement que l'art de la mesure réussit à modifier et à éradiquer en profondeur certaines affections, grâce à la justesse du jugement. Socrate ne se contente pas en effet de dire que la tranquillité obtenue dans l'âme est un équilibre de tension, mais affirme que les affections perdent leur force et leur autorité. Il existe donc une grande différence entre l'opinion et le savoir, au sens où seul le savoir parvient à réduire l'affect à néant, alors que l'opinion ne fait que le contenir. Sans nécessairement soutenir une thèse réductionniste sur les émotions qui en ferait de simples jugements, Socrate affirme que la force d'un affect dépend directement du type de croyance qu'elle véhicule. Maîtriser ses émotions, c'est donc leur faire entendre raison ; à défaut, c'est simplement leur « parler », afin de promouvoir des opinions droites.

Une des conclusions communes à ces deux interprétations est le fait que l'« intellectualisme socratique » défendu dans le *Protagoras* est loin d'être exclusif d'une attention particulière au rôle des émotions, au

²⁹ C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, op. cit., p. 232-233.

³⁰ G.B. Carone, « *Akrasia in the Republic : does Plato change his mind ?* », loc. cit., p. 141-143.

double sens d'affect et d'attitudes cognitives propositionnelles. Le paradoxe de l'ἀκρασία a même pour fonction d'attirer l'attention des interlocuteurs sur la nature des forces qui produisent l'action vertueuse ou vicieuse. Ainsi, les forces affectives ou cognitives que Protagoras distinguait comme des composantes tantôt du courage tantôt de l'audace : technique, θυμός, folie pour l'audace, et vigueur et bonne éducation de l'âme pour le courage, se retrouvent hiérarchisées et articulées selon Socrate sur une même base, cognitive et propositionnelle : le θυμός, la folie, et la vigueur de l'âme désignent la dimension affective des émotions, tandis que l'apprentissage d'une technique et la « bonne éducation de l'âme » sont des moyens pour l'âme d'édifier ces composantes affectives, de réduire leur puissance, ou tout simplement de les canaliser.

d) L'ἀκρασία dans la *République* et dans les *Lois*.

On a présenté au chapitre IV l'hypothèse suivant laquelle il existait deux points de vue pour décrire le conflit psychique : un point de vue subjectif où le dialogue entre les fonctions de l'âme personnifiées mime un conflit de valeurs, et un point de vue objectif où ces mêmes fonctions forment une structure intentionnelle instable. On a également montré au chapitre VII que ces structures psychiques instables déterminent un caractère qui certes favorise les phénomènes d'incontinence, mais ne s'y confondent pas. Dans cette structure, le θυμός constitue subjectivement un « moi » au même titre que les autres fonctions, et objectivement une fonction de valorisation qui explique pourquoi chaque individu prend plaisir à certains objets ou situations différents, selon les valeurs qu'ils considèrent comme bonnes et utiles : le plaisir du corps, l'honneur et l'estime publique, et la connaissance.

Les interprètes estiment généralement que les exemples que Socrate donne au livre IV pour montrer qu'il existe trois fonctions dans l'âme sont des cas d'ἀκρασία avérés. Il n'est pas nécessaire de les réexaminer en détail ici. Il faut seulement préciser que ces exemples ont une fonction méthodologique et sont choisis par Socrate pour établir la tripartition, et ne constituent en aucun cas le dernier mot de l'explication psychologique du phénomène de l'ἀκρασία. En rapprochant l'exemple de Léontios en particulier des conflits psychiques du timocrate, de l'oligarque et du démocrate, on voit que chacun des exemples du livre IV ne constituent pas des paradoxes de la rationalité, mais bien des conflits de valeurs intériorisés, qu'on

explique par la description du caractère adéquat³¹.

Deux questions se posent à propos de la *République* : Socrate reconnaît-il l'existence du phénomène d'ἀκρασία et si oui de quel type d'une part, et en quel sens Platon considère-t-il que les désirs et l'ensemble des affections sont rationalisables d'autre part ?

Pour reprendre la terminologie de T. Penner présentée ci-dessus dans le *Protagoras*, Platon refuse dans la *République* tout autant la possibilité de l'ἀκρασία synchronique lorsque l'individu possède un *savoir* de ce qui est bien et mal³². On a montré au chapitre VIII à propos des vertus que Platon ne dément jamais la différence entre la vertu du philosophe ou du gardien et les dispositions vertueuses des auxiliaires et des artisans³³. Il s'ensuit que l'âme du philosophe est « exempte de dissension » (586e) et ne peut présenter des cas d'ἀκρασία ni synchronique, ni diachronique. L'absence de στάσις dans l'âme ne signifie pas, comme le montre le livre IX, que le philosophe est exempt de désirs corporels et de désirs d'honneurs ; mais ils sont moins nombreux, affaiblis en intensité, et surtout ne sont pas susceptibles de provoquer des conflits de valeurs relativement à ce à quoi le philosophe s'adonne : la recherche de la vérité. De la même manière dans les *Lois*, et en dépit de l'affirmation de C. Bobonich à ce propos³⁴, un philosophe ne peut jamais expérimenter aucun cas d'ἀκρασία s'il possède réellement un savoir. Qu'un naturel ordonné ressente des affections, comme le θυμός au sens de colère, ne signifie pas qu'il agit nécessairement de manière acratique. Mais toute forme de colère est-elle le signe d'une incontinence de la volonté³⁵ ? Rien n'est moins sûr : la colère du législateur qui fait face à l'incurie d'un citoyen réfractaire à toute forme d'éducation ou de persuasion n'est pas irrationnelle, même si son exaspération produit une brèche dans la maîtrise des passions³⁶. Si la colère est un affect, il témoigne cependant d'un attachement aux valeurs du juste, du beau

³¹ *Supra*, chap. IV, 2.1.

³² C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, op. cit.*, propose une autre terminologie en distinguant l'ἀκρασία au sens fort, et qui consiste à agir contrairement à un jugement de valeur étayé par une véritable connaissance, et trois variétés de l'ἀκρασία en un sens faible, p. 263 sq.

³³ *Supra*, chap. VIII, 2.

³⁴ C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, op. cit.*, p. 264-267. L'auteur prend à témoin trois passages des *Lois* (689b2-4 ; 902a8-b2, et 875a1-c3) où la connaissance (ἐπιστήμη, λόγος, γνώμη) est mise en échec par des passions. Or, de l'aveu de l'auteur, ces passages ne décrivent pas des cas d'ἀκρασία mais de corruption d'un naturel qu'on pourrait dire philosophe. Dans les *Lois* justement, le terme ἀκρατεία et l'adjectif ἀκρατής a un sens assez commun, celui de la non-résistance aux plaisirs et aux douleurs (636c6, 734b5, 793a3, 886a9, 908c2, 934a4) et il ne semble pas que Platon en fasse un paradoxe de la rationalité de l'action humaine.

³⁵ Comme semble l'indiquer au livre IX une occurrence de ἀκρατής à propos de θυμός en 869a2.

³⁶ *Supra*, chap. IX, 2.2.3.

et du honteux. Ce n'est pas la colère elle-même qu'il faut blâmer, mais les effets involontaires qui s'ensuivent³⁷. Affirmer que la colère est une affection irrationnelle n'est pas exact : contrairement à Aristote, Platon ne considère pas nécessairement que le θυμός est une cause potentielle d'ἀκρασία, au sens où il occulte temporairement la raison³⁸. Le sage ne « cède » pas à la colère comme l'acratique à ses passions : la colère est l'expression d'une rationalité désarmée devant l'irrationnel. La colère du juste dans les *Lois* n'est certes pas une affection à cultiver, mais on ne doit pas non plus la supprimer. La colère est aussi une manière pour qui en est l'objet de cerner par empathie la valeur à laquelle le coléreux est attaché. C'est sur la base d'affections communes, et potentiellement autour de valeurs communes, que la norme légale peut être diffusée efficacement.

En revanche, exactement comme dans le *Protagoras*, la *République* et les *Lois* tolèrent l'existence de l'ἀκρασία diachronique, puisqu'une opinion même droite est susceptible d'être dissoute et remplacée par le plaisir et la douleur, une mauvaise éducation, la fréquentation de mauvais naturels, etc. Cette forme d'ἀκρασία ne fait pas difficulté, et témoigne simplement de l'instabilité des opinions et des jugements de valeurs dans l'action. Celui que Platon nomme acratique dans les *Lois* est ainsi celui qui fait preuve d'une certaine complaisance envers ses affections.

Reste à examiner la possibilité d'une ἀκρασία synchronique où l'individu possède une opinion, mais agit contradictoirement par rapport à elle et « se laisse vaincre » par le plaisir, comme semble l'expérimenter le pauvre Léontios (440a1). Ce type d'ἀκρασία serait possible à condition d'accepter la proposition selon laquelle les désirs et les aspirations des deux fonctions non-rationnelles de l'âme constituent des forces indépendantes du Bien, capables de contrecarrer le raisonnement qui statue sur la valeur de telle ou telle action. Or, comme dans le *Protagoras*, Platon refuse cette proposition et par conséquent la possibilité de ce type d'ἀκρασία.

Comme l'ont montré G.R. Carone, puis R. Weiss, l'introduction de la tripartition de l'âme n'est pas une

³⁷ C'est la raison pour laquelle en V, 731c7-d5, l'Athénien préconise de « déchaîner sa colère » contre celui qui ne fait pas preuve de maîtrise quant aux désirs et aux plaisirs.

³⁸ On ne peut donc pas suivre C. Bobonich qui fait du θυμός une cause d'ἀκρασία en tant qu'il est une entrave à l'exercice rationnel (*Plato's Utopia Recast*, p. 269). C'est omettre toute la singularité de l'analyse de la colère, comme sentiment potentiellement utile dans la cité.

reconnaissance de l'existence de désirs aveugles, indépendants ou indifférents au Bien³⁹. Le texte communément pris à parti pour montrer que Platon rejette l'axiome socratique du *Protagoras* selon lequel tous les désirs poursuivent naturellement le bien est 437d8-438a5, où Socrate met en garde Glaucon contre les subtiles objections des sophistes qui pourraient être soulevées contre l'établissement de la fonction désirante, qui désire la nourriture, la boisson et en général tous les plaisirs du corps. Pour G.R. Carone, la fonction désirante ne poursuit pas autre chose que le Bien lorsqu'elle désire ses objets naturels ; non pas certes pour lui-même et de manière réfléchie (désirer boire comme étant le Bien), ni non plus comme une propriété qui s'attacherait à l'objet poursuivi (désirer une *bonne* boisson) mais au moins au sens où ce que l'âme désire par l'intermédiaire de cette fonction, elle le désire *en tant* que bon. Les conflits ne font pas s'opposer des fonctions, mais des discours, des opinions, des jugements de valeurs qui chacun dépendent d'une structure psychique ordonnée d'une certaine manière. Au moment de l'action, l'individu agit en vertu d'une seule opinion, pouvant déroger à l'ensemble des valeurs communément admises. Les désirs de l'individu reposent toujours sur un jugement de valeur, parfois implicite et inconscient, parfois formulé avec la plus grande subtilité. Toute action est commise en vertu d'un désir, et le jugement qui le guide peut donc être considéré comme sa raison et sa cause. Si un désir semble contredire les jugements de valeurs habituels d'un individu, c'est qu'il expérimente un conflit avec un autre jugement de valeur qui paraît plus juste et plus pertinent dans une situation particulière. La honte que Léontios éprouve n'est que le vernis civilisé d'une opinion mal assurée et mal ancrée dans ses mœurs, et son éclat de colère ne manifeste que l'échec d'une opinion à régler son action. Qu'il considère comme moins honteux de ne pas céder à son désir morbide n'est pas douteux, mais s'agit-il pour autant d'un cas d'ἀκρασία si l'on imagine qu'il prend du plaisir à contempler les cadavres (et prend d'autant plus de plaisir qu'il éveille une colère qui rend son plaisir plus licencieux) ? Le θυμός de Léontios cristallise tout un système de valeurs (la sensibilité à la honte et à l'honneur, la colère devant l'impudence de son désir) ; son désir morbide met temporairement à l'épreuve ce système de valeurs, et non la rationalité de l'action.

Il faut par ailleurs souligner que ce qu'on prend à témoin pour une reconnaissance de l'ἀκρασία chez Platon est une anecdote dont Socrate se sert pour montrer que la colère pourrait être un instrument suffisant contre les désirs si les désirs eux-mêmes étaient mieux éduqués et façonnés. L'histoire de Léontios soulève

³⁹ G.R. Carone, « *Akrasia in the Republic : does Platon changes his mind ?* » *loc. cit.*, p. 116-121 ; et R. Weiss, « *Thirst as Desire for Good* », *loc. cit.*, p. 89-93.

ainsi une dernière difficulté⁴⁰. Dans quelle mesure le jugement de valeur que contient chaque désir influence-t-il sa force et son intensité ? En d'autres termes, par quel moyen la raison, ou à défaut le θυμός, peut-elle influencer sur la force et l'intensité de chaque désir ? Selon G.R. Carone, il n'y a pas d'autres solutions que de considérer que Platon invoque ici une croyance, selon laquelle le jugement que contient tout désir a nécessairement des effets sur sa force et son intensité. Il faut en outre accepter que les différentes parties de l'âme peuvent communiquer sur la base épistémologique commune de l'opinion, afin que la raison puisse modifier les désirs. L'argument de G.R. Carone revient à affirmer que la possibilité même de progresser dans le chemin de la vertu mine la possibilité de l'ἀκρασία synchronique⁴¹.

La solution qu'apporte G.R. Carone est complexe, dans la mesure où elle souscrit à une conception de l'âme tripartite qui accorde à chacune des fonctions une faculté cognitive propre. Il est possible de simplifier beaucoup l'argument de l'auteur, si l'on refuse d'accorder à chacune des parties une capacité évaluative propre, et si l'on en fait, comme on l'a soutenu au chapitre V, de simples fonctions d'une structure intentionnelle⁴². Parce que c'est la raison qui à chaque fois procède à la formulation du jugement, même lorsqu'il s'agit d'un désir émané de la fonction désirante, il n'est pas nécessaire de supposer une différence de nature entre les jugements de valeurs des différentes fonctions psychiques. Les désirs des fonctions désirante et intermédiaire peuvent assurément être adoucis ou modifiés par la raison, s'il s'agit de trois fonctions d'une structure intentionnelle, où seule la fonction rationnelle est capable de former un jugement. En revanche, les modalités de rationalisation des désirs et des affections diffèrent selon le caractère auquel on fait face. C'est sur ce point que la fonction du θυμός est déterminante pour la résolution des conflits acratiques.

Ce n'est certainement pas un raisonnement isolé qui peut avoir un effet sur les désirs ; non pas parce que la partie désirante aurait une capacité évaluative moins élaborée que les autres parties, mais parce que la structure de l'âme de celui chez qui c'est la fonction désirante qui domine laisse peu de place à l'activité de la fonction rationnelle. Il y a même, comme on l'a vu à propos de la modération⁴³, une certaine limite à

⁴⁰ Comme le met remarquablement en lumière G.R. Carone, *ibid.*, p. 137-138.

⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

⁴² Voir également la proposition de C. Shields, « Unified Agency and Akrasia », in C. Bobonich et P. Destree (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, op. cit.*, p. 61-86. L'auteur montre que la multiplicité des principes d'action dans l'âme ne doit pas conduire à considérer ces derniers comme des « homoncules ». La tripartition explique certes comment un agent peut manquer de cohérence dans son action, puisque la structure de son âme manque d'unité ; mais elle n'est pas une théorie spécialement établie pour expliquer le phénomène de l'ἀκρασία.

⁴³ *Supra*, chap. VIII, 2.2.2.

cette puissance éducative : la raison peut affaiblir certains désirs, en détourner d'autres, mais pas les éradiquer. C'est même en favorisant d'une certaine manière certains affects, ceux du θυμός (la honte et la pudeur) que certains affects sont spontanément inhibés. De la même manière, on peut éduquer le θυμός des auxiliaires en les faisant s'attacher à certaines valeurs : le courage, l'honneur, la défense de la cité. Mais ce n'est pas la valeur logique ou démonstrative de l'argument qui peut adoucir l'agressivité naturelle de certains caractères, c'est le mécanisme de la φιλοτιμία lui-même comme on l'a montré dans les *Lois*⁴⁴. L'homodoxie dans la *République* et le *Politique* à laquelle le législateur espère faire parvenir les citoyens désigne ainsi cette forme de sensibilité non-rationnelle, jamais réductible à un ensemble de valeurs justifiées rationnellement par la connaissance.

L'ἀκρασία désigne de la *République* aux *Lois* les conflits de l'âme que subissent les individus dont les jugements de valeurs sont instables, ou bien en contradiction avec le naturel et les habitudes. En supposant que ce naturel et ces habitudes reposent eux-mêmes sur des jugements de valeurs qu'il faut à tout prix tenter de formuler et de décrire, il existe donc un espace commun pour qu'un individu entende raison et associe non pas seulement sa raison, mais aussi son θυμός, aux jugements droits. Sans la force que le θυμός donne aux prescriptions de la raison, il est impossible qu'elle ait un quelconque effet sur l'ensemble des désirs et des affections.

En résumé Platon ne reconnaît pas la possibilité de l'ἀκρασία au sens fort du terme dans les Dialogues ; mais le constat de l'intempérance est le point de départ de l'éducation. Il approfondit au contraire dans la *République* et dans les *Lois* cette idée socratique selon laquelle seule la connaissance peut avoir un effet de stabilisation des affections par le biais de la persuasion et de l'entraînement des émotions et du caractère à adhérer à des valeurs droites. À défaut d'une connaissance véritable, il demeure toujours un hiatus entre la force d'un désir et un jugement de valeur qui peut lui être contraire.

Pour conclure sur le paradoxe de l'ἀκρασία, il semble que le meilleur point de départ interprétatif consiste à supposer non une thèse socratique intellectualiste forte, mais une version affaiblie qui tient

⁴⁴ *Supra*, chap. IX, 2.2.1.

compte davantage de la stratégie d'ensemble des dialogues. D'une part, contrairement à ce qui est souvent dit, Platon s'intéresse à la fonction des émotions et des affects dans l'action, et indique très clairement la manière dont une « force » est toujours déjà une « raison » de l'action, même si elle est incohérente ou fautive, et réciproquement comment une « raison » peut se muer en « force ». C'est par l'intermédiaire du θυμός que ce jeu entre la force et le discours s'opère. Platon ne considère pas l'ἀκρασία comme un défi de la rationalité de l'action. Il en est un pour le spectateur lorsque la description de l'action est coupée de tout contexte, lorsqu'on ne sait rien des valeurs que l'individu défend communément, de son engagement émotif, de ses habitudes et de son caractère. L'ἀκρασία est un mot que l'on place sur le phénomène dont il manque encore des éléments pour qu'il paraisse, sinon raisonnable, du moins rationnel. En revanche, l'inconstance constitue bien un défi pour l'éducation de la sensibilité morale. C'est en faisant appel au θυμός, c'est-à-dire à l'ensemble des valeurs, des attitudes émotionnelles, des sentiments moraux, que le défi est relevé.

Conclusion générale.

Conclusion générale

Le *θυμός* est apparu tout au long de cette étude comme un élément psychique intermédiaire, capable de lier naturellement et spontanément un ensemble d'affections et de tendances avec une opinion dont on peut modifier le contenu. Intermédiaire, le *θυμός* l'est en trois sens, que je rappelle ici brièvement. Le *θυμός* est tout d'abord conçu par Platon comme une fonction intermédiaire entre la raison et le désir. Il oscille entre l'affect, il prend alors le sens de colère, et l'opinion qui lui donne un sens : il est une fonction de valorisation, ce par quoi l'individu est rendu sensible à certaines valeurs auxquelles il conforme son action. En un second sens, le *θυμός* est intermédiaire entre l'âme et le corps qu'elle habite. Le fait de ressentir des émotions morales, comme la colère ou la réserve, est le signe de l'éminence de l'âme relativement au corps qui doit être mis à sa disposition. En un troisième sens, relatif aux deux premiers, le *θυμός* est intermédiaire entre l'âme individuelle et les valeurs qui sont véhiculées par la communauté. En l'absence d'un véritable savoir, le *θυμός* constitue le moteur le plus puissant d'accession à la vertu, Parce qu'il présente un attachement naturel à l'honneur et à l'estime d'autrui, le *θυμός* de l'individu constitue le moteur le plus puissant d'accession à la vertu en l'absence d'un véritable savoir.

La théorie de la tripartition de l'âme dans la *République* établit ainsi les conditions de possibilité de l'éducation, en agissant sur l'ensemble de la sensibilité morale individuelle. Cette éducation repose sur une redéfinition du *θυμός* homérique comme fonction intermédiaire. Cette fonction de l'âme permet au savoir, à l'opinion ou à la loi de s'inscrire dans le caractère, l'habitude et les mœurs.

Le *θυμός* constitue un objet philosophique à part entière dans le cadre de la psychologie morale platonicienne. Il cristallise pour l'historien de la philosophie trois problématiques apparemment distinctes : historique, philosophique, et herméneutique. 1) le « *θυμός* » est un concept historiquement déterminé, ancré dans une idéologie dont Platon est certes tributaire, mais qu'il critique et manipule. Platon utilise consciemment toutes les représentations associées au « *θυμός* », en puisant dans les textes littéraires, scientifiques et philosophiques de son temps. Sans avoir en vue cet héritage, on manque toute la singularité de l'analyse platonicienne du *θυμός*. 2) Platon fait du *θυμός* un véritable concept dans sa psychologie morale, en l'arrachant, pour une part au moins, au contexte socio-historique qui le détermine. Platon neutralise le concept de *θυμός* en en faisant une fonction intermédiaire dans la *République*. Le *θυμός* apparaît, dans une certaine mesure, comme une faculté naturelle de l'âme humaine, dont la fonction est celle de la « valorisation ». On a tenté de rendre raison de l'importance de ce concept dans la théorie

éducative platonicienne, en montrant que le *θυμός* est conçu comme le levier principal de la formation des citoyens non-philosophes. 3) Platon offre au lecteur contemporain une théorie cohérente qui heurte notre représentation de ce que sont les émotions, et plus particulièrement les émotions morales. L'anachronisme que représente ce concept d'émotion appliqué au texte platonicien est néanmoins fécond dans une perspective herméneutique : en interrogeant le hiatus entre la représentation contemporaine des émotions et son traitement platonicien, c'est le concept même d'émotion, et plus particulièrement d'émotion morale qui gagne à être redéfini.

Ce sont ces trois points qui ont défini l'enjeu et la méthode de cette étude.

1. Le *θυμός* : un concept historiquement déterminé.

La théorie platonicienne de l'éducation des émotions est ancrée dans une réflexion sur les représentations traditionnelles de l'âme et de ses puissances, qui fait du *θυμός* le centre nerveux de l'excellence morale. Platon apparaît donc tributaire d'un objet de pensée largement déterminé par un héritage complexe et hétérogène, où Homère apparaît à la première place. Chez Homère, le *θυμός* n'est pas un intermédiaire mais le *centre* de la vie du héros, en un sens psychique et en un sens physiologique. C'est à partir de ce centre que se déploient des activités diverses : désirs, aspirations, émotions et sentiments, calcul, pensée. Si l'on devait désigner le foyer de la « personnalité » du héros homérique, il faudrait dire qu'il s'agit du *θυμός* tant sa présence traverse toutes ses actions. Ni dans l'épopée, ni dans la tragédie, le *θυμός* n'est considéré comme une fonction dont les activités seraient restreintes à une seule fonction. Il est tout simplement le pilier de tout un système de valeurs, où le courage est le paradigme de l'excellence morale, où le tact, la réserve et l'indignation sont autant de manifestations du caractère vertueux.

Platon réfléchit, recompose et critique de nombreux éléments de l'héritage sur plusieurs plans qu'il est parfois difficile de relier les uns aux autres. On peut synthétiser le rapport de Platon avec l'héritage en trois points.

Sur un plan physiologique d'abord, Platon rompt de manière radicale avec une conception du *θυμός* qui en fait un principe vital, susceptible de minorer la différence entre l'âme et le corps. Chez Homère, le *θυμός* est indissociable du corps qu'il met en mouvement et qui le rend capable d'être affecté physiquement par le monde extérieur. Du mouvement du corps à la pensée, c'est un même processus qui

est à l'œuvre. Dans l'épopée, ce que nous entendons par « émotion » renvoie à un état tout autant physique que psychologique, capable de relier en une même affection des représentations sensibles et des contenus symboliques de pensée. Pour Platon au contraire, le *θυμός* est d'ordre psychique, et non physique. Certes, il signifie à l'âme qu'elle est incarnée et lui rappelle en un sens qu'elle doit présider à l'ordonnement du corps. Mais alors que dans l'épopée la *ψυχή* et le *θυμός* désignent deux entités tout à fait distinctes, Platon fait du *θυμός* une *fonction* de la *ψυχή*. Platon fait, sans aucun doute, jouer les conceptions médicales et pythagoriciennes de l'âme contre l'héritage homérique, notamment dans le *Timée* où le *θυμός*, tout en étant une fonction de l'âme, est relié à la *καρδία* comme à son siège organique.

Sur un plan psychologique ensuite, la position de Platon à l'égard de l'héritage épique et tragique est beaucoup plus ambiguë. Le *θυμός* est, chez Homère et les tragiques, le point de convergence de toutes les actions et passions conscientes de l'individu : c'est dans son *θυμός* que le héros évalue les alternatives et c'est conformément à lui qu'il tranche les cas de crise devant l'action. En un mot, le *θυμός* constitue le vrai « moi » et le héros s'adresse à lui lorsque son intégrité est menacée. Dans le cadre d'un modèle interlocutoire de la délibération, le *θυμός* est l'interlocuteur privilégié du héros : sa voix, c'est celle de son *θυμός*. Platon reconnaît la pertinence et la justesse de cette description de la délibération lorsque l'individu est aux prises avec un conflit psychique : l'individu peut ainsi évaluer différentes alternatives en personnifiant ses fonctions psychiques. La rhétorique de l'éloge et du blâme fonctionne sur ces personnifications et fait usage des images de victoire ou de défaite d'un « moi » sur un autre afin d'exhorter l'individu à maîtriser ses propres affects. Mais cette description n'est valable que d'un point de vue subjectif. En outre, faire du *θυμός* le destinataire principal de toute forme de délibération, c'est risquer de s'en remettre à des valeurs non-questionnées, coutumières, et non-rationnelles. Le conflit de valeurs met toujours en jeu le *θυμός* de l'individu. Mais le *θυμός* n'est objectivement qu'une fonction psychique, dépositaire des valeurs auxquelles l'individu est attaché et, idéalement, auxiliaire d'une raison normative qui doit avoir le dernier mot dans la délibération. Platon joue ainsi sur une conception populaire de l'âme, où le *θυμός* constitue le vrai « moi », et tente de la concilier avec une théorie psychologique objective où le *θυμός* est une fonction de l'âme hiérarchiquement seconde dans l'ordre de l'action.

Sur un plan éthique et politique, enfin, la cible principale de Platon, depuis les dialogues socratiques jusqu'aux *Lois*, est l'idéologie de l'honneur, la *φιλοτιμία*. Chez Homère, la notion de *τιμή* est garante de la moralité de certaines émotions et de dispositions psychiques, comme la colère ou la réserve.

L'éthique de l'honneur est toute entière fondée sur la sensibilité du θυμός du héros, et Phèdre dans le *Banquet* s'en fait le porte-parole anti-socratique. De l'excellence sur le champ de bataille à la philanthropie et à la générosité, c'est le θυμός qui est le siège d'émotions « morales » dans l'épopée. Platon nomme « φιλοτιμία » la tendance naturelle de l'homme à rechercher la reconnaissance de ses pairs et à faire preuve d'excellence en transformant cette reconnaissance en possession. Le siège de la φιλοτιμία, c'est le θυμός qui en manifeste le désir et déploie toute son énergie pour le satisfaire, donnant naissance à des affections d'ardeur et de désir de victoire (φιλονικία). Au danger éthique et politique que représente cette omniprésence de l'idéologie du courage et de l'honneur, il faut donc opposer un modèle de vertu qui contrecarre la tendance naturelle du θυμός à la violence, à la brutalité et à l'excès. Dans les premiers dialogues, Socrate oppose à cette quête irraisonnée de τιμή un véritable souci de l'âme, qui consiste à diriger, dans la mesure du possible, son effort vers la connaissance dont dépend la sagesse. La quête de l'honneur, tout comme le désir immodéré de l'argent, empêchent l'âme individuelle de s'attacher aux réalités véritables et essentielles pour une vie juste et ordonnée. La critique de la φιλοτιμία est une constante dans la psychologie morale platonicienne : l'amour des honneurs demeure une tendance naturelle qui, s'il n'est pas contrôlé et éduqué, verse dans l'agressivité et l'amour de soi.

2. La neutralisation du θυμός dans la psychologie morale platonicienne.

Il est toujours difficile de déterminer jusqu'à quel point un penseur est dépendant des représentations socio-historiques de son temps. La singularité de Platon à cet égard est double : il donne au θυμός un sens tout à fait inédit dans l'histoire de la psychologie grecque et manipule tout un héritage de représentations sur l'âme afin de servir sa théorie de l'éducation. Si l'on voulait résumer le geste de Platon, lorsqu'il établit le θυμός comme fonction de l'âme intermédiaire, on devrait dire qu'il s'agit de « neutraliser » la puissance de cet élément psychique. Il faut entendre par « neutraliser » trois éléments : a) désamorcer ce qui, dans le θυμός, le lie irrémédiablement à une conception épique et tragique de la vertu, b) conserver son énergie en lui attribuant une fonction de valorisation dans l'âme tripartite et c) canaliser son énergie en le rendant davantage sensible aux prescriptions de la raison, en faisant jouer certains de ses mécanismes contre d'autres affections non-rationnelles.

a) C'est d'abord toute une conception de l'éthique que Platon doit désamorcer, en refusant que les émotions et les sentiments moraux de puissent constituer une sensibilité vertueuse, sans référence à une rationalité extérieure. Ainsi, le sens de l'honneur qui soutient l'équité (δική) et le sentiment de réserve (αιδώς) qui cimente la communauté politique sont directement visés par Platon, lorsqu'il critique la fonction des émotions morales dans les positions des interlocuteurs de Socrate. Le *Protagoras* constitue de ce point de vue un dialogue programmatique. Lorsque le sophiste propose de définir la vertu par deux dispositions émotives, la δική et l'αιδώς, il considère que le droit politique est immanent à la communauté, où les valeurs morales ne dépendent pas d'autre chose que du jeu des relations sociales, du regard d'autrui, et de la régulation spontanée des mœurs et du comportement. Ce que Platon reproche à Protagoras, c'est un peu ce que Rousseau reproche aux jusnaturalistes de son époque : de faire du fait une question de droit, de prêter aux émotions de justice et de réserve la capacité à produire un droit immanent non questionné. C'est à partir de la *République* que Platon répond au sophiste sur son propre terrain, celui de l'organisation sociale où la norme légale n'est plus le fait des interactions sociales, mais de la raison du philosophe appliquée à construire une cité fonctionnelle, hiérarchiquement organisée et où l'on espère que l'harmonie sociale entre les membres découle naturellement de son caractère juste.

b) Afin de désamorcer l'idéologie homérique, c'est toute l'âme qu'il faut réformer. Dans l'histoire de la psychologie grecque, c'est le θυμός qui, semble-t-il, fait les frais de cette recomposition de la ψυχή. Dans la *République*, Platon propose de faire de l'âme une structure trifonctionnelle, dont la nature de départ et la hiérarchisation des fonctions sont les causes directes de la formation du caractère individuel. Au sein de cette structure, le θυμός constitue une fonction intermédiaire et voit, par rapport à l'épopée, ses fonctions considérablement amoindries. Le θυμός n'est plus l'arbitre des valeurs morales puisqu'il n'est plus capable de penser. Il est tout au plus une énergie qui permet à l'âme d'agir en fonction d'un principe dont la justification n'est plus de son ressort.

c) Cet appauvrissement des fonctions du θυμός épique ne signifie, pas bien entendu, qu'il est inutile. Au contraire, en niant au θυμός la capacité d'accomplir un nombre important d'actions, Platon lui assigne une fonction essentielle dans la vie psychique et politique : celle de la valorisation, c'est-à-dire la capacité pour un individu d'être affecté par des valeurs et d'agir conformément à elles, de s'engager pleinement dans un système de valeurs et de modeler sa vie conformément à ces dernières. L'analyse des fonctions du θυμός montre que la sphère de la psychologie individuelle et le monde de la politique sont

intimement mêlés. Ce qui a longtemps été présenté comme un problème strictement psychologique, celui de la possibilité de l'incontinence de la volonté, semble, par conséquent, devoir être interprété dans une perspective plus large, celle de l'anthropologie politique. Lorsque Platon introduit le *θυμός* comme médiateur entre la raison et le désir, ce n'est pas pour montrer qu'il existe trois centres motivationnels distincts, capables de se concurrencer les uns les autres dans l'action, et, par voie de conséquence, infirmer la thèse socratique selon laquelle « nul n'est méchant volontairement ». C'est simplement pour permettre à une raison trop faible devant une réalité anthropologique, celle de la prévalence des affections sur toute forme de raisonnement, d'imposer ses propres désirs et valeurs dans l'âme. Ce qui est présenté comme un paradoxe de la rationalité de l'action est en réalité une manière de justifier l'éducation politique du citoyen, qui trouvera en ses pairs des auxiliaires supplémentaires pour le mener sur le chemin de la vertu.

Ainsi, le *θυμός* devient naturellement un excipient psychologique de la norme, le bloc de cire sur lequel s'impriment les lois de la cité. Loin de contrecarrer Homère sur ce point, Platon accepte que le *θυμός* constitue pour l'individu non-philosophe une forme de conscience individuelle. Platon trouve en cet usage de l'illusion, qui consiste à manipuler les émotions et les affections des individus afin qu'ils exercent correctement les normes prescrites, une solution au problème de l'irrationalité de l'action individuelle. À défaut d'une raison normative individuelle, c'est la loi qui doit prendre le relais, en marquant de son sceau les caractères et les mœurs. La rationalité de l'action, et en particulier la rationalité de certaines émotions, n'est pas une donnée ; elle est à construire et à éduquer. En manipulant les émotions, Platon se sert ainsi du *θυμός* non pas seulement pour créer des dispositions morales chez les individus, mais lui prête une fonction de relais dans la diffusion des normes et de la loi, par le jeu d'émulation qui lui est co-naturel.

On peut tirer deux conséquences de cette entreprise de neutralisation de la force du *θυμός*.

La première est qu'il existe deux modèles de vertu. Le premier consiste à purifier les affections qui adviennent à l'âme incarnée par la connaissance de leurs objets ; cela ne supprime pas les affections, mais leur puissance de détournement de la raison dans l'action. C'est cela la véritable vertu, et Platon demeure attaché sur ce point à ce que Socrate exposait de manière paradoxale dans les dialogues socratiques. Le second ne consiste pas en une *purification* des affections mais en leur *manipulation* : à chaque affection, il faut faire correspondre un objet conforme à la raison ou, en l'absence de droite raison chez l'individu, à la loi. Ce qui est produit, ce ne sont pas des vertus à proprement parler, mais une disposition à la vertu, c'est-

à-dire une coïncidence pérennisée entre les affections et l'opinion droite de la loi. La théorie de la vertu dans les Dialogues de Platon contient ces deux solutions ; elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais sont complémentaires. Quant à la seconde solution, c'est au *θυμός* que Platon attribue la fonction de faire jouer des affections contre d'autres affections, de manière à ce que les plus redoutables ne frappent pas l'opinion droite d'impuissance dans l'action. Éduquer la sensibilité morale pour Platon, c'est donc façonner l'âme de l'individu de manière à la rendre la plus réceptive possible à la raison et, à défaut, à l'opinion droite.

La seconde conséquence est que le concept de *θυμός* ne trouve véritablement son sens que dans le cadre d'une anthropologie politique, dont les *Lois* offrent le meilleur exemple d'application. C'est lorsque le savoir fait défaut dans l'âme individuelle que le *θυμός* apparaît comme un instrument incontournable dans l'éducation à la vertu. Car qu'en est-il du *θυμός* du philosophe, lorsqu'on sait qu'il n'est pas sensible à l'honneur et à la honte, au sens où l'entendent la plupart des individus ? Il est bien entendu une fonction psychique nécessaire à l'exercice de la philosophie, au sens où il fournit la pugnacité et l'ardeur dans la recherche de la vérité, mais force est de constater qu'il n'est pas une dimension *essentielle* de la pensée. En revanche, c'est bien par l'intermédiaire du *θυμός* des non-philosophes qu'une certaine sensibilité à la raison peut être cultivée ; et si l'homme de la rue ne sera jamais philosophe, sans doute espère-t-on qu'il ne nuise pas à la philosophie.

3. Le *θυμός* et le concept d'émotion morale.

Ardeur, colère, ressentiment, tels sont des exemples de traduction de « *θυμός* » dont il est difficile de cerner le sens dans certains passages du corpus platonicien. Qu'il s'agisse du siège fonctionnel de certaines émotions comme la colère, la honte ou la pudeur, ou d'une affection elle-même (l'emportement), ou encore d'une énergie neutralisée, le *θυμός* déjoue les catégories contemporaines qui servent à définir les émotions. L'ontologie platonicienne est d'une homogénéité remarquable et on aurait sans doute tort d'isoler parmi les *πάθη* de l'âme une catégorie qu'on pourrait appeler « émotions ».

Encore une fois, il n'existe pas chez Platon de concept d'émotion. Néanmoins, en ce qui concerne ce que nous reconnaissons comme étant des émotions à part entière, Platon offre une analyse qui nous est familière. Toute émotion est déterminée par deux pôles : l'affect d'une part, qui renvoie à un état psychique

Conclusion générale

pouvant avoir des effets sur le corps, et le jugement cognitif qui en détermine le contenu. Les émotions chez Platon offrent en outre une forme d'intentionnalité. La peur est l'acte par lequel l'âme reconnaît ce qui lui est directement nuisible et agit en conséquence en faisant naître l'émotion de crainte. La colère n'est pas seulement la représentation de l'injustice à laquelle s'adjoit simplement, et de manière purement contingente, une disposition psychique agressive, elle est un acte de l'âme contre l'injustice et, sans cette représentation de la valeur de justice, la colère en tant que telle n'aurait pu exister. De même la réserve est liée de manière essentielle avec la perception des valeurs du beau et du honteux.

Parfois Platon regroupe en un même « genre » différentes *πάθη* de l'âme, dont les plus courantes sont le plaisir, la peine, la colère, la crainte, l'espoir, l'amour, et la jalousie. Elles ont toutes en commun de s'opposer à une raison normative entravée par leur prépondérance dans l'âme. Pourtant, la théorie de la tripartition de l'âme est loin de constituer une théorie des émotions à proprement parler. Au contraire, elle est une théorie qui oblige à se défaire de l'idée sans doute anachronique qu'il existe un genre des « émotions ». Les émotions ressenties dans le *θυμός* présentent une spécificité irréductible, semble-t-il, à une tentative naturaliste de classer les émotions selon leur modalité. Le *θυμός* en tant que fonction psychique fait naître des émotions chez l'individu, dont le propre est d'être des réactions à des valeurs éthiques ou politiques. Les émotions morales de la colère et de la honte renvoient à des dispositions psychiques, le sens de la justice et de l'honneur, qui sont de véritables œuvres éducatives. Elles s'opposent fonctionnellement à d'autres *πάθη*, que nous considérons comme des émotions aussi, comme la peur, le plaisir, la douleur, ou encore l'espoir et la crainte. Ce n'est pas que Platon se désintéresse d'une doctrine des émotions, mais le point de vue naturaliste qui mène à leur classification s'avère insuffisant et trompeur. C'est du point de vue éthique, en effet, que Platon procède à leur classement et donne les clés de l'usage de chacune d'entre elles. La tripartition de l'âme fait donc naturellement de la raison la faculté la plus haute et la seule qui soit capable d'ordonner les désirs et les opinions auxquelles on doit accorder de la valeur. Quant aux émotions « morales », elles ne sont que les auxiliaires d'une raison qui tente d'imposer ses prescriptions à des affections toujours réfractaires à la rationalisation.

À ce titre, l'étrangeté que représente la tripartition de l'âme, et en particulier le *θυμός* comme fonction intermédiaire, peut constituer un point de départ pour questionner la pertinence d'un modèle exclusivement naturaliste des émotions, indépendant de l'éthique et de la politique.

Annexes

1. Tables d'occurrences.

1.1. Θυμός, θυμοειδής, θυμέομαι dans les Dialogues¹.

	Θυμός	Θυμοειδής ²	Θυμέομαι
<i>Euthyphron</i>			3d1
<i>Protagoras</i>	323e2, 351a3, 351b1, 352b7		323d1, 324a2.
<i>Cratyle</i>	<419d8>, 419e1, 428c5.		
<i>République</i>	375b1, 411b3, 411b8, 411c6, 439e3, 440b4, 440c5, 441a8, 465a2, 572a5, 586c9, 586d1, 606d1.	375a11, 375b7, 375c7, 375e10, 376c4, 410b5, 410d6, 411a10, 411b7, 411c2, 411e6, 435e4, 440e3, 441a2, 441e6, 442c1, 456a4, 467e4, 547e3, 548c6, 550b3, 550b6, 553c1, 553d1, 572a4, 581a9, 586c7.	493e3, 440b2, 441c2, 465a2, 536c4.
<i>Sophiste</i>	228b2		
<i>Philèbe</i>	40e3, <47e6>		
<i>Timée</i>	42a7, 69d3, 70a3, 70b3, 70c2, 70d4, 70d5.	18a5.	70c4.
<i>Lois</i>	633d3, 645d7, 649d5, 717d4, 731b7, 731d1, 773c7, 863b3, 863b6, 863d6, 863e7, 864b3, 866d5, 866d7, 866e3, 867a1, 867a3, 867b1, 867c7, 867c8, d1, d3, 868a5, b6, c2, c6, e7, 869a3, b6, c6, e5, 873a2, 874e6, 878b7, 887c7, 888a6, 929a6, 934a5, d7, 935a3, a7, c6, d2, d4, d7, e1, e5, e5, 936a4.	731b3, d4.	692a4, 717d3, d6, 865d7, 888a4, 931b8, 936a5.
<i>Lettre VII</i>			346a2, 348a6, 349a7.

¹ L'ordre des Dialogues suit ici la distinction en trois groupes donnée en Introduction, p. 24.

² La formation substantivée τὸ θυμοειδές est propre à la *République*. Je la signale en italique pour la distinguer de l'adjectif.

1.2. Les composés sur *-θυμ¹.

Dialogues ²	ἄθυμία et dérivés ³ .	εὐθυμία et dérivés.	δυσθυμία et dérivés	παθυμία et dérivés.	προθυμία et dérivés.	συμπροθυμέομαι	ἐνθυμέομαι	Hapax dans les Dialogues.
<i>Apologie</i>					28c4.		21b3.	
<i>Criton</i>				45d6.	44c5, 46b1			
<i>Gorgias</i>					487c6		499b5.	
<i>Ménexène</i>					234b4, 247a3, 248e1, 249a3.		249c3.	
<i>Lachès</i>					186a5, 201b7.	200d7, e2.		
<i>Euthyphron</i>					11b4, 14c1	11e3		
<i>Protagoras</i>					327b3, b4, 338c6, d5, 361c3, d8.			
<i>Hippias Majeur</i>							300d2	
<i>Ménon</i>					74b2, 75b6, 77a3, 82a8.		94c1.	
<i>Lysis</i>					207e5			
<i>Euthydème</i>					274d1, 282a2, b6, 314d4		279c2.	
<i>Banquet</i>					176c6, 185b3, 210a3, 220e6.		182d5, 198b6, 208c4, 212a2.	
<i>Phédon</i>			85b7	99b1,	58d2, 62a1, 64a7, 64a9, 67d7, 69d4, 69d5, 75b7, 90e3, 91a6, 91a8, 91c4, 115c2,		59a6, 86b6.	
<i>Cratyle</i>					385e6, 395d2, 421d8,		404a2, 411c11, 421d9.	

¹ À l'exclusion de ἐπιθυμία et dérivés.

² Aucune occurrence n'est relevée dans le *Charmide*, *Hippias mineur*, *Ion* et *Parménide*.

³ Je donne ici la forme substantivée. On trouve à chaque fois l'adjectif, l'adverbe et le verbe pour chacun des composés, par exemple pour ἄθυμία : ἄθυμος, ἀθύμως, et ἀθυμέω.

<i>République</i>	411b6, 456a5, 619b6	383b4		504c5, 549d3	338b7, 344e7, 402b2, 412e2, 426d6, 432c1, 459a10, 461c4, 468c3 472e7, 497e4, e5, 498c5, c6, 506d7, 520b4, d2, 533a2, 534c2, 582b6, 596a2, 599b6, 613a8			μεγαλόθυμον (375c7) ἀπορραθυμείν (449c2)
<i>Phèdre</i>					228b1, 231b6, 249d6, 253c2, c3.		233d1, 234b2.	
<i>Théétète</i>				166a6	145b2, b3, d3, 146a6, 148d1, d3, 151c2, d8, 174a7, 181b8, 183a3, 187b8, 204b2, 204b4.		196b4.	
<i>Sophiste</i>	261b6, 264b9				224c5, 239c1, 267c5			
<i>Politique</i>					258a2, 262a3, a5, 264b8.			
<i>Philèbe</i>					16b1, 33a3, 38a3, 61c7		12c5.	
<i>Timée</i>			87a5		17b3, 20b2, c7, 23d2, 26c1, 50a5, 53e6, 87b6.			περιθύμως (88a1)
<i>Critias</i>	108c1.							
<i>Lois</i>	731a8, 800c2, 888a5,	792b7, 797b2	666b7,	659b2, 779a7, 807b1, 879c4, 901c1, 901e6, 901e9, 903a3,	646b2.666a2,666c4, 676c9, 687e2, 688d7, 694b1, 697d8, 717d8, 727b1, 729e7, 746d3, 751e1, 763c1, 770b2, 773b1, 859b1, 859c9, 887c6, 890e1, 907c4, 928b1, 935d3, 952c2, 961c9, 962e3, 963c3, 968b7.			γλυκυθυμία (635c8) ἀπροθύμως (665e9). ὁμοθυμαδὸν (805a6)
<i>Lettre VII</i>					331b3, 336a5, 339b6.			

2. Liste récapitulative des différentes fonctions du θυμός chez Homère.

Afin de montrer point par point quel élément d'héritage Platon a en vue lorsqu'il évoque le θυμός, l'unité de cette notion chez Homère a été quelque peu sacrifiée au cours de cette étude. Cette liste récapitulative a pour but de synthétiser les différents sens et fonctions du θυμός chez Homère. Dans chaque section, quelques exemples sont donnés, suivis d'une liste d'occurrence qui peuvent se ranger dans la catégorie¹.

A. Le θυμός comme principe vital.

A.1. Le θυμός comme métonymie pour « vie ».

Il. IV, 531 : τῷ ὃ γε γαστέρα τύψε μέσην, ἐκ δ' αἶνυτο θυμόν : il le frappe en plein milieu du ventre et lui ravit le *thumos*.

Il. VII, 131 : θυμόν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω. son *thumos*, quittant ses membres, s'en fût dans la demeure d'Hadès.

Od. III, 455 : τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἶμα ῥύη, λίπε δ' ὄστέα θυμός : dans le flot du sang noir, le *thumos* quitte les os.

Iliade : I, 205, 593 ; IV, 470, 522, 529 ; V, 155, 317, 346, 673 691, 698, 848, 852 ; VI, 16 ; VII, 129 ; VIII, 90, 268, 358 ; X, 452, 494, 504 ; XI, 333, 341, 380, 433 ; XII, 150, 248, 385 XIII, 653, 671 ; XIV, 439 ; XV, 458 ; XVI, 410, 468, 469, 538, 606, 652, 742, 860 ; XVII, 16, 236, 678 ; XX, 288, 403, 406, 435, 458, 471 ; XXI, 111, 179, 296 ; XXII, 66 ; XXIII, 880 ; XXIV, 637. *Odyssée* : III, 455 ; X, 162 ; XI, 202, 219 ; XII, 348, 413 ; XIII, 270 ; XV, 353 ; XVII, 235, XIX, 454 ; XX, 61 ; XXI, 153, 168 ; XXII, 86, 388, 462.

A.2. Le θυμός comme vigueur physique.

Il. V, 696-8 : τὸν δ' ἔλιπε ψυχή, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀγλῦς αὐτίς δ' ἐμπνύνη, περὶ δὲ πνοιὴ Βορέαο ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφητότα θυμόν : son âme l'abandonne ; un brouillard s'épand sur ses yeux. Puis il reprend haleine ; le souffle de Borée vient sur lui, l'enveloppe et ranime son *thumos*, qui tristement défaille.

Od. III, 342 : αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσάν τε πῖον θ' ὄσον ἤθελε θυμός : L'offrande terminée, on bût tout son content.

Od. XXII, 86-8 : ὁ δὲ χθόνα τύπτε μετώπῳ θυμῷ ἀνιάζων, ποσὶ δὲ θρόνον ἀμφοτέροισι λακτιζῶν ἐτίνασσε. κατ' ὀφθαλμῶν δ' ἔχυτ' ἀγλῦς. le front frappa le sol ; le *thumos* devint rauque ; le fauteuil, sous le choc des talons, culbuta ; et les yeux se voilèrent.

Iliade : I, 173, 468, 602 ; II, 430 ; III, 293 ; IV, 152, 263 ; V, 399, 510, 676 ; VI, 438 ; VII, 214, 319 ; IX, 177 ; XI, 86, 292, 459 ; XII, 298 ; XIII, 82, 155 ; XV, 239, 500, 515, 708 ; XVI, 210, 218, 266, 275, 528, 656, 691 ; XVII, 20, 266, 451, 718, 744 ; XIX,

¹ Voir également l'appendice précieux de C. P. Caswell, *A Study of thumos in early greek Epic*, op. cit., p. 65-77.

178 ; XX, 119, 174 ; XXI, 417 ; XXII, 262, 312, 346, 475 ; XXIII, 55, 369, 467. *Odyssée* : I, 106 ; III, 342, 395 ; V, 95, 458 ; VII, 184, 228 ; VIII, 69, 98, 483 ; X, 216, X, 378, 460 ; XIV, 111, 437 ; XV, 395, XVI, 137, 478 ; XVII, 602 ; XVIII, 61, 405, 427 ; XIX, 196, 424 ; XXI, 273 ; XXIII, 345 ; XXIV, 349.

A.3. L'ardeur du guerrier.

Il. IV, 313-4 : ὦ γέρον εἶθ' ὡς θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φιλοισιν ὡς τοι γούναθ' ἔποιτο : Ah, vieillard, que n'as-tu des jarrets qui puissent obéir au *thumos* qu'enferme ta poitrine

Il. VII, 152 : ἀλλ' ἐμὲ θυμὸς ἀνήκε πολυτλήμων πολεμίζειν : moi seul mon *thumos* endurent me poussa à me battre.

Il. XIII, 73-4 : καὶ δ' ἐμοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φιλοισι μᾶλλον ἐφορμάται πολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι : et voici justement mon *thumos* en ma poitrine qui sent l'envie grandir en lui de guerroyer et de se battre.

Od., I, 320-1 : τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος καὶ θάρσος : en son *thumos* elle plaça l'énergie et l'audace.

Iliade : I, 228 ; II, 589 ; III, 8 ; IV, 288, 309, 313 ; V, 135, 470, 643, 670, 793, 806 ; VI, 73, 361 ; VII, 2, 74, 95, 152 ; IX, 254, 628, 702 ; X, 204, 220, 234, 242 ; XIII, 73, 279, 485, 488, 701 ; XV, 41, 279, 561, 565, 661 ; XVI, 162, 380 ; XVII, 68, 225, 495, 603 ; XVIII, 262, 282 ; XIX, 164, 312 ; XX, 77, 179, 195, 349 ; XXI, 177, 394, 423 ; XXII, 139, 252, 357 ; XXIII, 609. *Odyssée* : I, 320 ; IV, 447= 459 ; V, 221 ; VIII, 204 ; IX, 434 ; X, 78, XI, 181 ; XVI, 37, 99, 256, 309 ; XVII, 284 ; XVIII, 134 ; XX, 56 ; XXIII, 100=168, 342 ; XXIV, 162, 511.

B. Le θυμός comme siège des émotions.

B.1. Maîtriser son θυμός.

Il. I, 192 : calmera-t-il sa colère et domptera-t-il son *thumos* (χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν) ?

Od. XI, 561 : ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν. Approche donc, seigneur ; écoute mes paroles : oh ! réponds à ma vois ! apaise la fureur de ton *thumos* généreux.

Iliade : I, 192 ; VI, 326 ; IX, 254, 496, 634 ; XI, 792 ; XIX, 65. *Odyssée* : XI, 104, 562 ; XIX, 149 ; XX, 266 ; XXIV, 139.

B.2. L'étonnement, la stupeur, la crainte.

Od., XXIII, 105-7 : τέκνον ἐμόν, θυμός μοι ἐνὶ στήθεσσι τέθηπεν, οὐδέ τι προσφάσθαι δύναμαι ἔπος οὐδ' ἐρέεσθαι οὐδ' εἰς ὧπα ιδέσθαι ἐναντίον : Mon enfant, la surprise est là, qui tient mon *thumos*. Je ne peux proférer un mot, l'interroger, ni même dans les yeux le regarder en face.

Iliade : VIII, 137 ; XIII, 162, 620 ; XIII, 808 ; XIV, 39, 157 ; XV, 298 ; XVI, 278, 355 ; XVII, 625 ; XVIII, 222, 224 ; XXI, 574 ; XXIV, 671, 779. *Odyssée* : VI, 166 ; VII, 50 ; XV, 131 ; XVI, 305, 342 ; XVIII, 75, 389 ; XIX, 376 ; XX, 348 ; XXI, 301 ; XXIII, 105 ; XXIV, 90.

B.3. Le souci, l'angoisse, la douleur, le deuil.

Il. III, 97 : μάλιστα γὰρ ἄλγος ἰκάνει θυμὸν ἐμόν: Nul n'a plus grande peine au *thumos* que moi,

Il. VI, 202 : ὄν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων: rongéant son *thumo* et fuyant la route des hommes.

Od. V, 82-3 : ἄλλ' ὅ γ' ἐπ' ἀκτῆς κλαῖε καθήμενος, ἔνθα πάρος περ, δάκρυσι καὶ στοναχῆσι καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἐρέχθων. Mais il était assis en cette place où chaque jour les larmes, les sanglots, le chagrin lui secouaient le *thumos*.

Iliade : I, 243 ; II, 171 ; III, 97, 412 ; V, 869 ; VI, 202, 486, 523 ; VIII, 147 ; IX, 8, 321, 612 ; X, 69 ; XI, 555 ; XII, 179 ; XIII, 85, 417, 669 ; XIV, 38, 459, 475, 487 ; XV, 24, 97, 629 ; XVI, 52, 55 ; XVII, 564, 664 ; XVIII, 15, 28, 52, 397, 461 ; XIX, 228, 271 ; XX, 253, 425 ; XXI, 269, 456 ; XXII, 52, 242 ; XXIII, 62, 566 ; XXIV, 90, 283, 518, 549, 568. *Odyssée* : I, 3 ; II, 79 ; IV, 812 ; V, 81 ; VIII, 570 ; IX, 12, 74 ; X, 142, 247, 378 ; XI, 38, 418 ; XII, 427 ; XIII, 90, 379 ; XIV, 169, 196, 310 ; XV, 7, 486 ; XVI, 328 ; XVII, 12 ; XVIII, 154, 202, 274 ; XIX, 115, 262 ; XXI, 85, 318 ; XXIII, 15 ; XXIV, 318.

B.4. L'espoir, la joie.

Od. XXII, 411 : ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλολυζε· οὐχ ὅσῃ κταμένοιισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι : Veille, aie la joie en ton *thumos* ! Mais pas un cri ! triompher sur les morts est une impiété.

Il. XXI, 45 : ἔνδεκα δ' ἡματα θυμὸν ἐτέρπετο οἴσι φίλοισιν : depuis onze jours il goutait en son *thumos* le plaisir d'être avec les siens.

Il. XXIII, 597-9 : τοῖο δὲ θυμὸς ἰάνθη ὡς εἴ τε περὶ σταχύεσσιν ἐέρση ληϊτοῦ ἀλδήσκοντος : le *thumos* de [Ménélas] se fond, comme sur l'épi la rosée, aux jours où grandit la moisson.

Iliade : I, 256 ; VII, 191 ; IX, 189 ; XIII, 414 ; XIV, 156 ; XXI, 45 ; XXII, 225 ; XXIII, 597, 600 ; XXIV, 320, 490. *Odyssée* : I, 309 ; V, 76 ; VI, 155 ; VII, 184 ; VIII, 450 ; X, 415, 463 ; XIV, 113 ; XV, 164 ; XVI, 25, 28 ; XVII, 531 ; XX, 300, 328 ; XXI, 105, 125 ; XXII, 411, XXIII, 47, 266 ; XXIV, 313, 545.

B.5. La colère.

Il. IX, 636-8 : σοὶ δ' ἄληκτόν τε κακόν τε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης οἴης : À toi c'est un courroux odieux et sans fin que les dieux ont placé en ton *thumos*, et pour une fille !

Iliade : I, 192, 217, 429 ; II, 196 ; IV, 494 ; VI, 326 ; IX, 436, 636, 673 ; XIII, 660 ; XIV, 49, 131, 190, 206, 305 ; XV, 155, 212 ; XVI, 205, 616 ; XVII, 90 ; XVIII, 5 ; XX, 29, 342 ; XXI, 53, 552 ; XXII, 79, 98. *Odyssée* : IV, 654 ; XIII, 148, 341 ; XV, 212 ; XIX, 71 ; XXI, 475 ; XXIII, 97 ; XXIV, 248.

B.6. L'amitié, l'amour, le désir.

Il. XI, 608 : τῷ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ : si cher à mon *thumos*.

Iliade : I, 24, 135, 196, 209, 378, 562 ; IV, 43, 360 ; V, 243, 826 ; VI, 256, 444 ; VII, 25, 31 ; VIII, 189, 300, 309, 321 ; IX, 42, 341, 398, 463, 486 ; 597, 634 ; X, 319, 355, 389, 401, 447, 531 ; XI, 520, 608 ; XII, 173, 307, 406 ; XIII, 337, 386, 813 ; XIV, 65,

117, 144, 175, 194, 195, 315, 337 ; XIV, ; XV, 288, 596, 674, 700 ; XVI, 253 ; XVII, 234, 395, 488 ; XVIII, 88, 176, 426 ; XIX, 65, 287 ; XXIII, 313, 548, 592, 892 ; XXIV, 198, 235, 287, 762. *Odyssée* : VI, 20 ; VII, 75 ; VIII, 394 ; IX, 277 ; X, 484 ; XI, 562 ; XIII, 40 ; XIV, 146 217, 245, 395, 437, 444 ; XV, 20, 66, 337, 376 ; XVI, 78, 466 ; XVII, 554 ; XVIII, 112, 158, 164, 212, 281, 408 ; XIX, 343 ; XXI, 341 ; XXIII, 257.

C. Les activités noétiques ou intellectives du θυμός.

C.1. La reconnaissance d'un signe.

Od. XXI, 311-312 : εἰ δ' ἄγε δὴ καὶ σῆμα ἀριφραδὲς ἄλλο τι δείξω, ὄφρα μ' εὖ γνῶτον πιστωθῆτόν τ' ἐνὶ θυμῷ : Mais tenez, s'il vous faut une marque certaine, dans votre *thumos*, sans plus douter vous pourrez me reconnaître.

Il. XII, 228 : ὧδέ χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ εἰδείη τεράων καὶ οἱ πειθοῖατο λαοί : Voilà comment un devin trancherait, qui reconnaît clairement en son *thumos* les présages, et le peuple serait convaincu.

Iliade : II, 409 ; VII, 45 ; VIII, 39 ; X, 534 ; XII, 228 ; XIII, 8, 775 ; XVI, 119 ; XVII, 404 ; XX, 262. *Odyssée* : I, 200, 322 ; II, 156 ; IV, 140 ; X, 373 ; XIII, 339 ; XV, 172 ; XIX, 312 ; XXI, 217 ; XXIII, 72 ; XXIV, 391.

C.2. Le θυμός comme critère de la délibération.

Od. V, 365 : εἶος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν : Son esprit et son *thumos* ne savaient que résoudre.

Il. X, 17 : ἤδε δέ οἱ κατὰ θυμόν ἀρίστη φαίνεται βουλή : et à la fin ce parti lui paraît le meilleur suivant son *thumos*.

Il. XI, 407 : ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός ; : mais qu'a besoin mon *thumos* de discuter ainsi ?

Iliade : I, 193 ; II, 5, 35 ; IV, 163 ; V, 671 ; VI, 158 ; VIII, 169, 430 ; IX, 537 ; X, 17, 488 ; XI, 340, 407, 412 ; XIV, 20, 161, 253 ; XV, 162 ; XVI, 644 ; XVII, 107, 702 ; XVIII, 3 ; XIX, 328 ; XX, 32 ; XXI, 385, , 562 ; XXII, 122, 385 ; XXIV, 680. *Odyssée* : I, 293 ; III, 116-120 ; V, 365, 424 ; VI, 117 ; IX, 284, 287, 319, 424 ; X, 50, 151, 316 ; XI, 230 ; XII, 55 ; XIII, 154 ; XIV, 490 ; XV, 202, 211 ; XVI, 73, 237 ; XVII, 595 ; XVIII, 228 ; XIX, 283, 390, 518sq ; XX, 5, 10, 38, 217 ; XXI, 96 ; XXII, 11 ; XXIII, 225 ; XXIV, 235.

C.3. Le θυμός comme sensibilité au discours.

Il. III, 348 : μή με γύναι χαλεποῖσιν ὄνειδεσι θυμόν ἐνιπτε : Femme, ne poursuis pas mon *thumos* de durs reproches.

Il. IX, 595 : τοῦ δ' ὠρίνετο θυμός ἀκούοντος κακὰ ἔργα : et son *thumos* s'émeut en entendant le récit de ces horreurs.

Il. IX, 612 : μή μοι σύγχει θυμόν ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων : Ne me bouleverse pas le *thumos* à gémir et à te lamenter.

Il. XI, 103 : ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν : lors il s'irrite et dit à son *thumos*

magnanime.

Il. XIX, 101 : ὄφρ' εἶπω τὰ με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι ἀνώγει: je veux dire ce qu'en ma poitrine mon *thumos* me presse (à dire).

Od. IX, 500 : ὦς φάσαν, ἀλλ' οὐ πείθον ἐμὸν μεγαλήτορα θυμόν: Ils parlaient sans fléchir mon *thumos* magnanime

Iliade : II, 142 276 ; III, 139 438 395 ; IV, 208 ; VI, 51 ; VII, 67, 348, 368 ; VIII, 5 ; IX, 100 385, 459, 587, 595, 644 ; XI, 403, 792, 804 ; XIII, 468 784 ; XIV, 105 ; XV, 320 403 593 ; XVII, 123, 198, 441 ; XIX, 101 ; XXII, 91 ; XXIII, 768 ; XXIV, 139 465. *Odyssée* : I, 353, 361 ; II, 103, 314 ; IV, 548 ; V, 284, 297, 355, 406, 441, 464 ; VII, 187, 258 ; VIII, 15, 44, 98, 178 264 ; IX, 33, 500, 501 ; X, 406, 465, 475, 550 ; XII, 28, 217, 266 ; 324 ; XIV, 150, 390 ; XV, 27 ; XVII, 150 468 ; XVIII, 351 ; XIX, 364, 485 ; XX, 59 ; XXI, 194, 198, 276, 355 ; XXIII, 105, 215, 260, 337.

D. Le θυμός comme siège des émotions morales.

D.1. Siège de la honte (ou de l'impudence), de la pitié (ou de la dureté)

Od. V, 190-1 : οὐδέ μοι αὐτῇ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι σιδήρεος, ἀλλ' ἐλεήμων : ce n'est pas en moi sein qu'habite un *thumos* de pierre : le mien n'est que pitié.

Il. VI, 166-7 : τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν οἷον ἄκουσε· κτεῖναι μὲν ῥ' ἀλέεινε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ : La colère pris le roi à ouïr tel langage. Il recula pourtant devant le meurtre ; son *thumos* y eut scrupule.

Il. XV, 561 : ὦ φίλοι ἀνέρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ : Amis ! Soyez des hommes ; mettez-vous au *thumos* le sens de la honte!

Iliade : VI, 167 ; 417 ; VIII, 202 ; XVIII, 178 ; IX, 639 ; XV, 561, 661 ; XVI, 544 ; XVII, 254 ; XXIV, 39, 49, 465 ; *Odyssée* : V, 190 ; IX, 272=368 ; XIX, 485 ; XXII, 411. XI, 55=87=395 ; XVIII, 321 ; XIX, 209.

D.2. Siège de la colère indignée.

Odyssée I, 119 : νευεσσήθη δ' ἐνὶ θυμῷ / ξείνον δηθὰ θύρῃσιν ἐφεστάμεν : il était indigné en son *thumos* qu'un hôte fût resté debout devant sa porte.

Il. XVI, 544-6 : ἀλλὰ φίλοι πάρστητε, νευεσσήθητε δὲ θυμῷ, μὴ ἀπὸ τεύχε' ἔλονται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρὸν Μυρμιδόνες : Allons ! amis, assistez-le ; que votre *thumos* se révolte à l'idée que les Myrmidons lui puissent ravir ses armes et outrager son cadavre.

Iliade : II, 223, 589 ; IV, 494 ; V, 29, 670 ; IX, 595 ; XI, 403 ; XIII, 417, 660 ; XIV, 459, 475, 487 ; XV, 93. *Odyssée* : I, 29 ; II, 138 ; IV, 158 ; XIV, 361 ; XX, 10.

Bibliographie

I – Œuvres de Platon

1. Éditions du texte grec.
2. Éditions et traductions de dialogues séparés.

II. Auteurs anciens

III. Ouvrages sur Platon.

1. Études générales
2. Sur la psychologie, la physiologie et les émotions dans les Dialogues.
3. Sur la vertu, l'éducation et la politique dans les Dialogues.

VI. Études sur l'Antiquité.

1. Études générales.
2. Sur la psychologie, la physiologie et les émotions dans l'Antiquité.
3. Sur la vertu, l'éducation et la politique dans l'Antiquité.

V. Autres textes philosophiques.

VI. Instruments de travail.

I – Œuvres de Platon

1. Éditions du texte grec.

Platonis Opera, J. Burnet (éd.), 5 vol., Oxford, Clarendon Press, (Oxonii, Typographeo Clarendiano) 1900-1910.

Platonis Opera, recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt, E.A. Duke et al., t. I, New York, Oxford University Press, 1995.

Platonis Rempublicam, recognovit brevis adnotatione critica instruxit S.R. Slings, New York, Oxford University Press, 2003.

Platon, *Œuvres complètes*, tomes I-XII, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1920-1983, dont le détail est le suivant :

I : *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établi et traduit par M. Croiset, 6^{ème} éd., 1953.

II : *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, texte établi et traduit par A. Croiset, 1921.

III.1 : *Protagoras*, texte établi et traduit par A. Croiset, 1923.

III.2 : *Gorgias, Ménon*, texte établi par A. Croiset, 1955.

IV.1 : *Phédon*, texte établi C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, 1926.

IV.2 : *Le Banquet*, Texte établi et traduit par P. Vicaire, avec le concours de J. Laborderie, 1989.

IV.3 : *Phèdre*, texte établi C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, 1985.

V.1 : *Ion, Ménéxène, Euthydème*, texte établi et traduit par L. Méridier, 1955.

V.2 : *Cratyle*, texte établi et traduit par L. Méridier, 1931.

VI - VII.1-2 : *La République*, texte établi et traduit par E. Chambry, 1932-1934.

VIII.1 : *Parménide*, texte établi et traduit par A. Diès, 1923.

VIII.2 : *Théétète*, texte établi et traduit par A. Diès, 1926.

VIII.3 : *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. Diès, 1925.

IX.1 : *Le Politique*, texte établi et traduit par A. Diès, 1935.

IX.2 : *Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, 1941.

X : *Timée, Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, 1925.

XI. 1-2 : *Les Lois*, livres I-VI, texte établi par E. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, 1951.

XII.1 : *Les Lois*, livres VII-X, texte établi et traduit par A. Diès, 1956.

XII.3 : *Les Lois*, livres XI-XII, texte établi et traduit par A. Diès, suivi de *Epinomis*, texte établi et traduit par E. des Places, 1956.

2. Éditions et traductions de dialogues séparés.

Platon, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau, tomes I et II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

Les éditions et traductions de dialogues séparés ci-dessous mentionnent d'abord le nom de l'éditeur et/ou traducteur.

- Alcibiade* MARBOEUF, C. et PRADEAU, J.-F., *Alcibiade*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. corrigée, 2000.
- Apologie de Socrate* BRISSON, L. *Apologie de Socrate, Criton*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 3^e éd. corrigée et augmentée, 2005.
- Le Banquet* BRISSON, L., *Le Banquet*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 5^e éd. corrigée et mise à jour, 2007.
- Charmide* DORION, L.-A., *Charmide, Lysis*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
HAZEBROUCQ, M.-F., *La Folie humaine et ses remèdes, Platon: « Charmide ou de la modération »*, Paris, Vrin, 1997.
- Cratyle* DALIMIER, C., *Cratyle*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998.
- Euthydème* CANTO, M., *Euthydème*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989.
- Gorgias* CANTO, M., *Gorgias*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. mise à jour, 1993.
DODDS, E.R., *Plato : Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
IRWIN, T.H., *Plato, Gorgias*, translation and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Hippias majeur* PRADEAU, J.-F. et FRONTERROTA, F., *Hippias majeur, Hippias mineur*, traduction, introductions et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2005.
- Ion* CANTO, M., *Ion*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989.
- Lachès* DORION, L.-A., *Lachès, Euthyphron*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
- Lettres* BRISSON, L. *Lettres*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987.
- Lois* BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F., *Lois*, traduction, introduction et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, 2 vol.
CASTEL-BOUCHOUCHI, A., *Lois (extraits)*, introduction et notes, Paris, Gallimard, 1997.
SAUNDERS, T. J., *The Laws*, translation and notes, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.
SCHÖPSDAU, K., *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Übersetzung und Kommentar, Buch I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. Buch IV-VII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

- Lysis* Voir *Charmide*.
 PENNER, T. & ROWE, C., *Plato's Lysis*, translation and commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Ménéxène* LOAYZA, D., *Ménéxène*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006.
- Ménon* CANTO, M., *Ménon*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. mise à jour, 1991.
- Parménide* BRISSON, L., *Parménide*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. mise à jour, 1999.
- Phédon* DIXSAUT, M., *Phédon*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.
 HACKFORTH, R., *Plato's Phaedo*, translated with an introduction and commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- Phèdre* BRISSON, L., *Phèdre*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », nouvelle édition corrigée et mise à jour, 2004.
 HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- Philèbe* BERNADETE, S., *The Tragedy and Comedy of Life, Plato's Philebus, translated and with Commentary*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1993.
 FREDE, D., *Philebos*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
 PRADEAU, J-F., *Philèbe*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002.
- Politique* BRISSON, L. et PRADEAU, J-F., *Politique*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2003.
 ROWE, C., *Plato : Staesman, Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster, Aris & Phillips, 1995.
- Protagoras* ILDEFONSE, F., *Protagoras*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
 MANUWALD, B., *Platons Protagoras*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
 TAYLOR, C. C. W., *Plato, Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
 TREDE, M. ET DEMONT, P., *Protagoras*, traduction nouvelle, introduction et commentaires, Paris, Le livre de Poche, 1993.
- République* ADAM, J., *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 2^e éd., 1965, 2 vol.
 ALLAN, D. J., *Republic I*, text and commentary, London, Methuen, 1940.
 CORNFORD, F.M., *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by F. M. Cornford, Oxford, Oxford University Press, 1945.
 DIXSAUT, M., *La République VI et VII*, Paris, Bordas, 1980.
 HALLIWELL, S., *Plato : Republic 10*, with translation and commentary, Warminster, Aris & Phillips, 1988.

- LEROUX, G., *République*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002.
- SHOREY, P., *The Republic*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, W. Heinemann, « The Loeb Classical Library », 1982-87, 2 vol.
- VEGETTI, M., *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998 (Vol. 1, Libro I ; Vol. 2, Libri II e III ; Vol. 3, Libro IV ; Vol. 4, Libro V ; Vol. 5, Libro VI-VII ; Vol. 6, Libri VIII-IX).
- Sophiste* CORDERO, L.-N., *Sophiste*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.
- Théétète* CORNFORD, F.-M., *Plato's Theory of Knowledge : The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & P. Kegan, 1935.
- NARCY, M., *Théétète*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. corrigée, 1994.
- Timée* - CORNFORD, F.-M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running*
Critias *Commentary*, London, P. Kegan, 1937.
- BRISSON, L., *Timée - Critias*, traduction, introduction et notes, Paris, Flammarion, coll. « GF », 4^e éd. revue et corrigée, 1999.

II. Auteurs anciens

Pour l'ensemble des pré-socratiques, l'édition de référence utilisée est :

DIELS, H. et KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^{ème} éd., Zurich & Berlin, Weidmannsche Verlagbuchhandlung, 1951-1952, 3 vol. On utilisera la traduction partielle de DUMONT, J. -P., *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1991.

ARCHILOQUE, *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, éd. M.L. West, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Classical Texts » (ci-après O.C.T.), 2^{ème} éd., 1989, vol. 1 pour le texte grec et *Fragments*, texte établi par F. Lasserre, traduit et commenté par A. Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France » (ci-après C.U.F.), 1958 pour la traduction.

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, Flammarion, 1993.

_____, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, Flammarion, 2004.

_____, *Les Politiques*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

_____, *Génération et corruption*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1993.

_____, *Parties des animaux*, traduction et notes par J.-M. Le Blond, introduction et mises à jour par Pierre Pellegrin, Paris Flammarion, 1995.

_____, *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Gallimard, 1991.

DEMOCRITE, *The Atomists, Leucippus and Democritus, Fragments*, text and translation with a commentary by C. C. W. Taylor, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres (Vitae philosophorum, recognovit brevisque*

- adnotatione critica instruxit H.S. Long, Oxford, Clarendon Press, O.C.T., 1966, 2 vol. pour le texte grec) traduction sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- ESCHYLE, *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1925.
- _____, *Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1958.
- EURIPIDE, *Tragédies*, t. I : *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, (1941) 1956 ; t. III : *Héraclès, Les Suppliantes, Ion*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1965.
- GALIEN, *De placitis Hippocratis et Platonis, (On the doctrines of Hippocrates and Plato)*, translation and commentary by Phillip De Lacy, 2^{ème} éd., Berlin, Akademie Verlag, 1981, 2 vol.
- HESIODE, *Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier d'Achille*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1979.
- HERACLITE, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary by M. Markovich*, 2^{ème} éd., Merida, Los Andes University Press, 2001.
- _____, *Héraclite, Fragments*, édition, traduction et commentaire par M. Conche, Paris, P.U.F., 1986.
- HERODOTE, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1946-1956, 9 vol.
- HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle, introduction et commentaire par É. Littré, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1973-78 (réimpression de l'édition de 1839-1861 chez J.-B. Baillière).
- _____, *L'Art de la médecine*, traduction et présentation par J. Jouanna et C. Magdelaine, Paris, Flammarion, 1999. [regroupant les traductions de *Serment ; Ancienne médecine ; Art ; Airs, eaux, lieux ; Maladie sacrée ; Nature de l'homme ; Pronostic ; Aphorismes.*]
- _____, *Maladies II*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1983.
- _____, *L'Ancienne médecine*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1990.
- _____, *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1996.
- _____, *Plaies, nature des os, cœur, anatomie*, texte établi et traduit par M.-P. Duminil, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1998.
- _____, *Épidémies, V et VII*, texte établi et traduit par J. Jouanna et M. Gmerk, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2000.
- _____, *La Maladie sacrée*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2003.
- HOMERE, *L'Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collar et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1937-1938, 4 vol.
- _____, *L'Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1924, 4 vol.
- _____, *Homeri Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt, D. B. Monro et T. W. Allen, Oxford, Clarendon Press, O.C.T., 1917-1919, 4 vol.
- MULLACH, F. W. A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Aalen Scientia Verlag, 1968, 3 vol.
- PHILOLAO, *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic, A commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, par C. A. Huffman, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- PROCLUS, *Commentaire sur la République*, traduction et notes d'A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1970, 3 vol.
- _____, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes d'A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-1968, 5 vol.

- SOPHOCLE, *Tragédies*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1940-1942, 3 vol.
- THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit sous la direction de J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1981, 5 vol.
- TYRTEE, *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, ed. M.L. West, 2^{ème} éd., Oxford, Clarendon Press, O.C.T., 1989, vol. 2
- XENOPHON, *Les Mémoires*, introduction générale et livre I, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

III. Ouvrages sur Platon.

1. Études générales

- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981 (traduction française : *Une Introduction à la République de Platon*, Paris, P.U.F., 1994).
- BENOIST, J.-M., *La Tyrannie du Logos*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- BERTRAND, J.-M., *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- BEVERSLUIS, J., *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BONITZ, H., « Zur Erklärung des Dialog *Laches* », in *id., Platonische Studien* (1886), Hildesheim, Olms, 1968, p. 210-216.
- BRANDWOOD, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- BRISSON, L., *Les Mots et les mythes*, 2^{ème} éd. corrigée, Paris, Maspero, 1994.
- BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
- COOPER, J., « Socrate et la philosophie comme manière de vivre », *Les Études platoniciennes*, V, à paraître.
- CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology, The Timaeus Plato translated with a running commentary*, New York & London, Routledge & Kegan Paul, (1937) 1952.
- CRAIG, L. H., *The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I, *Plato on Man and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- DELCOMMINETTE, S., *Le Philèbe de Platon, introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- DESCLOS, M.-L., « La fonction des prologues dans les *Dialogues* de Platon. Faire l'histoire de Socrate. », *Recherches sur la Philosophie et le langage*, 14, 1992, p. 15-29.
- _____, *Aux marges des dialogues de Platon*, Grenoble, J. Millon, 2003.
- DIXSAUT, M., *Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, (1985) 1998.
- _____, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000.
- _____, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

- _____, *Platon*, Paris, Vrin, 2003.
- DORION, L.-A., « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain* 88, 1990, p. 311-344.
- _____, « La misologie chez Platon », *Revue des Études grecques*, 106, 1993, p. 109-127.
- EDMOND, M.-P., *Le Philosophe-roi, Platon et la politique*, Paris, Payot, 1991.
- EL MURR, D., *Contrainte et cohésion, La notion de lien dans les Dialogues de Platon*, thèse de Doctorat, Université Paris I, 2005,
- EMLYN-JONES, C., « Dramatic structure and cultural context in Plato's *Laches* », *Classical Quarterly* 49, 1999, 123-138.
- FURLEY, D., « The figure of Euthyphro in Plato's dialogue », *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 41-46.
- GERNET, L., *Platon, Les Lois, Livre IX*, Traduction et commentaire, Paris, Ernest Leroux éd. , 1917
- _____, « Introduction » in *Les Lois*, livres I-VI, texte établi par E. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- GIGON, O., « Studien zu Plato *Protagoras* », in *id.*, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, p. 98-154.
- GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1971.
- GOSLING, J. C. B., *Plato*, Boston, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- GRISWOLD, C. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962-1981, vol. III.
- HALL, R.W., *Plato and the Individual*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.
- HALLIWELL, S., *Plato : Republic 10*, with translation and commentary, Warminster, Aris & Phillips, 1988.
- _____, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- HARDIE, W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1936.
- HART, R. E., et TEREJA, V., *Plato's Dialogues. The dialogical approach*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1997.
- HAVELOCK, E.A., *A Preface to Plato*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- HAZEBROUCQ, M.-F., *La Folie humaine et ses remèdes, Platon: « Charmide ou de la modération »*, Paris, Vrin, 1997.
- HOBBS, A., *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HOWLAND, J., *The Republic : The Odyssey of Philosophy*, New York, Twayne Publishers, 1993.
- JAVET, P., « Céphale et Platon sur le seuil de la vieillesse. Réflexions sur le prologue de la *République* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, 1929, p. 241-247.
- JOHANSEN, T., *Plato's Natural Philosophy, A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- JOLY, H., *Le Renversement platonicien*, éd. revue et corrigée , Paris, Vrin, (1964) 1980.
- _____, *Études platoniciennes, La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1992.
- JOUBAUD, C., *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du Timée*, Paris, Vrin, 1991.

- KAHN, C. H., « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 75-121.
- _____, « Plato's methodology in the *Laches* », *Revue internationale de philosophie*, 40, 1986, p. 7-21.
- _____, « Proleptic composition in the *Republic*, or why Book I was never a separate dialogue. », *Classical Quarterly* 43, n°1, 1993, p. 131-142.
- _____, *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LLOYD GERSON, P., *Knowing Persons, A Study in Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- MC CABE, M. M., *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- MACE, A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- MAIATSKY, M., *Platon, Penseur du visuel*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- MEULDER, « L'invocation aux Muses et leur réponse (Platon, *République*, VIII, 545d-547c) », *Revue de philosophie ancienne*, 10, n°2, 1992, p. 139-171.
- _____, « La mêtis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Platon, *République* VIII, 565d- IX, 579e) », *L'Antiquité classique* 1994, p. 45-63.
- MORROW, G. R., *Plato's Cretan City*, Princeton, Princeton University Press, 1960.
- MOUTSOPOULOS, E., *La Musique dans l'œuvre de Platon*, 2^{ème} éd., Paris, P.U.F., 1989.
- MURPHY, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- MURRAY, P., « Inspiration and *Μίμησις* in Plato », *Apeiron*, 25, n° 4, 1992, p. 27-46.
- NAILS, D., « Sur G. R. Ledger, *Re-counting Plato : A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford, Clarendon Press, 1989 et H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982 », *Bryn Mawr Classical Review*, [en ligne], dernière consultation le 12 sept. 2007 : <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1992/03.04.17.html>.
- NARCY, M., et COSSUTA, F., *La Forme dialogue chez Platon*, Grenoble, J. Million, 2001.
- NIGHTINGALE, A. W., « The folly of praise : Plato's critique of encomiastic discourse in the *Lysis* and *Symposium* », *Classical Quarterly*, 43, n°1, 1993, p. 112-130.
- _____, *Genres in dialogue : Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 2^{ème} éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- O'BRIEN, M. J., « The 'fallacy' in *Protagoras* 349d-350c », *Transactions of the American Philological Association*, 92, 1961, p. 408-417.
- _____, « The Unity of the *Laches* », *Yale Classical Studies* 18, 1963, p. 133-147. Rrepris dans J. PANTON et G. KUSTAS (dir.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1971, p. 303-315.
- _____, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.
- PRESS, G. A. (éd.), *Who speaks for Plato ? Studies in platonic anonymity*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- PRICE, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- REEVE, C. D. C , *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University

- Press, 1988.
- ROBIN, L., *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1933.
- _____, *Platon*, Paris, P.U.F., (1935) 1997.
- ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2^{ème} éd., Oxford, Oxford University Press, 1953.
- ROSEN, S., *Plato's Symposium*, South Bend, St-Augustine's Press, 1999.
- ROSIVACH, V.J., « *Hoi Polloi* in the *Crito* (44b5-d10) », *The Classical Journal*, 76, n°4, 1981, p. 289-297.
- ROWE, C., « Just How Socratic Are Plato's "Socratic" Dialogues? A response to Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form* (Cambridge University Press, 1996) », *Plato : Journal of the International Plato Society*, 2, 2002 [en ligne], mis à jour en août 2002, consulté 12 septembre 2007, <http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/rowe2.htm>.
- SAUNDERS, T. J., *Notes on the Laws of Plato*, London, University of London Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement n° 28, 1972.
- _____, « *Epieikeia* : Plato and the controversial virtue of the Greeks », in F. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance, Selected Papers of the Ist International Congress on Ancient Thought*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 65-93.
- _____, *Plato's Penal Code, Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought*, Hamden, Archon Books, 1968.
- SOUILHE, J., *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.
- STALLEY, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis, Hackett, 1983.
- TAYLOR A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- TRACY, T. J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Paris, La Haye, Mouton, 1969.
- UNTERSTEINER, M., *Les Sophistes*, Paris, Vrin, (1967) 1993.
- VERSTRAETEN, P., « L'ironie, ses accointances avec l'ordre. De biais à propos de Socrate », *Annales de l'Institut de Philosophie* (Bruxelles), 1977, p. 7-42.
- VLASTOS, G., *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- _____, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- _____, « Socrate », in M. Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, 2^{ème} éd. Paris, P.U.F., 1998, p. 117-134.
- _____, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, p. 27-58. Repris dans Fine, G. (éd.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 36-63.
- _____, « Was Polus Refuted ? », *American Journal of Philology*, 88, n°4, 1967, p. 454-460.
- _____, *Socrate, Ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, 1991, Paris, Aubier, 1994.
- WERSINGER, A.-G., « Platon et les figures de l'harmonie », in F. Malhomme (dir.), *Musica Rhetoricans*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2002, p. 9-20.
- _____, *L'Usage des amphibologies dans les dialogues de Platon : Essai d'interprétation pré-philosophique de la différence*, thèse de Doctorat, université Paris-IV, 1992.
- _____, *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001.
- WILD, J., *Plato's Theory of Man : An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, New York, Octagon, 1964.

2. Sur la psychologie, la physiologie et les émotions dans les Dialogues.

- BETT, R., « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », *Phronesis*, 31, 1986, p. 1-26. Repris dans Fine, G., (éd.) *Plato II: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 425-449.
- BLYTH, D., « The Ever-Moving Soul in Plato's *Phaedrus* », *The American Journal of Philology*, 118, n°2, 1997, p. 185-217.
- BOBONICH, C., « Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, p. 3-36.
- BRES, Y., *La Psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968.
- BRICKHOUSE, T. C. et SMITH, N.D., « Incurable Souls in Socratic Psychology », *Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 21-36.
- BRISSON, L., « Perception sensible et raison dans le *Timée* », in T. CALVO et L. BRISSON (éd.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 307-316.
- _____, « Le corps des dieux », in J. LAURENT (dir.), *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 11-24.
- _____, « Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo », in M. MIGLIORI, L. M. NAPOLITANO, A. FERMANI (ed.), *Interiorità e anima, la psychè in Platone*, Milano, V&P, 2007.
- BROWN, E. A., « A Defense of Plato's Argument for the Immortality of the Soul at *Republic* X 608c-611a », *Apeiron*, 30, 1997, p. 211-238.
- BURNET, J., « The Socratic doctrine of the soul », *Proceedings of the British Academy, 1915-1916*, London, 1916, p. 235-259.
- BURNYEAT, M. F., « The Truth of the tripartition », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, n°1, 2006, p. 1-22.
- CARONE, G. R., « *Akrasia* in the *Republic* : does Plato changes his mind ? », *Oxford Studies in ancient philosophy*, 20, 2001, p. 107-148.
- _____, « Calculating Machines or Leaky Jars ? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in ancient Philosophy*, 26, 2004, p. 55-95.
- CHERLONNEIX, J.-L., « L'âme de Platon et ses deux corps » in M.-O., Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, (éd.), *Mélanges Jean Pépin, « Sophiès maiètes », « Chercheurs de Sagesse », Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 93-102.
- CHEYNS, A., « EUSEBES, ASEBES et leurs dérivés dans l'œuvre de Platon : examen des contextes », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 69, n°1, 1991, p. 44-74.
- _____, « Le verbe SEBO dans l'œuvre de Platon (1^{ère} partie) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 68, n°1, 1990, p. 54-73.
- _____, « Le verbe SEBO dans l'œuvre de Platon (2^e partie) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 70, n°1, 1992, p. 35-52.
- COOPER, J., « Plato's Theory of Human Motivation », *History of Philosophy Quarterly* 1, 1984, p. 3-21.
Traduction française : « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue philosophique*

- de la France et de l'étranger*, 116, 1991, p. 517-543.
- CORNFORD, F. M., « Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato », *The Classical Quarterly*, 6, n° 4, 1912, p. 246-265.
- _____, « The Division of the Soul », *Hibbert Journal*, 28, 1929-1930, p. 206-219.
- _____, « The doctrine of Eros in Plato's *Symposium* » in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- CUPIDO, J., *L'Anima in conflitto. 'Platone tragico' tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Brossura, Il Mulino, 2002.
- DESPOTOPOULOS, C., « Éléments de psychologie dans la *République* de Platon », *Philosophia*, 25-26, 1995-1996, p. 152-165.
- DIXSAUT, M., « Platon et les deux mémoires », in A. Brancacci et G. Gigliotti (éd.), *Mémoire et souvenir*, Naples, Bibliopolis, 2006, p. 15-45.
- DORION, L.-A., « Plato and *Enkrateia* », in C. Bobonich et P. Destrée (éd.), *Akrasia in Greek Philosophy : From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 119-138.
- DUMORTIER, J., « L'attelage ailé du *Phèdre* 246sq », *Revue des études grecques*, 82, 1969, p. 346-348.
- FERRARI, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, « Lecturae Platonis », 2003.
- _____, « Akrasia as neurosis in Plato's *Protagoras* » in J. J. Cleary and D. Shartin (éd.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 6, Lanham, University Press of America, 1990, p. 248-276.
- FRERE, J., « Thumos et Kardia; *Timée* 69c2~70d6 », *Kleos*, 1, n°1, 1997, p. 1-8.
- _____, *Ardeur et colère, Le thumos platonicien*, Paris, Kimé, 2004.
- GILL, C., « Platonic Love and Individuality », in *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political Philosophy*, A. Loizou et H. Lesser (éd.), Avebury, Aldershot, 1990, p. 69-88.
- GOSLING, J. C. B., *Weakness of the Will*, London, Routledge, 1990.
- HALL, R. W., « Psyche as Differentiated Unity in the Philosophy », *Phronesis*, 8, 1963, p. 63-82.
- HARRISON, E. L., « The Origin of Thumoeidès », *Classical Review*, 3, 1953, p. 138-140.
- HYLAND, D. A., « Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato », *Phronesis*, 13, 1968.
- IOANNIDI, H., « Contribution à l'étude de la doctrine platonicienne du thymos » *Philosophia* (Athènes), 25-26, 1995-1996, p. 166-183.
- IRWIN, T. H., « The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues » [IV, 427d-448^e], in O. Höffe (éd.), *Platon, Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 119-139.
- JAEGER, W., « A New Greek Word in Plato's *Republic* », *Scripta minora*, Roma, Edizioni di storia et letteratura, 1960, , vol. 2, p. 309-315.
- JOHANSEN, T., « Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 87-111.
- KAMTEKAR, R., « Speaking with the same voice as reason : personification in Plato's psychology », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 2006, p. 167-202.
- _____, « Plato on the attribution of conative attitudes », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88, 2006, p. 127-162.
- LESSES, G., « Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's *Republic* », *History of Philosophy Quarterly* 4, n°2, 1987, p. 147-162.

- LORENZ, « Desire and Reason in Plato's *Republic* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 83-116.
- _____, *The Brute within, Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- MACERI, S., « On the law of contradiction in *Republic* 436b-437a », *Platon* 46, 1994, p. 135-138.
- MAGNIEN, V., « Les Facultés de l'âme d'après Platon, Hippocrate et Homère », *L'Acropole I*, 1925, p. 300-314.
- MASON, A. S., « Immortality in the *Timaeus* », *Phronesis* 39, 1994, p. 90-97.
- MILLER, F. D., « Plato on the Parts of the Soul », in J. M. Van Ophuijsen (éd.), *Plato and Platonism, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1999, vol. 33, p. 84-101.
- MOLINE, J., « Euripides, Socrates and Virtue », *Hermes*, 103, 1975, p. 45-67.
- _____, « Plato on the Complexity of the Psyche », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, n°1, 1978, p. 1-26.
- MORRIS, M., « Akrasia in the *Protagoras* and the *Republic* », *Phronesis*, 51, n° 3, 2006, p.195-229.
- MOUSOPOULOS, E., « Platon, promoteur d'une psychologie musicale », in Dixsaut, M. (dir.), avec la collaboration de Larivée, A., *Études sur la République de Platon*, vol.1, *De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 107-119.
- NUMMENMAA, T., *Divine Motions and Human Emotions in the Philebus and in the Laws, Plato's Theory of Psychic Powers*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, « Commentationes Humanarum Litterarum », 1998.
- OSTENFELD, E., « Self-Motion, Tripartition and Embodiment », *Classica et Mediaevalia*, 41, 1990, p. 43-91. Version non abrégée de « Self-motion, tripartition and embodiment », in L. ROSSETTI (éd.) *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 234-238.
- PALUMBO, L., *Eros Phobos, Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 2001.
- PENDER, E., « The language of Soul in Plato's *Timaeus* », in T. Calvo et L. Brisson (éd.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997 p. 281-288.
- PENNER, T. « Thought and Desire in Plato », in G. Vlastos (éd.), *Plato II : Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, Garden City, Anchor Books, 1971, 96-118.
- _____, « Socrates on the Strength of Knowledge : Protagoras 351b-357e », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, n°2, 1997, p. 117-149.
- PETRIC, J., « Incontinence and desire in Plato's tripartite psychology », *Dialogos*, 27, n°60, 1992, p. 43-57.
- PRADEAU, J.-F., « L'âme et la mœlle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *Archives de philosophie*, 61, 1998, p. 489-518.
- _____, « Platon, avant l'érection de la passion », in B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (dir.), *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, P.U.F., 2003, p. 15-28.
- PRICE, A.W., *Mental Conflict*, London, Routledge, 1995.
- REES, D.A., « Bipartition of the Soul in the Early Academy », *The Journal of Hellenic Studies*, 77, n°1, 1957, p. 112-118.
- RENAUT, O., « Les conflits de l'âme dans la *République* de Platon », *Études platoniciennes V*, à paraître,

2007.

- RIST, J. M., « Plato says that we have tripartite Souls. If he is right, what can we do about it ? », in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *Mélanges Jean Pépin*, « *Sophiès maiètes* », « *Chercheurs de Sagesse* », *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 103-124.
- ROBINSON, J. V., « The Tripartite Soul in the *Timaeus* », *Phronesis*, 35, n°1, 1990, p. 103-110.
- ROBINSON, R., « Plato's Separation of Reason from Desire » *Phronesis*, 16, 1971, p. 38-48.
- ROBINSON, T. M., *Plato Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 2^{ème} éd. 1995.
- _____, « State and individual in Plato's *Laws* : the platonic legacy », in F. L. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance, Selected Papers of the 1st International Congress on Ancient Thought*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 115-123.
- ROWE, C., « Philosophy, Love and Madness », in *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, C. Gill (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 227-246.
- RUBIDGE, B., « Tragedy and emotions of warriors: the moral psychology underlying Plato's attack on poetry », *Arethusa*, 26, 1993, p. 247-276.
- SAUNDERS, T. J., « The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws* », *Eranos*, 60, 1962, p. 37-55.
- _____, « The Socratic Paradoxes in Plato's *Laws* », *Hermes*, 96, 1968, p. 421-434.
- _____, « Plato on Killing in Anger : a Reply to Professor Woozley », *Philosophical Quarterly*, 23 (93), 1973, p. 350-356.
- _____, « Gorgias Psychology in the History of the Free-will Problem », *Sicilorum Gymnasium*, 38, n°1-2, 1985, « Gorgia e la sophistica » [actes du colloque de Lentini-Catane des 12-15 décembre 1983, L. Montoneri et F. Romano (éd.)], p. 209-228.
- SEKIMURA, M., « Le statut du *tupos* dans la *République* de Platon », *Revue de Philosophie ancienne*, 17, n°2, 1999, p. 63-90.
- SHIELDS, C., « Unified Agency and Akrasia », in C. Bobonich et P. Destree (éd.) *Akrasia in Greek Philosophy : From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 61-86.
- SIKKENGA, J., « Plato's examination of the oligarchic soul in Book VIII of the *Republic* », *History of Political Thought*, 23, 3, 2002, p. 377-400.
- SOLMSEN, F., « Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Physiology », *The Philosophical Review*, 59, n° 4, 1950, p. 435-468.
- _____, « Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings », *The American Journal of Philology*, 76, n°2, 1955, p. 148-164.
- _____, « Plato and the concept of the soul (psyche). Some historical perspectives », *Journal of the History of Ideas*, 44, 1983, p. 355-368.
- STALLEY, R. F. « Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul », *Phronesis*, 20, 1975, p. 110-128.
- STEINER, P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- STOCKS, J. L. « Plato and the Tripartite Soul », *Mind*, 24, 1915, p. 207-222.
- STOEBER, M., « Phaedrus of the *Phaedrus*: the impassioned soul », *Philosophy & Rhetoric*, 25, 1992, p. 271-280.
- SZLEZÁK, T. A., « Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in Zehnten Buch der *Politeia* », *Phronesis*, 21, 1976, p. 31-58.

- VANDER WAERDT, P., « Aristotle's criticism of soul division », *American Journal of Philology*, 108, 1987, p. 627-643.
- VLASTOS, G., « Socrates on *Akrasia* », *Phoenix*, 23, n° 1, 1969, p. 71-88.
- WEISS, R., « Thirst as Desire for Good », in C. Bobonich et P. Destrée (éd.) *Akrasia in Greek Philosophy : From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 87-100.
- WERSINGER, A.-G., « Comment dire l'envie jalouse ? Φθόνος et ἄπειρον (*Philebe*, 48a8-50b4) », in M. Dixsaut (éd.), *La Fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon*, vol. 1, *Commentaires*, Paris, Vrin, 1999, p. 315-335.
- WILSON, J.R.S. « The Argument of *Republic IV* » *The Philosophical Quarterly*, 26, 1976, p. 111-124.
- _____, « Thrasymachus and the *Thumos* : A Further Case of Prolepsis in *Republic I* », *Classical Quarterly*, 45, 1995, 58-67.
- WOODS, M., « Plato's Division of the Soul », *Proceedings of the British Academy*, 73, 1987, p. 23-48.
- WOOLF, R., « Consistency and *akrasia* in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, 47, 2002, 224-252.
- WOOLEY, A. D., « Plato on Killing in Anger », *Philosophical Quarterly*, 22, 1972, p. 303-317.

3. Sur la vertu, l'éducation et la politique dans les Dialogues.

- ADKINS, A. H. W., « ἀρετή, τέχνη, democracy and Sophists : *Protagoras* 316b-328d. », *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 3-12.
- _____, « The « Speech of Lysias » in Plato's *Phaedrus* », in B. Loudon et P. Schollmeier (éd.), *The Greeks and us : essays in honor of Arthur W.H. Adkins*, 1996, p. 224-240.
- ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- ARENDS, J. F. M., *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, Leiden, Brill, 1988.
- _____, « Survival, war and unity of the *polis* in Plato's *Statesman* », *Polis*, 12, 1993, p. 154-187.
- _____, « Plato as a problem-solver. The unity of the *polis* as a key to the interpretation of Plato's *Republic* », in E. N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, Aarhus University Press, 1998, p. 28-41.
- BABUT, D., « Sur la notion d' « imitation » dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique », *Revue des études grecques*, 98, 1985, p. 72-92.
- BALAUDÉ, J.-F., « Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias Mineur* ? », in Giannantoni, G. et Nancy, M. (éd.), *Lezioni Socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 259-277.
- BELFIORE, E., « Wine and catharsis of the Emotions in Plato's *Laws* », *Classical Quarterly*, 36, n°2, 1986, p. 421-437.
- BERTRAND, J.-M., « De la *stasis* dans les cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz (Cahiers Glotz)*, 10, 1999, p. 209-224.
- _____, « Platon et les lois sur la discipline militaire », in *Quarterni* (Università degli Studi di Torino), 17, 2001, p. 9-27.
- BLONDELL, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BLUNDELL, M.-L., « Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor* », *Oxford Studies in Ancient*

- Philosophy*, 1992, suppl. vol., p. 131-172.
- BLYTH, D., « Polemarchus in Plato's *Republic* », *Prudentia*, 26, n°1, 1994, p. 53-82.
- BOBONICH, C., « Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's *Laws* », *Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 363-388.
- _____, « The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman* », in C. Rowe (éd.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 313-329.
- _____, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- BRANCACCI, A., « Musique et philosophie en *République* II-IV », in M. Dixsaut (dir.), avec la collaboration d'A. Larivée, *Études sur la République de Platon*, vol.1 *De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 89-106.
- BRISSON, L., « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 1975, p. 7-37.
- _____, « Les listes de vertus dans le *Protagoras* et dans la *République* », in P. Demont, (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des Lettres, 1993, p. 75-92.
- _____, et CANTO, M., « Zur Sozialen Gliederung der Polis », in O. Höffe (éd.), *Platon, Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 95-117.
- _____, « Le collège de Veille (*nukterinos sullogos*), in F. Lisi, *Plato's Laws and its historical significance, Selected Papers of the Ist International Congress on Ancient Thought*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 161-177.
- _____, « Ethics and Politics in Plato's *Laws* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, p. 93-121.
- BUFORD, T. O., « Plato on the educational consultant. An interpretation of the *Laches* », *Idealistic Studies*, 7, 1977, p. 151-172.
- BURNYEAT, M. F., « Plato on Why Mathematics is Good for the Soul », in T. Smiley (éd.), *Mathematics and Necessity : Essays in the History of Philosophy, Proceedings of the British Academy 103*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 1-81.
- BURY, R. G., « Theory of Education in Plato's *Laws* », *Revue des études grecques*, 50, 1937, p. 304-320.
- CALABI, F., « Thymoeides / andrea », in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol. III, *Libro IV*, traduction e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 187-203.
- _____, « Timocrazia », in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol VI, *Libro VIII-IX*, traduction e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 263-293.
- CARONE, G. R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- CARR, D., « The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology », *The Philosophical Quarterly*, 151, 1988, p. 186-200.
- CHAPPELL, T. D. J., « The virtues of Thrasymachus », *Phronesis* 38, 1993, p. 1-17.
- COBBS, W. S., « The religious and the just in Plato's *Euthyphron* », *Ancient Philology*, V, 1985, p. 41-46.
- DESCLOS, M.-L., « L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression », in F. LETOUBLON (dir.), *Impressions d'îles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, p. 141-155.
- _____, « Que l'on doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées. Le serment des rois atlantes (*Critias*, 119c-120c) », *Kernos*, 9, 1996, p. 311-326.

- DEVEREUX, D. T., « The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches* », *Philosophical Review*, 101, 1992, p. 765-789.
- DIXSAUT, M., « Une politique vraiment conforme à la nature », in C. Rowe, *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p.253-273.
- DUNCAN, R., « Courage in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, 23, 1978, p. 216-228.
- EDWARDS, M.-J., « In defense of Euthyphro », *The American Journal of Philology*, 121, n°2, 2000, p. 213-224.
- EL MURR, D., « La *symplokè politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire », *Kairos*, 19, 2002, p. 49-95.
- FRERE, J., « Stasis. Résistance et persistance selon Platon », in *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Paris, Vrin, 1995, p. 193-197.
- GERAGOTIS, S., « Justice et pudeur chez Protagoras », *Revue des études anciennes*, 13, 1995, p. 187-197.
- GERARD, C., *Paideia de l'alogos dans la pensée pédagogique platonicienne de la République aux Lois*, thèse de Doctorat, université Paris-IV, 2000.
- GILL, C., « Platonic Punishments : A Discussion of M. M. Mackenzie, *Plato on Punishment* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 211-216.
- _____, « Plato and the Education of Character », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, p. 1-26.
- GOULD, C., « Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An interpretation of Plato's *Laches* », *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, 265-279.
- GOULD, J., *The Development of Plato's Ethics*, New York, Russell & Russell, 1972.
- HARTMAN, M., « How the inadequate models for virtue in the *Protagoras* illuminate Socrates' view of the unity of virtues », *Apeiron*, 18, 1984, p. 110-117.
- HELMER, E., « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », in M. Dixsaut (dir.), avec la collaboration d'A. Larivée, *Études sur la République de Platon*, vol.1, *De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 149-168.
- HOURANI, G. F., « The Education of the Third Class in Plato's *Republic* », *Classical Quarterly*, 43, 1949, p. 58-60.
- _____, « Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic* », *Phronesis*, 7, 1962.
- IRWIN, T. H., *Plato's moral Theory : the early and middle dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- _____, « Euripides and Socrates », *Classical Philology*, 78, 1983, p. 183-197.
- _____, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995.
- JOUANNA, J., « Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktèma* 3, 1978, 562-577.
- KAHN, C. H., « Plato on the Unity of the Virtues », in W. H. Werkmeister (éd.), *Facets of Plato's Philosophy*, *Phronesis*, suppl. II, Assen, 1976, p. 21-39.
- _____, « The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C. », *Hermes Einzelschriften* (Wiesbaden), 44, 1981, « The Sophists and Their Legacy » (J. B. Kerferd, éd.), p. 92-108.
- KAKRIDIS, J. T., « The Part of Cephalus in Plato's *Republic* », *Eranos*, 46, 1948, p. 35-41.
- KAMTEKAR, R., « Imperfect Virtue », *Ancient Philosophy*, 18, 1998, p. 315-339.
- _____, « What's the Good of Agreeing? Homonoia in Platonic Politics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2004, p. 131-170.

- KERFERD, G.B., « Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato », *The Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, p. 42-45.
- _____, « Thrasymachus on Justice : a Reply », *Phronesis*, 9, 1964, p. 12-16.
- KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, New-York, Methuen, 1986.
- KÜHN, W., « Caractères collectifs et individuels. Platon, *République* IV, 434d2-436b3 », *Revue de philosophie ancienne*, 12, n°1, 1994, p. 45-64.
- LAKS, A., « L'utopie législative de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 181, 1991, p. 417-428.
- _____, « Raison et plaisir pour une caractérisation des *Lois* », in J.-F. Mattei (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (mai 1987)*, 2^{ème} ed., Paris, P.U.F., 2006.
- _____, *Médiation et coercition, Pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- LANE, M., « A new angle on utopia. The political theory of the Statesman », in C. Rowe (éd.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 276-291.
- LARIVÉE, A., « Du souci à l'honneur de l'âme. Aspects de la *τιμή* dans les *Lois* de Platon », *Kairos*, 19, 2002, 111-127.
- _____, *L'Asclepios politique : Étude sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, thèse de Doctorat, Université Paris-I, 2003.
- _____, « Du vin pour le Collège de veille ? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Chœur de Dionysos et le *νυκτερινὸς σύλλογος* dans les *Lois* de Platon », *Phronesis*, 48, 1, 2003, p. 29-53.
- _____, « Malaise dans la cité. Éros et Tyrannie au livre IX de la *République* », in M. Dixsaut (dir.), avec la collaboration d'A. Larivée, *Études sur la République de Platon*, vol.1 *De la justice ; éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p.169-197.
- LARSON, C. W. R., « The Platonic Synonyms, *Dikaiosunè* and *Sôphrosynè* », *American Journal of Philology*, 72, 1951, p. 395-414.
- LAURENT, J., « L'éducation et l'enfance dans les *Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 125, n°1, 2000, p. 41-56.
- LEAR, J., « Inside and Outside the *Republic* », *Phronesis*, 37, 1992, p. 184-215. Repris dans R. KRAUT (éd.), *Plato's Republic, Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p. 61-94.
- LISI, F. L., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes, Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein im Ts., A. Hain, « Beiträge zur klassischen Philologie », 1985.
- _____, « Les Fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois* », *Revue philosophique*, 2000, p. 57-82.
- MACKENZIE, M. M., *Plato on Punishment*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1981.
- MAGUIRE, J.-P., « Protagoras... or Plato ? II. The *Protagoras* », *Phronesis*, 22, n°2, 1977, p. 103-122.
- MAHONEY, T.A., « Moral Virtue and Assimilation to God in Plato's *Timaeus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, p. 77-91.
- MANUWALD, B., « Die Schlussaporie in Platons *Laches* », *Rheinische Museum für Philologie*, 143, 2000, p. 179-191.
- MC KIM, R., « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », in Griswold, C. (éd.), *Platonic Writings / Platonic Readings*, New York, Routledge, 1988, p. 34-48.

- MERON, É., *Les Idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Vrin, 1979.
- MISHIMA, T., « Courage and moderation in the Statesman », in C. Rowe (éd.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 306-312.
- MORROW, G. R., « Plato's Conception of Persuasion », *Philosophical Review*, 62, 1953, p. 234-250.
- MOSS, J., « Shame, Pleasure and the Divided Soul », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, p. 137-170.
- NARCY, M., « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie*, 28, 1990, p. 32-56
- NESCHKE-HENTSCHKE, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, Louvain, Peeters, 1995.
- NETTLESHIP, R.L., *The Theory of Education in Plato's Republic*, Chicago, The University of Chicago press, 1906. Réimpression: Honolulu, Hawaii, University Press of the Pacific, 2003.
- NEU, J., « Plato's Analogy of State and Individual : the *Republic* and the Organic Theory of the State », *Philosophy*, 177, 1971, p. 238-254.
- NUSSBAUM, M. C., « Shame, separateness, and political unity. A criticism of Plato ». in Rorty (dir.), *Essay on Aristotle Ethics*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 395-435.
- O' BRIEN, D., « Socrates and Protagoras on Virtue », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 59-131.
- PENNER, T., « The unity of virtue », *Philosophical Review*, 82, n°1, 1973, p. 35-68. Repris dans H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 162-184).
- _____, « What Laches and Nicias miss and whether Socrates thinks courage merely a part of virtue », *Ancient Philosophy*, 12, 1992, p. 1-27.
- PIERART, M., *Platon et la Cité grecque, Théorie et la réalité dans la constitution des Lois*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1974.
- PRADEAU, J.-F., *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée 17-27 et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.
- _____, *Platon et la cité*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1997.
- _____, « Remarques sur les *Lois* (VII 792c-793e) et le *Politique* (300b-c) de Platon », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, p. 9-21.
- RABIEH, L. R., *Plato and the virtue of courage*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2006.
- RENAUD, F., « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* », in G. A. Scott (éd.), *Does Socrates Have A Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2002, p. 183-198.
- ROSE, L. E., « Obligation and friendship in Plato's *Crito* », *Political Theory*, 1, 1973, p. 307-316.
- SANTAS, G., « Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches* », *Review of Metaphysics*, 22, 1969, 433-460.
- _____, « Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides* », *Phronesis* (Assen), 1973, suppl. 1, « Exegis and Argument : Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos » (E. N. Lee et A. P. D. Mourelatos et R. M. Rorty, éd.), p. 105-132.
- SAUNDERS, T. J., « Protagoras and Plato on Punishment », *Hermes Einzelschriften* (Wiesbaden), 44, 1981, « The Sophists and Their Legacy » (J. B. Kerferd, éd.), p. 129-141.

- SCHMID, W. T, *On Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.
- SCHÖPSDAU, K., « Tapferkeit, Aidôs und Sôphrosunè im Ersten Buch der Platonischen Nomoi », *Rheinische Museum für Philologie*, 129, n° 1, 1986, p. 97-123.
- _____, « Vertu et plaisir : sur *Lois*, V, 732d8-734e2. », *Revue philosophique de France et de l'Etranger*, 2000, n° 1, p. 103-115.
- SEDLEY, D., « The Ideal of godlikeness », in G. Fine (éd.), *Plato II: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 309-28.
- SIMMONS, J., *Vision and Spirit. An Essay on Plato's Warrior Class*, Lanham, University Press of America, 1988.
- STALLEY, R. F., « Mental health and individual responsibility in Plato's *Republic* », *Journal of Value Inquiry*, 15, 1981, p. 109-124.
- _____, « Persuasion in Plato's *Laws* », *History of Political Thought*, 15, 1994, p. 157-177.
- _____, « Punishment in Plato's *Laws* », in *History of Political Thought*, 16, 1995, 469-487.
- _____, « Punishment in Plato's *Protagoras* », *Phronesis* 40, 1995, 1-19.
- _____, « Punishment and the Physiology of the *Timaeus* », *Classical Quarterly*, 46, n°2, 1996, p. 357-370.
- STEEL, C., « The moral purpose of the Human Body, A reading of *Timaeus* 69-72 », *Phronesis*, 46, n°2, 2001, p. 105-128.
- TAYLOR A. E., « The Decline and Fall of the State in *Republic* VIII », *Mind*, 48, 1939, p. 23-38.
- TESSITORE, A., « Courage and comedy in Plato's *Laches* », *Journal of Politics*, 56, 1994, 115-133.
- VEGETTI M., *L'Etica degli antichi*, Roma, Bari, Laterza, 2000.
- WAUGH, J., « Oral Preambles and Written Laws : the dialogic Character of the *Laws* and Lawfulness », in F. L. Lisi, *Plato's Laws and its Historical Significance*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 27-31.
- WEISS, R., *The Socratic Paradox and its Enemies*, Chicago, Chicago University Press, 2006.
- WILLIAMS B., « The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », *Phronesis* (Assen), 1973, supp. 1, « Exegis and Argument » (Lee, Mourelatos et Rotry, dir.) p. 196-206. Repris dans G. Fine (éd.), *Plato II, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 255-264.

VI. Études sur l'Antiquité.

1. Études générales.

- BARKER, E., *Greek musical Writings*, vol. 1, *The Musician and his Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- BENVENISTE, E., *Vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris, Minuit, 1969, 2 vol.
- BOLLACK, J., *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, Gallimard, (1965) 1992.
- BRUNDSCHWIG, J., « Non et oui » in B. Cassin, (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes, Les stratégies*

- d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 37-66.
- BUXTON, R., *La Grèce de l'imaginaire, les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte, 1996.
- CASSIN, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CHAILLEY, J., « Le mythe des modes grecs », *Acta Musicologica*, vol. 28, fasc. IV, 1956, p. 137-163.
- _____, « Le mythe des modes grecs », *Revue de musicologie*, 38, 1956, p. 96-98.
- DETIENNE, M., *Homère, Hésiode et Pythagore, Poésie et Philosophie dans le pythagorisme ancien*, *Latomus, Revue des études latines* (Bruxelles-Berchem), vol LVII, 1962.
- _____, *De la Pensée religieuse à la pensée philosophique : la notion de daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- DORION, L.-A., *Socrate*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2004.
- FRÈRE, J., *Les Grecs et le désir de l'Être, Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981.
- GARLAN, Y., *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, (1972) 1999.
- GAUTHIER, R. A., et JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Beatrice-Nauwelarts, 1958-1959, 2 vol.
- GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, (1968) 1982.
- _____, *Droits et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, (1968) 1982.
- GLOTZ, G., *La Solidarité de la famille dans le droit criminel grec*, Paris, A. Fontemoing, 1904.
- HALPERIN, D., *One Hundred Years of Homosexuality and others Essays on Greek Love*, New-York-London, Routledge, 1990.
- HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Bâle, Friedrich Reinhardt, 1945.
- HUFFMAN, C.A., *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic, A commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- JAEGER, W., *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin & Leipzig, W. de Gruyter, 3 vol., 1934-1957. Traduction anglaise: *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, New York, Oxford University Press, 1986. Traduction française du premier volume : *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964.
- JOUANNA, J., *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.
- KAHN, C.H., *The art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 241-243.
- KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Traduction française *Le Mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999.
- KUCHARSKI, P., *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1949.
- LABARBE, J., *L'Homère de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, (1949) 1987.
- LAFRANCE, Y., *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Paris, Les Belles Lettres & Bellarmin, 1981.
- MOREL, P.-M., *Atome et Nécessité, Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F., 2000.
- NADDAF, G., *L'origine et l'évolution du concept grec de Physis*, Lewiston, Queenston, Lampeter, E. Mellen Press, 1992.
- NAGY, G., *The Best of the Achaeans*, The John Hopkins University Press, 1979. Traduction française : *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- _____, « Another look at Kleos Aphtiton », in *Würzburger Jahrbücher für die Alternumswissenschaft*, n.f., 7, 113-116, 1981.

- _____, « On the death of Sarpedon », in C. A. Rubino and C. W. Shelmerdine (dir.), *Approaches to Homer*, Austin, University of Texas, 1983, p. 189-217.
- _____, « Sèma and Noesis : some Illustrations », *Arethusa*, 16, 1983, p. 35-55.
- OBER, J., *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- PERCEAU, S., *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Louvain, Peeters, 2002.
- PERCEAU, S., « Héros à la cithare : la musique de l'excellence chez Homère », in F. Malhomme et A.-G. Wersinger (dir.), *Mousikè et Aretè, La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne : actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*, Paris, Vrin, 2007.
- PUCCI, P., *Odysseus Polutropos, intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca, Cornell University Press, 1987. Traduction française : *Ulysse Polutropos : Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, [Villeneuve-d'Ascq], Presses Universitaires du Septentrion, 1995.
- REDFIELD, J., *Nature and culture in the Iliad : The Tragedy of Hector*, Chicago University of Chicago Press, 1975. Traduction française : *La Tragédie d'Hector : nature et culture dans l'Iliade*, Paris, Flammarion, 1984.
- ROMILLY, J. (de), *La Douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles-Lettres, (1979) 1995.
- SALEM, J., *Démocrite, grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996
- SVENBRO, J., *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, J. Svenbro, 1976.
- _____, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.
- TAYLOR, C.C.W., « Pleasure, knowledge and sensation in Democritus », *Phronesis* 12, 1967, p. 6-26.
- _____, *The Atomists, Leucippus and Democritus, Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- VERDENIUS, W. J., « Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides », *Phronesis*, 11, 1966, p. 81-98.
- _____, *Commentary on Hesiod, Works and Days, vv. 1-382*, Leiden, Brill, 1985.
- VERNANT, J.-P., et VIDAL-NAQUET, P., « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, (1972) 2001.
- VERNANT, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- _____, *Du discours à l'action*, Paris, P.U.F., 1997.
- VIDAL-NAQUET, P., *Le Chasseur noir : Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981.
- WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993. Trad. fr.: *La Honte et la nécessité*, Paris, P.U.F., 1997).

2. Sur la psychologie, la physiologie et les émotions dans l'Antiquité.

- AUBENQUE, P., « Logos et pathos : pour une définition dialectique des passions (*De Anima* I, 1, et *Rhétorique*, II), in G. Romeyer-Dherbey et C. Viano (éd.), *Corps et âme : sur le De Anima d'Arsitote*, Paris, Vrin, 1996.
- _____, « Sur la définition aristotélicienne de la colère », *Revue philosophique*, 1957, 147, p. 300-317.
- BELFIORE, E. S., *Tragic Pleasures : Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton, Princeton University Press,

1992.

- BRENNAN, T., *The Stoic Life : Emotions, Duties and Fate*, New-York, Oxford University Press, 2005.
- BOEDEKER, D., « Euripides' *Medea* and the Vanity of *Logoi* », *Classical Philology* 86, n°2, 1991, p. 95-112.
- BÖHME, J., *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Berlin, B. G. Teubner, 1929.
- BREMMER, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- CASWELL, C. P., *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- CHEYNS, A., « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 61, n°1, 1983, p. 20-86.
- _____, « Recherche sur l'emploi des synonymes ἦτορ, κῆρ, κραδίη, dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 63, n°1, 1985, p. 15-73.
- CLAUS, D. B., *Toward the Soul, An Inquiry into the meaning of ψυχή before Plato*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- COOPER, J., « An Aristotelian Theory of the Emotions », in A. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 236-257.
- _____, *Reason and Emotion : Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- CONSIDINE, P., « Some Homeric Terms for Anger. », *Acta Classica*, 9, 1966, p. 15-25.
- DILLER, H., « θυμός δὲ κρείστων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων », *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 94, 1966, p. 267-275.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1925. Traduction française; *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- DUMINIL, M.-P., *Le Sang, les vaisseaux, le cœur*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, 2^{ème} éd., London, Duckworth, (1975) 2003.
- GARLAND, R., « The Causation of Death in the *Iliad* : A Theological and Biological Investigation », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 28, 1981, p. 43-60.
- GASKIN, R., « Do Homeric Heroes Make Real Decisions ? », *Classical Quarterly* 40, 1990, p. 1-15.
- GILL, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- _____, « Galen versus Chrysippus on the tripartite psyche », in T. Calvo et L. Brisson (éd.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 267-273.
- GMERK, M., « Le Diagnostic rétrospectif », *Revue de philosophie ancienne*, 19, n°2, 2001, p. 23-37.
- GOSLING, J., *Weakness of Will*, London, Routledge, 1990.
- GOUREVITCH, D. et M., « Un accès mélancolique », *L'Évolution psychiatrique*, 47, 1982, p. 623-624.
- GOUREVITCH, D., « L'Aphonie hippocratique », in F. Lasserre et P. Mudry (ed.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique: Actes du IV^e Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981)*, Genève, Droz, 1983, p. 297-305.
- HANKINSON, R.J., « Actions and Passions : Affection, Emotion and Moral Self-management in Galen's Philosophical Psychology », in J. Brunschwig et M. Nussbaum (éd.), *Passions and Perceptions : Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 184-

222.

- _____, « Galen's Anatomy of the Soul », *Phronesis*, 36, n°2, 1991, p. 197-233.
- HARRIS, W. V., *Restraining Rage, The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2001.
- HARRISSON, E. L., « Notes on Homeric Psychology », *The Phœnix*, 14, n°2, 1960, p. 63-80.
- HUART, P., *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968.
- _____, *Γνώμη chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, Klincksieck, 1973.
- JOUANNA, J., ET DEMONT, P., « Le sens d' ἰχώρ chez Homère (*Il.* V, 340 et 416), et Eschyle (Agamemnon v. 1480) en relation avec les emplois dans la Collection hippocratique », *Revue des études ancienne*, 83, 1981, p. 197-209.
- KNUUTTILA, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- KONSTAN, D., *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, Brill, 1973.
- _____, *Friendship in the classical world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- _____, *The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- KOZIAK, B., *Retrieving political emotion : "thumos", Aristotle, and gender*, University Park, The Pennsylvania State University, 2000.
- LYNCH, J. P., et MILES, G.B., « In search of *Thumos*. Toward an Understanding of a Greek Psychological Term », *Prudentia*, 12, 1980, p. 3-9.
- MANSFELD, J., « Heraclitus fr. B 85 DK », *Mnemosyne* 45, 1992, p. 9-18.
- MOST, G. W., « Anger and Pity in Homer's *Iliad* », in S. BRAUND et G. W. MOST (ed.), *Ancient Anger : Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 50-75.
- NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- ONIAN, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Traduction française : *Les Origines de la pensée européenne, Sur le Corps, l'Esprit, l'Âme, le Monde, le Temps et le Destin*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- PADEL, R., *In and Out of the Mind, Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- PELLICCIA, H., *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Hypomnemata », 1995.
- PERON, J., « L'analyse des notions abstraites dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode », *Revue des études grecques*, 89, 1976, p. 265-291.
- PIGEAUD, J., *La Maladie de l'âme, Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981.
- PIGEAUD, J., « Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus Hippocratique* », in F. Lasserre, et P. Mudry, *Formes de la pensée dans la collection hippocratique, Actes du IV^e Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 sept. 1981)* Genève, Droz, 1983, p. 41-55.
- REDFIELD, J., « Le Sentiment homérique du moi », *Le Genre humain*, 12, 1985, p. 93-111.
- REEVE, M. D., « Euripides, Medea, 1021-1080 », *Classical Quarterly*, 22, n°1, 1972, p. 51-61.

- REYDAMS-SCHILS, G., *The Roman Stoics : Self, Responsibility and Affection*, University of Chicago Press, 2005.
- RICKERT, G., « Akrasia and Euripides' Medea », *Harvard Studies in Classical Philology*, 91, 1987, p. 91-117.
- ROHDE, E., *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, Leipzig, J.C.B. Mohr, 1894. Traduction française : *Psyché : Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payot, 1999.
- ROMILLY, J. (de), « Patience mon cœur », *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1984.
- SCHLESINGER, E., « Zu Euripides' Medea », *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 94, 1966, p. 26-53.
- SCULLY, S., « The Language of Achilles: The ὀχθήσας Formulas », *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984, p. 11-27.
- SHARPLES, R.W., « "But Why Has My Spirit Spoken with me thus?" Homeric Decision-Making », *Greece & Rome*, 30, 1983, p. 1-7.
- SNELL, B., « Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum », *Philologus*, 85, 1930, p. 141-158.
- _____, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 1946. Trad. fr. : *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, L'Éclat, 1994.
- _____, « Das früheste Zeugnis über Sokrates », *Philologus*, 97, 1948, p. 125-134.
- _____, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1964.
- SORABJI, R., *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New-York, Oxford University Press, 2000.
- STANFORD, W. B., *Greek Tragedy and the Emotion, an introductory Study*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- SULLIVAN, S. D., *Psychological activity in Homer. A study of Phrēn*, Ottawa, Carleton University Press, 1988.
- _____, « Person and θυμός in Hesiod », *Emerita*, 61, n°1, 1993, p.15-40.
- _____, « The role of Person and θυμός in Pindar and Bacchylides », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1993, 71, n°1, p. 46-68.
- _____, « The Relationship of Person and θυμός in the Greek Lyric Poets (excluding Pindar and Bacchylides) : Part One », *Studi Italiani di filologia classica* (Florence), 12, n°1, 1994, p. 12-37.
- _____, « The Relationship of Person and θυμός in the Greek Lyric Poets » (excluding Pindar and Bacchylides) : Part Two », *Studi Italiani di filologia classica* (Florence), 12 n°2, 1994, p. 149-174.
- _____, *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, New York, Brill, 1995.
- _____, *Aeschylus' Use of Psychological Terminology : Traditional and New*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997.
- _____, *Sophocles' Use of Psychological Terminology : Old and New*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.
- _____, *Euripides' Use of Psychological Terminology*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.

- VEGETTI, M., « Passioni antiche : l'io collerico », in S. Vegetti-Finzi (éd.), *Storia delle passioni*, Roma & Bari, Laterza, 1995, p. 39-73.
- VIANO, C., « Passions, desirs et plaisirs de rivalité chez Aristote », in G. Romeyer-Dherbey et G. Aubry (éd.), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 237-252. Repris avec modifications dans « Competitive Emotions and *Thumos* in Aristotle's *Rhetoric* », in D. Konstan et K. N. Rutter (éd.), *Envy, Spite and Jealousy, The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press, « Edinburgh Leventis Studies », 2003, p. 85-98.
- WARDEN, J., « Ψυχὴ in Homeric Death Description », *Phoenix* 25, 1971, p. 95-103.
- ZABOROWSKI, R., « Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Éphèse », *Organon* 32, 2003, p. 9–30, [en ligne] : <http://www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/32/ZABOROWSKI.pdf> (mis à jour 6 jan. 2005, dernière consultation le 7 octobre 2007).
- ZWIERLEIN, O., « Die Tragik in den Medea-Dramen », *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 19, 1978, p. 27-63.

3. Sur la vertu, l'éducation et la politique dans l'Antiquité.

- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- _____, « Honour and Punishment in the Homeric Poems », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 7, 1960, p. 23-32.
- _____, *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, 1970.
- _____, « Homeric Values and Homeric Society », *Journal of Hellenic Studies*, 91, 1971, p. 1-14.
- _____, « Values, Goals and Emotions in the *Iliad* », *Classical Philology* 77, n°4, 1982, p. 292-326.
- _____, « Gagarin and the «Morality» of Homer », *Classical Philology* 82, n°4, 1987, p. 311-322.
- ANDERSON, W. D., *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.
- BLUNDELL, M. W., *Helping friends and Harming Enemies*, Cambridge, 1989.
- BOUVIER, D., *Le Sceptre et la lyre, L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, J. Million, 2002.
- CAIRNS, D. L., *Aidos : the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- CLAUS, D. B., « *Aidos* in the Language of Achilles », *Transactions of the American Philological Association*, 105, 1975, p. 13-28.
- COOPER, J., « Ethical-Political Theory in Aristotle's *Rhetoric* », in D.J. Furley et A. Nehamas (dir.), *Aristotle's Rhetoric : Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 193-210.
- DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Genève, Slatkine Reprints, (1922) 1979.
- _____, *Diogène Laërce, La vie de Pythagore, Édition critique, avec introduction et commentaire*, Genève, Slatkine Reprints, (1922) 2002.
- DÉTIENNE, M., « La Phalange : problèmes et controverses », in J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre*

- en Grèce ancienne, Paris, La Haye, Mouton, 1978, p. 93-117.
- DICKIE, M.W., « Dike as a moral term in Homer and Hesiod », *Classical Philology*, 73, 2, 1978, p. 91-101.
- DÖRING, K., « Die politische Theorie des Protagoras », *Hermes Einzelschriften* (Wiesbaden), 44, 1981, « The Sophists and their Legacy » (G. B.Kerferd, éd.), p. 109-115.
- DOVER, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, B. Blackwell, 1974.
- EDWARDS, T. A., *Achilles in the Odyssey*, Königstein, Anton Hain, « Beiträge zur Klassischen Philologie », 1985.
- ERFFA, C. E. (VON), *Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, « Philologus », 1937.
- FENIK, B., « Stylization and Variety, Four Monologues in the Iliad », in Fenik, B. (éd.), *Homer : Tradition and Invention*, Leiden, E. J. Brill, 1978, p. 68-90.
- FISHER, N. R. E., *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Ans & Phillips, 1992.
- FRAISSE, J. C., *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1974.
- GAGARIN, M., « Morality in Homer », *Classical Philology*, 2, n°4, 1987, p. 285-306.
- HAVELOCK, E. A., *The Greek Concept of Justice, From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- HOOKE, J. T., « Homeric Society: a shame culture ? », *Greece & Rome*, 34, 1987, p. 121-125.
- JOUANNA, J., « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktêma*, 6, 1981, p. 3-15.
- _____, « Rhétorique et médecine dans la *Collection hippocratique*. Contribution à l'histoire de la rhétorique au V^e siècle. », *Revue des études grecques*, 97, 1984, p. 26-44.
- KAHN, C.H., « The Origins of Social Contract Theory », *Hermes Einzelschriften* (Wiesbaden), 44, 1981, « The Sophists and their Legacy » (G. B.Kerferd, éd.), p. 92-108.
- _____, « Democritus and the origins of moral psychology », *American Journal of Philology* 106, 1985, p. 1-31.
- KAMTEKAR, R., « Αἰδώς in Epictetus », *Classical Philology* 93, n°2, 1998, p. 136-160.
- LÉVÊQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P., *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1971.
- LORAUX, N., *L'Invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.
- _____, « Blessures de virilité », *Le Genre humain*, 10, 1984, p. 39-56.
- _____, « Thucydide et la sédition dans les mots », *Quaderni di Storia*, 23, 1986, p. 95-134.
- _____, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997.
- LUGINBILL, R. D., « Tyrtaeus 12 West : come join the Spartan army », *Classical Quarterly* 52, n°2, 2002, p. 405-414.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, t.I : Le Monde grec*, Paris, Éditions du Seuil, (1948) 1981.

- MOSSE, C., *Politique et société en Grèce ancienne. Le « modèle » Athénien*, Paris, Aubier, 1995.
- MOUZE, L., *Le législateur et le poète : une interprétation des Lois de Platon*, [Villeneuve-d'Ascq], Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- NILL, M., *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden, Brill, 1985.
- NORTH, H., *Sôphrosunè: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1968.
- RIEDINGER, J.-C., « Remarques sur la *timè* chez Homère », *Revue des études grecques*, 89, 1976, p. 244-264.
- _____, « Les deux *aidôs* chez Homère », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 54, n°1, 1980, p. 62-80.
- ROMILLY, J. (DE), « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon », *Revue des études grecques*, 93, 1980, p. 307-323.
- SCHOFIELD, M., « Euboulia in the Iliad », *Classical Quarterly*, 36, 1986, p. 6-31.
- _____, *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, London, Routledge, 1999.
- SMOES, E., *Le Courage chez les grecs d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1995.
- VLASTOS, G., « Ethics and Physics in Democritus », in R.-E. Allen et D.-J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, II, London, Routledge & K. Paul, 1975, p. 381-408.
- YAMAGATA, N., *Homeric Morality*, Leiden, Brill, « Mnemosyne », 1994.
- ZANKER, G., *The Heart of Achilles*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

V. Autres textes philosophiques.

- ARPALY, N. et SCHROEDER, T., « Praise, Blame and the Whole Self », *Philosophical Studies*, 93, n°2, 1999, p. 161-188.
- COSNIER, J., « Les deux voies de communication de l'émotion (en situation de face à face) », in J.-M. Colletta et A. Tcherkassof (dir.), *Les Émotions, Cognition, langage et développement*, Sprimont, Mardaga, 2003.
- DAVIDSON, D., *Actions et Événements*, Paris, P.U.F., 1993.
- _____, *Paradoxes de l'irrationalité*, 2^e éd., Combas, L'Éclat, 2002.
- DE SOUSA, *The Rationality of Emotions*, Cambridge, MIT Press, 1987.
- HALPERIN, D. M., *Amour et ironie, Six remarques sur l'eros platonicien*, Paris, L'Unebévée éditeur, 1995.
- JACQUES, F., *L'Espace logique de l'interlocution*, Paris, P.U.F., 1985.
- KONSTAN, D., *Pity Transformed*, London, Duckworth, 2001.
- MCINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, New York, Simon & Schuster, 1966.
- _____, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 1981, (trad. fr. *Après la vertu*, Paris, P.U.F., 1997).
- NUSSBAUM, M., *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- _____, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- OGIEN, R., *La Faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F., 1993.
- RANCIERE, J., *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

- _____, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Découverte, 2005.
- SCHELER, M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1991.
- SOLOMON, R., *The Passions : Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., (1976) 1993.
- TAPPOLET, C., *Émotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Traduction française : *Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- WILLIAMS, B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973. Trad. fr.: « Problèmes du moi », in *La Fortune morale*, Paris, P.U.F., 1994.
- _____, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985. Traduction française : *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

VI. Instruments de travail.

Bibliographies, et instruments de recherches bibliographiques.

- L'Année philologique*, Paris, Les Belles Lettres, 1928- ; [en ligne] <http://www.aph.cnrs.fr> (mis à jour le 21 septembre 2007, dernière consultation le 7 octobre 2007).
- BRISSON, L., « Platon 1958-1975 », *Lustrum* 20, 1977.
- _____, et H. IOANNIDI, « Platon, 1975-1980 », *Lustrum* 25, 1983.
- _____, « Corrigenda à Platon 1975-1980 », *Lustrum* 26, 1984.
- _____, « Platon 1980-1985 », *Lustrum* 30, 1988.
- _____, « Corrigenda à Platon 1980-1985 », *Lustrum* 31, 1989.
- _____, « Platon 1985-1990 », *Lustrum* 34, 1992.
- _____, et F. PLIN, *Platon, 1990-1995 : bibliographie*, Paris, Vrin, 1999.
- _____, et B. CASTELNERAC, avec la collaboration de F. PLIN, *Platon, 1995-2000 : bibliographie*, Paris, Vrin, 2004.
- _____, avec la collaboration de F. PLIN, *Bibliographies Platoniciennes 2000-2001 ; 2001-2002 ; 2002-2003 et 2003-2004*, [en ligne] <http://www.platosociety.org/bibliografia/pdfra.htm> (dernière mise à jour le 23 janvier 2006 ; page consultée le 7 octobre 2007).
- CHERNISS, H., « Plato 1950-1957 » *Lustrum* 4 et 5, 1959-1960.
- MC KIRAHAN, R. D., *Plato and Socrates : A Comprehensive Bibliography, 1958-1973*, New York, Garland, 1978.
- SAUNDERS, T. J., *Bibliography on Plato's Laws*, revised and completed with an additional bibliography on the *Epinomis* by L. BRISSON, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000.

Dictionnaires, grammaires, lexiques.

Bibliographie

- BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1961.
- BIZOS, M., *Syntaxe grecque*, 2^e éd. corrigée, Paris, Vuibert, 1949.
- BRANDWOOD, L., *A word index to Plato*, Leeds, Maney and Son, 1976.
- CASSIN, B., *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éditions du Seuil - Le Robert, 2004.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- DES PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon, *CŒuvres complètes*, t. XIV), Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 5 vol. parus, 1989-2005.
- LIDDLE, H. G. et SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, revu et augmenté par H.S. JONES, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Ressources informatiques.

- Bryn Mawr Classical Review*, R. Hamilton, J. O'Donnell et C. Conybeare (éd.), [en ligne], <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/> (mis à jour le 7 octobre 2007, dernière consultation le 7 octobre 2007).
- Perseus Project* [en ligne], www.perseus.tufts.edu, (mis à jour le 7 octobre 2007, dernière consultation le 7 octobre 2007).
- Thesaurus Linguae Graecae*, CD-ROM (version #E), TLG® Project, University of California, M. Pantelia (dir.), 2000 ; également [en ligne] en version limitée, <http://www.tlg.uci.edu/demo.html>, (mis à jour le 2 février 2004, dernière consultation le 7 octobre 2007).

Index

Index des passages cités

ARCHILOQUE	DK B 181 81	
fr. 128 (West) 71	DK B 191 76, 77, 78	<i>Les Héraclides</i>
fr. 5 (West) 70	DK B 214 77	919-927 66
ARISTOTE	DK B 235 78	ESCHYLE
<i>De l'âme</i>	DK B 236 75, 77, 79, 503	<i>Les Choéphores</i>
II, 3 375	DK B 244 80	388-392 64
III, 9 276, 293, 553	DK B 264 80	400-404 65
<i>Éthique à Nicomaque</i>	DK B 298 75, 79	418-422 65
1108a35-b6 103	DIOGENE LAËRCE	<i>Les Euménides</i>
11447b15 576	III, 90 293	381-396 65
1145b23-25 576	VII, 110-116 16	840-846 65
1145b28 576	VIII, 30 370	<i>Prométhée enchaîné</i>
1145b-c 575	VIII, 30.7 373	377-382 65
1146b33-35 590	EMPEDOCLE	ETYMOLOGICUM MAGNUM
1147a22-24 590	DK A 74 356	458.7-23 10
1149a24-25 576	DK B 100 356	GALIEN
<i>Génération et corruption</i>	DK B 105 356, 376	<i>Sur les doctrines d'Hippocrate et</i>
A, 8, 324b26-35 355	DK B 145 356	<i>de Platon</i>
<i>Parties des animaux</i>	EURIPIDE	VI, 2, §7 293
Γ, 672b16 355	<i>Médée</i>	VII, 1, § 25-26 293
DEMOCRITE	6 231	HERACLITE
DK A 33 75	106 232	DK B 85
DK A 150a 80	637-640 232 71, 73, 74, 75, 77, 246, 503
DK A 167 78	769 231	HERODOTE
DK A 169 78	772 231	I, 137 67
DK B 4 78	856-865 232	I, 155 67
DK B 33 81	869-905 231	II, 162 67
DK B 34 75, 79	964-5 145	III, 1 67
DK B 84 80	1021-1055 232	III, 32 67
DK B 113 79	1021-1080 230	III, 34 67
DK B 171 76	1024 231	III, 36 67
DK B 173 79	1040-1048 233	III, 50 67
DK B 179 81	1044 231	V, 33 67
	1045 231	VII, 11 67
	1048 231	
	1056-1058 233	
	1077-1080 233	

Index des passages cités

VII, 238.....	67, 72
VII, 39.....	67, 72

HESIODE

Théogonie

225.....	164
239.....	39
378.....	164
476.....	164
554.....	39
567.....	39
617.....	39
645.....	220
665.....	39
868.....	39
979.....	164

Les Travaux et les jours

11-14.....	39
14-29.....	39
27.....	40
145-154.....	62, 503
147.....	39
190-200.....	63
197-201.....	503
273.....	40
315.....	39
381.....	39
445.....	39
491.....	40
499.....	39
646.....	39
714.....	144
797.....	40

Fragments

fr. 211, 4.....	39
fr. 22, 8.....	40
fr. 239, 2.....	39
fr. 43(a), 25.....	40

**HIPPOCRATE (et Collection
hippocratique)**

Airs, Eaux, Lieux

XII, 6.....	293
XII, 7-8.....	459
XVI, 1-3.....	460
XVI, 2.....	293
XXIII, 3.....	293

<i>Aphorismes</i> , VI, 23.....	365
---------------------------------	-----

Du coeur

X, 3.....	364
XI, 1.....	364

Épidémies

II, 4.....	362, 368
II, 5.....	363
II, 6.....	364, 366
III, 1.....	367
III, 17.....	367
V, 84.....	362, 363, 366
VI, 4.....	364
VI, 7.....	364
VII, 89.....	365

Maladie Sacrée

17.....	356, 369, 375
---------	---------------

Maladie des jeunes filles

VIII, 2.....	366, 369
--------------	----------

HOMERE

Iliade

I, 101-105.....	148
I, 188-192.....	36, 242
I, 187-189.....	358
I, 189.....	39, 242
I, 193.....	214, 215
I, 205.....	349
I, 207-214.....	37
I, 225.....	391
I, 243.....	41
I, 362-364.....	221
I, 468.....	351
I, 602.....	351
I, 608.....	9
II, 142.....	221
II, 223.....	41
II, 271.....	358
II, 409.....	213, 616
II, 851.....	358
II, 431.....	351
III, 23.....	9
III, 292.....	348
III, 305.....	221
III, 438.....	222
III, 97.....	358

IV, 163.....	214
IV, 208.....	221
IV, 313.....	352
IV, 469.....	352
IV, 470.....	349
IV, 529.....	348
IV, 531.....	348
V, 29.....	221
V, 155.....	348
V, 277.....	164
V, 296.....	9
V, 317.....	348
V, 346.....	348
V, 470.....	221
V, 667.....	221
V, 671.....	214, 215
V, 673.....	348
V, 691.....	348
V, 696.....	348
V, 696-698.....	349
V, 787.....	44
V, 792.....	221
V, 806.....	164
V, 848.....	348
VI, 17.....	348
VI, 51.....	221
VI, 51-61.....	214
VI, 72.....	221
VI, 167.....	46
VI, 265.....	392
VI, 417.....	46
VI, 441-465.....	43
VI, 447.....	214
VI, 522.....	348
VII, 68.....	220
VII, 79.....	9
VII, 92-95.....	44
VII, 129.....	350
VII, 131.....	352
VII, 152.....	352
VII, 185-192.....	217, 357
VII, 216.....	358
VII, 320.....	351
VII, 349.....	220
VII, 369.....	220
VIII, 6.....	220
VIII, 90.....	349
VIII, 123.....	9
VIII, 147.....	358
VIII, 167.....	39, 242
VIII, 169.....	214, 215
VIII, 169-171.....	218
VIII, 202.....	214

Index des passages cités

VIII, 228.....	44	XIII, 280.....	214	XVII, 90-106	216, 226
VIII, 270.....	349	XIII, 350.....	164	XVII, 92-104	47
VIII, 315.....	9	XIII, 412.....	9	XVII, 97	222
IX, 4-8.....	358	XIII, 418.....	221	XVII, 106.....	214, 215
IX, 37.....	39, 242	XIII, 455.....	39, 242	XVII, 123.....	221
IX, 177.....	351	XIII, 468.....	221	XVII, 236.....	348
IX, 181-184.....	37	XIII, 487.....	214	XVII, 254.....	41
IX, 182-668	176	XIII, 653.....	348	XVII, 267.....	39
IX, 186-189	221, 214	XIII, 672.....	352	XVII, 349.....	9
IX, 255-6.....	37	XIII, 808.....	358	XVII, 441.....	45
IX, 260.....	37	XIV, 20	358	XVII, 451.....	9
IX, 261-269	37	XIV, 96-102.....	561	XVII, 625.....	358
IX, 291.....	221	XIV, 459.....	221	XVIII, 15	214
IX, 307-429	223	XIV, 487.....	221	XVIII, 92	349
IX, 308-313.....	177	XIV, 512.....	164	XVIII, 161.....	9
IX, 312-313.....	221	XV, 20.....	215	XVIII, 178.....	46
IX, 412.....	215	XV, 44.....	45	XVIII, 215-235	217, 221
IX, 412-416.....	73	XV, 162	214	XVIII, 222.....	358
IX, 415-416.....	183	XV, 163	214	XVIII, 223.....	221
IX, 459.....	222	XV, 208	358	XVIII, 334-337	146
IX, 460.....	38	XV, 298	358	XVIII, 380.....	9
IX, 462.....	214	XV, 403	221	XVIII, 482.....	9
IX, 523.....	38	XV, 500	221	XVIII, 510.....	39, 242
IX, 587.....	221	XV, 514	221	XIX, 40-281.....	177
IX, 595.....	221, 222	XV, 561	44	XIX, 102.....	220
IX, 598-605	38	XV, 561-564.....	44	XIX, 145-237	177
IX, 611.....	214	XV, 566	222	XIX, 164.....	352
IX, 612.....	38	XV, 629	358	XIX, 178.....	214
IX, 630.....	38	XV, 661	44	XIX, 216-219	178
IX, 639-642.....	38	XV, 661-666.....	44	XIX, 242-247	178
IX, 645.....	38	XVI, 21-29.....	38	XIX, 272-272	221
X, 17.....	215	XVI, 30-35.....	38	XIX, 680.....	215
X, 207	51	XVI, 35-45.....	38	XX, 12	9
X, 232	214	XVI, 52	358	XX, 32	39, 242
X, 452	349	XVI, 119-120	212	XX, 164-175	242
X, 495	348	XVI, 210.....	221	XX, 262.....	214
X, 506	348	XVI, 219.....	39	XX, 264.....	214
X, 507	214	XVI, 256.....	221	XX, 290.....	348
XI, 404-410.....	47, 224	XVI, 275.....	221	XX, 403.....	348
XI, 407.....	222	XVI, 278.....	358	XX, 406.....	349
XI, 411.....	214	XVI, 280.....	221	XX, 459.....	348
XI, 412.....	214	XVI, 410.....	349	XXI, 112.....	348
XI, 443.....	349	XVI, 442.....	44	XXI, 179.....	348
XI, 579.....	9	XVI, 468.....	348	XXI, 386.....	39, 214, 242
XI, 792.....	221	XVI, 529.....	9	XXI, 552-570	225
XI, 804.....	221	XVI, 544.....	41	XXI, 554-568	47
XII, 150.....	348	XVI, 554.....	358	XXI, 562.....	222
XII, 250.....	349	XVI, 607.....	352	XXI, 574.....	358
XII, 386.....	349	XVI, 655.....	348	XXII, 43.....	9
XIII, 72.....	9	XVI, 674.....	215	XXII, 68.....	348
XIII, 76.....	352	XVI, 743.....	349	XXII, 78.....	221
XIII, 84.....	352	XVI, 828.....	348	XXII, 91	221
XIII, 155	221	XVI, 861.....	349	XXII, 99-107	43

Index des passages cités

XXII, 99-129	47	IV, 117	214	XI, 105	178
XXII, 104-110	52	IV, 120	214	XI, 201	352
XXII, 122	222	IV, 140-142	212	XI, 203	348
XXII, 123-124	45	IV, 158-160	41	XI, 221	349, 352
XXII, 126-128	226	IV, 315-350	149	XI, 222	9
XXII, 224	221	IV, 364	45	XI, 395	45
XXII, 357	214	IV, 366	221	XI, 418	355
XXII, 377-394	228	IV, 412	46	XI, 418l	355
XXII, 378-394	227	IV, 447	355	XI, 489-491	74
XXII, 385	222	IV, 813	214	XII, 28	221
XXII, 475	214	V, 365	214, 215, 616	XII, 67	9
XXII, 533	39	V, 424	214, 215	XII, 217-218	222
XXIII, 56	351	V, 458	214	XII, 324	221
XXIII, 65	9	VI, 29	51	XII, 414	349, 352
XXIII, 104	9	VI, 117	215	XII, 427	355
XXIII, 169	9	VI, 118	214	XIV, 361	221
XXIII, 370	358	VI, 155	357	XV, 164	357
XXIII, 597	358	VI, 161	46	XV, 165	214
XXIII, 597-600	357	VI, 166	355, 358	XV, 172-173	212
XXIII, 600	214	VI, 168-9	149	XV, 202	215
XXIII, 880	352	VI, 221-222	42	XV, 211	214
XXIV, 14-18	55	VI, 273	51	XV, 354	352
XXIV, 33-54	55	VI, 273-288	42	XV, 468	51
XXIV, 38-49	242	VI, 273-290	54	XV, 486	221
XXIV, 40-44	178	VI, 303-307	55	XV, 486	214
XXIV, 43-45	45	VII, 92	9	XVI, 73	39, 214, 215, 242
XXIV, 120	358	VII, 184	351	XVI, 75	51
XXIV, 137-140	53	VII, 187	220	XVI 479	351
XXIV, 321	214, 357	VII, 228	351	XVI, 237	215
XXIV, 391	212	VII, 258	221	XVII, 150	221
XXIV, 507-517	223	VIII, 15	221	XVII, 236	348
XXIV, 514	9	VIII, 27	220	XVII, 291-326	218
XXIV, 568	221	VIII, 72-82	176	XVII, 345-7	149
XXIV, 570	56	VIII, 178	221	XVII, 347	55, 128, 184
XXIV, 580	53	VIII, 384	46	XVII, 375-379	55
XXIV, 585	53	VIII, 450	355	XVII, 469	220
XXIV, 592-594	53	VIII, 547	9	XVIII, 75	221
XXIV, 671	358	IX, 33	221	XVIII, 222-223	355
		IX, 177	349	XVIII, 227-230	49
		IX, 409	358	XVIII, 274	358
		IX, 500	221	XVIII, 352	220
		X, 50	215	XVIII, 427	351
		X, 151	214, 215	XIX, 148	221
		X, 363	352	XIX, 263-264	49
		X, 373	355	XIX, 376	355
		X, 406	221	XIX, 518	215
		X, 463	357, 454	XIX, 524	39, 242
		X, 466	221	XIX, 527	51
		X, 530	9	XX, 9	221
		X, 550	221	XX, 10	214, 215
		XI, 53	9	XX, 17	391
		XI, 55	45	XX, 38	214
		XI, 87	45	XXI, 87	221

Odyssee

I, 119	41
I, 200-202	212
I, 294	214
I, 320	352
I, 321	9
I, 322-323	212
II, 103	221
III, 127	39, 242
III, 128	39
III, 150	39, 242
III, 342	351
III, 395	351
III, 455	349, 350, 352

Index des passages cités

XXI, 215 164	179d2-179e1 141	11e-12a..... 131
XXI, 216-217..... 212	179e1-180b5 141	11e7-12d8..... 131
XXI, 217, 218 219	179e-180b 183	14b2-7 133
XXI, 273 351	180a1-2..... 141	15a9-10 133
XXI, 276 220	180b1-3 142	15d4-8 134
XXI, 323 51	180b6-8 136	3c2-d2..... 129
XXII, 86..... 348	181d1 237	5d8-5e2 130
XXII, 388..... 348	199a6..... 389	6e10-7a1 130
XXII, 533..... 39	205d1-8 332	
XXII,533..... 242	208c1-e1 332	
XXIII, 47 357	208c-e 183	<i>Gorgias</i>
XXIII, 85-95 360	215e2..... 391	455c8 189
XXIII, 105 355	216a8-216b6 201	458a3-b1 189
XXIII, 105-7 358	218a3..... 391	458d7-e1 193
XXIII, 107-110 219	220b-c 183	459c6-460a1 193
XXIII, 15-172..... 359	221c 184	461b5..... 193
XXIII, 230 221	245e6..... 322	462e6-a5 193
XXIII, 337 221		463d4..... 194
XXIII, 343..... 352	<i>Charmide</i>	470c6-8 189
XXIV, 90 355	154d-e 381	473c-d 195
XXIV, 138 221	158c5-d6..... 126	474b2-5 192
XXIV, 187 9	158e7-159a3..... 84	474c-475e 194
XXIV, 201 51	160e3-5 128	475e3-5 192
XXIV, 235 214, 215		482c-486d..... 197
XXIV, 318 221	<i>Cratyle</i>	482d2..... 196
XXIV, 349 214, 614	415a2..... 392	482d7-8..... 191
XXIV, 391 212	419e1-2..... 10, 316, 379	482e2 196
		482e6-483a3 191
OVIDE		483b 200
<i>Métamorphoses</i>	<i>Criton</i>	483b1-2..... 200
VII, 21..... 230	44b6..... 122	483b4-c6..... 197
	44c2-5 122	483e4-6 197
PHILOLAOS	44c6-7 123	484d1-2..... 198
DK B 159..... 374	44d1-5..... 123	484d2..... 200
	45e1-2 124	484d2-7 198
PLATON	46b1-3..... 124	485c2 200
<i>Apologie de Socrate</i>	46c1 125	485d4..... 200
17b1-5 190	47a3 125	486b 200
28b3-d4..... 185		487a2-3 196
28d5-9 185	<i>Les Définitions (apocryphe)</i>	487b1-5..... 192
38b..... 122	413a11-b1 164	487b2..... 197
	413b4 164	487d5-6..... 197
<i>Banquet</i>	413e4..... 323	487e4-5 197
178c-d..... 136	413e5..... 328	489b8..... 198
178d1-e3 138	415e6..... 10, 237	490e4 198
178e3-179b3 139		491c7 200
179b1 392	<i>Euthydème</i>	491d7-e2..... 580
179b4-180b8..... 140	303d6 485	491e6-492a6 198
179b6-d2..... 140	303e3-4..... 485	492a..... 200
179c3 141	306d-e 122	492a2 200
179c3-5..... 141		492a3-b1 199, 581
	<i>Euthyphron</i>	492b1..... 200
		492c3-8 581
		492d1-5..... 197

Index des passages cités

VIII, 841c4-6	553	XI, 935c7-d3	268, 549	232d5.....	264
IX, 859d8.....	482	XI, 935d3-e2	268	239a7-b1.....	264
IX, 860d9-e1.....	558	XII, 943e1	550	240a5-6	264
IX, 863a-b.....	548	XII, 962d9-e9.....	326	241c2-3	264
IX, 863b1-3.....	552	XII, 963e5.....	482	245c2-4	377
IX, 863b4.....	569	XII, 967e3.....	482	245c3-4	276
IX, 863d6.....	548	XII, 968d2.....	482	246a4-6	284, 406, 410
IX, 863e7	548			246a6-b4.....	411
IX, 865a5-6.....	571	<i>Ménon</i>		246b5-d3	412
IX, 866d5-869e9.....	567	77c3-7	582	247a7	411
IX, 866d7-e1.....	569	77d4-e4.....	582	247d-e.....	411
IX, 866e2-3.....	568	78c-d.....	335	248a.....	413
IX, 866e6-867b1	569	88b3-6.....	489	248c2-e3	491
IX, 867a5	550	88b3-8.....	485	250a.....	378
IX, 867b1-c2.....	570	88b6-8.....	489	250c-d.....	264
IX, 867b5.....	550			251a7-c4	378
IX, 867b6.....	264	<i>Parménide</i>		253e5-254b3.....	379
IX, 867c4-8.....	571	135d3	237	254b7-d1	380
IX, 867c6	550			254d7-e1.....	380
IX, 867d3.....	570	<i>Phédon</i>		258e5.....	322
IX, 867d4.....	571	58e1-59b4.....	186	270d3-5.....	276
IX, 867e2-867e7	572	60a-b.....	187	271c10-272b5	263
IX, 868a2.....	550	60b-c.....	206	271d1-7.....	447
IX, 868d6.....	550	63d-e.....	122	271e1	447
IX, 869a2	550, 594	64a7-9	330	<i>Philébe</i>	
IX, 870a1-2.....	552	64a8.....	379	16d-e.....	206
IX, 870a4-5.....	552	64c.....	335	29a6-30d5.....	412
IX, 870c5-7.....	552, 559	64d2-e3.....	336	35d2.....	237
IX, 872e9-873a4	551	67d7-10	330	36a4-6.....	264
IX, 874e6	548	68b8-c3.....	336	38a.....	263
IX, 876e1	428	68c5-12.....	491	39a.....	432
IX, 878b4-8	315	68d2-e1.....	486	40e3.....	262
IX, 878b7-8	550	68d-69c.....	484	47e1-3.....	261, 264
IX, 878b-882c.....	548	69a6-c3	488	47e-50d	260, 487
IX, 879a3	550	69b7.....	322	47e6.....	262
IX, 879c3-5.....	551	78c.....	416	48a5-7.....	263
IX, 879c4	550	82a10-b3.....	154, 337	48b11.....	265
IX, 880a5	322	82a11-b3.....	485	48b4-6.....	263
X, 885b2.....	533	82b10-c7.....	338	48c8-10.....	265
X, 894b-895c	410	82b5-8.....	491	49c3.....	265
X, 901a7	482	82d9-83b2.....	490	49d11.....	265
X, 903d7	482	86b1.....	316	49d3.....	265
X, 904c9	482	94c9-e6	244	49d6.....	265
X, 907c7	482	94d8.....	391	49e3.....	265
X, 908b5.....	482	94e1	391	50a2.....	265
XI, 929c5	482	96b3-8.....	295	50a5.....	265
XI, 930a5.....	482	101d4.....	237	50b7-c3	261
XI, 930a6.....	482	103c-d	206	50c10-d6.....	264
XI, 934a5	548	118a3.....	391		
XI, 934d7.....	548			<i>Politique</i>	
XI, 935a1-7.....	549, 552	<i>Phèdre</i>		262d-e.....	284
XI, 935c-936b.....	549	232a2.....	264	264b7-8.....	329
XI, 935c6	265				

Index des passages cités

III, 390d4.....	145	IV, 425a8-b6.....	521	IV, 438b8-c1.....	272
III, 390d4-5.....	391	IV, 426d1-6.....	329	IV, 438c6-d3.....	305
III, 390e2.....	145	IV, 428e7-429a3.....	278	IV, 438d12-e8.....	289
III, 390e8.....	339	IV, 429b.....	296	IV, 438e5-8.....	305
III, 390e9.....	339	IV, 429b1-3.....	278	IV, 439-441.....	241
III, 391b-d.....	146	IV, 429b1-7.....	507	IV, 439a9-b7.....	240
III, 393c11.....	253	IV, 429b-430c.....	507	IV, 439b3-6.....	277
III, 393c2-3.....	253	IV, 429b8-c3.....	320	IV, 439b4-5.....	305
III, 393c5-6.....	254	IV, 429b9-c1.....	510	IV, 439b8-11.....	241, 283
III, 396b5-8.....	437	IV, 429c7-d1.....	511	IV, 439c5.....	277
III, 396e1.....	428	IV, 429c-e.....	510	IV, 439c5-7.....	277, 298
III, 396e9.....	428	IV, 429d4-e6.....	321	IV, 439c7.....	298
III, 397a4-7.....	437	IV, 429e7.....	510	IV, 439c9-d2.....	298
III, 397b3.....	428	IV, 429e7-430b2.....	321	IV, 439d1-2.....	305
III, 397c9.....	428	IV, 430b.....	296	IV, 439d4-e4.....	306
III, 397d5.....	428	IV, 430b6-9.....	322	IV, 439d5-6.....	291, 292
III, 397d6-9.....	441	IV, 430c3-6.....	509	IV, 439d6-8.....	292
III, 398d1-2.....	434	IV, 430e11-431b2.....	269	IV, 439d7-8.....	316
III, 400c7-9.....	426	IV, 430e-431b.....	517, 579	IV, 439e2-4.....	291
III, 400d11-e3.....	426	IV, 430e6-9.....	517	IV, 439e5.....	292
III, 400d1-e3.....	441	IV, 431a5-b2.....	519	IV, 439e6-440a3.....	308
III, 401d1-d3.....	433, 439	IV, 431b9-c3.....	517	IV, 440a1.....	595
III, 401d5-402a4.....	438	IV, 431c5-7.....	492	IV, 440a5-6.....	243, 308, 318
III, 402b9-c8.....	429	IV, 431d9-e2.....	519	IV, 440a8-b7.....	309
III, 402d1-4.....	463	IV, 431e-433e.....	528	IV, 440b2-5.....	242
III, 402d3.....	428	IV, 432a2-9.....	519	IV, 440b4.....	293
III, 403e1.....	428	IV, 434d2-5.....	496	IV, 440c1-d3.....	310
III, 403e3-4.....	518	IV, 434e3-435a2.....	496	IV, 440c2.....	242
III, 410b6.....	293	IV, 435b10.....	464	IV, 440c7.....	379, 393
III, 410c à 412a.....	449	IV, 435b2.....	464	IV, 440d1-2.....	242
III, 410c8-d5.....	449	IV, 435b3.....	464	IV, 440d2.....	399
III, 410d6.....	293	IV, 435b3-c6.....	285	IV, 440d2-3.....	242
III, 410d6-411a4.....	451	IV, 435b5.....	464	IV, 440e10.....	292
III, 411a5-e2.....	435, 453	IV, 435b7.....	464	IV, 440e3.....	292
III, 411b3.....	293	IV, 435b9-c2.....	272	IV, 440e5.....	277
III, 411b8.....	293	IV, 435d6-8.....	291	IV, 440e5-6.....	292
III, 411b-c.....	256	IV, 435e1-436a3.....	462	IV, 440e7-9.....	313
III, 411c7.....	293	IV, 435e1-7.....	501	IV, 440e8.....	292
III, 411e1.....	148	IV, 436a8-b3.....	294	IV, 440e8-441a3.....	284, 285
III, 411e4-412a2.....	457	IV, 436a8-b3.....	237	IV, 440e9.....	292
III, 411e6.....	299	IV, 436a9-b1.....	291	IV, 441a3.....	292
III, 412a4-7.....	457	IV, 436c-437b.....	280	IV, 441a5.....	292
III, 412b2.....	428	IV, 436d9-e4.....	281	IV, 441a6.....	292
III, 412d9-e3.....	329	IV, 436e9-437a2.....	282	IV, 441a7-b1.....	311, 322, 548
III, 413e5-414a4.....	324	IV, 437b1-4.....	238	IV, 441a8.....	293
III, 414a6.....	428	IV, 437b1-5.....	282	IV, 441b2-3.....	100, 242
III, 414b1-6.....	497	IV, 437b7-c10.....	239	IV, 441b3-c2.....	243, 311
III, 415b3-c5.....	324	IV, 437b7-c6.....	287	IV, 441b6.....	145, 391
III, 416a2-b6.....	514	IV, 437d2-4.....	304	IV, 441c2.....	100, 316
IV, 419a-420b.....	324	IV, 437d8-11.....	288	IV, 441c4-7.....	284
IV, 423a.....	520	IV, 437d8-438a5.....	596	IV, 441c6.....	277
IV, 424a4-b1.....	430, 432	IV, 437e7-8.....	287	IV, 441c9-10.....	291
IV, 424d7-e2.....	432	IV, 438a1-b2.....	289	IV, 441d1-4.....	507

Index des passages cités

IV, 441d-442c.....	507	VI, 511b.....	296	VIII, 561b8-c4.....	326
IV, 441d9.....	284	VI, 511b6.....	237	VIII, 561e1.....	477
IV, 441e4.....	292	VII, 516d5-6.....	185	VIII, 561e3-4.....	477
IV, 441e4-6.....	508	VII, 518c2.....	291, 296	VIII, 562d-e.....	326
IV, 441e6.....	293	VII, 518d9-519a1.....	493	VIII, 563e9-564a1.....	479
IV, 442a4-b2.....	508, 517, 556	VII, 520d.....	329	VIII, 566d8-e4.....	480
IV, 442b11-c3.....	278, 511	VII, 533a.....	296	VIII, 567b9.....	480
IV, 442b2.....	284	VII, 536c1.....	379	VIII, 568c8-d1.....	339
IV, 442b5-9.....	508	VII, 537b-d.....	324	IX, 571c4.....	292
IV, 442c1.....	293	VII, 540d-e.....	324	IX, 571e1.....	292
IV, 442c10-d3.....	518	VIII, 544e5.....	466	IX, 572a4.....	293
IV, 442c11.....	292	VIII, 545d.....	243	IX, 572a5.....	293
IV, 442c-444c.....	528	VIII, 547d.....	324	IX, 572b10.....	485
IV, 442c5-8.....	278	VIII, 547e3.....	293	IX, 572c6-d3.....	478
IV, 442c-d.....	518	VIII, 548a5-c2.....	340	IX, 572c7.....	237
IV, 443a3-5.....	277	VIII, 548a6.....	339	IX, 572d3.....	485
IV, 443c1.....	428	VIII, 548b4-549b9.....	339	IX, 573b.....	520
IV, 443d5-e2.....	443	VIII, 548b-c.....	470	IX, 575a2.....	479
IV, 443d7.....	205	VIII, 548d6-549a8.....	470	IX, 575e2-576a2.....	480
IV, 444b1-8.....	279	VIII, 549a9-b8.....	471	IX, 576a4-6.....	480
IV, 444b1-b8.....	503, 504	VIII, 550a4-b7.....	245, 338, 390, 472	IX, 576c7.....	485
IV, 444d8.....	277	VIII, 550b1.....	292	IX, 576e6-577b3.....	447, 495
V, 449a.....	466	VIII, 550b1.....	277	IX, 577d1-5.....	279, 479
V, 449a7-b1.....	468	VIII, 550b2.....	292	IX, 577d2.....	466
V, 462c10-d5.....	501	VIII, 550b3.....	293	IX, 579d9-e6.....	480
V, 462d4.....	279	VIII, 550b6.....	293	IX, 580a1-7.....	480
V, 464b2.....	279	VIII, 550c.....	520	IX, 580d10-11.....	291
V, 465a2.....	293	VIII, 550c11.....	325	IX, 580d11.....	286
V, 468a-469b.....	343	VIII, 550e5.....	325	IX, 580d11-e4.....	293
V, 468c-e.....	324	VIII, 551a4.....	325	IX, 580d-581b.....	299
V, 470b4-470b9.....	503	VIII, 553a1-2.....	339	IX, 580e3.....	292
V, 475a9-b3.....	342	VIII, 553a2.....	325	IX, 581a3-7.....	279
V, 475b4.....	292	VIII, 553a9-553d9.....	474	IX, 581a9.....	293
V, 475c-e.....	471	VIII, 553b7-d9.....	340	IX, 581b12-c1.....	467
V, 477c1-d5.....	295, 296	VIII, 553c1.....	277	IX, 581b5.....	291
V, 477e.....	493	VIII, 553c1-2.....	293	IX, 581c10-d9.....	326
V, 479e-480a.....	471	VIII, 553c5.....	292	IX, 581d5-8.....	341
VI, 484a-487b.....	515	VIII, 553d1.....	292, 293	IX, 582c4-9.....	327
VI, 485b6-8.....	326	VIII, 553d4-7.....	325	IX, 582d7-14.....	299
VI, 485d6-e5.....	516	VIII, 554c11-e1.....	247	IX, 583a1-3.....	279
VI, 486b1-8.....	510	VIII, 554d9-e5.....	475	IX, 583a2.....	291
VI, 487a5.....	510	VIII, 554e.....	520	IX, 586c7.....	293
VI, 489a8-b1.....	327	VIII, 554e7-555a6.....	341	IX, 586c9.....	293
VI, 490c10.....	510	VIII, 554e7-556a6.....	476	IX, 586e.....	594
VI, 491b7-11.....	506	VIII, 556c1.....	476	IX, 586e4-587a1.....	279, 297
VI, 492c3.....	391	VIII, 556d3-5.....	476	IX, 587c7.....	485
VI, 492e3-493a2.....	426	VIII, 559d7-560a3.....	245, 393	IX, 588b-592b.....	337
VI, 495a4-8.....	277	VIII, 559e4-7.....	284	IX, 588e.....	251
VI, 500d4-8.....	516	VIII, 560a1-2.....	477	IX, 590a7.....	286
VI, 500d4-9.....	490	VIII, 560a6.....	520	IX, 590b7.....	293
VI, 503b8-10.....	277	VIII, 560d1-561a1.....	478	IX, 591b4-7.....	326
VI, 503d.....	324	VIII, 561a6-b5.....	279	IX, 592a.....	324
VI, 509a4-5.....	326			X, 595b-c.....	185

Index des passages cités

X, 595c2-3	326
X, 596c7-d2.....	262
X, 599b3-7.....	329
X, 599b8.....	343
X, 602e1	292
X, 603c10-d3	256
X, 604a1-8.....	257
X, 604e2.....	255
X, 605b5.....	292
X, 605c10-d5	256
X, 606a3-b8.....	259
X, 606d1	293
X, 606d2	277
X, 607a	255
X, 607b6.....	399
X, 608c5-7	404
X, 608c-612a.....	404
X, 608d3-4.....	404
X, 608d7-8.....	404
X, 609a9-b3.....	404
X, 610c2-3	405
X, 611b1-3.....	406
X, 611b5-7.....	406
X, 611b9-d8	407
X, 611d3	279
X, 611e1-612a6	408
X, 612a3-6.....	285
X, 612b.....	258
X, 613a7-9.....	330
X, 613a7-b1.....	410

Sophiste

218d5-219a1	263
228c10.....	237

Théétète

154d5-9.....	389
156b-c.....	385
161a.....	189
168a.....	189
180a4	237
184d1-5.....	295
191a-195b.....	432

Timée

18a5	21
41a8-b2.....	416
41a-d.....	417
41b2.....	416
41c3-d3.....	415
42a3-b3.....	384, 407
42d2-e4.....	377
69c2-70d6.....	317
69c5-d1.....	286
69c8-d6.....	384
69d2-3.....	265
69d3-4.....	265
69d6-70d6.....	387
69d6-e4.....	388
69e5-70a2.....	389
70a1	389
70a2-7	390, 556
70a4.....	389
70a7-c1	392
70b3.....	379
70c1-d6.....	394
70c4-5	394
70d3-6.....	556
70d7.....	292
70e1	389
77b4.....	389
81a2	316
81d-e.....	415
84d2-3.....	394
84d2-e2.....	378
86e5-87a7.....	386
89e3-90a2.....	418
90b1-c4.....	419
90e-92c3.....	492
91b2.....	417
91c2	292
91d-92c.....	337
91e2-92a2.....	418

PROCLUS

Commentaire sur le <i>Timée</i> , III, 287-288.....	397
--	-----

PSEUDO-PLUTARQUE

Résumé des Opinions des philosophes, IV, 4-6.....	372
--	-----

SOPHOCLE

Oedipe à Colone

1193	66
658	66

STOBEE

<i>Florilèges</i> , 43.97	322
---------------------------------	-----

THEOPHRASTE

<i>Du Sens</i> , §7	355
---------------------------	-----

THUCYDIDE

I, 49, 1-5.....	58
II, 21.....	68
II, 22.....	68
II, 87.....	60
III, 36.....	68
III, 36-49.....	68
III, 37.....	69
III, 42.....	69
III, 44.....	69
VI, 68.....	59
VI, 69.....	59

TYRTEE

fr. 10.....	60
fr. 12.....	61

XENOPHON

Mémorables

III, 7, 9.....	128
----------------	-----

Index des auteurs modernes

A

ADAM, J.....405
 ADKINS, A.W.H..... 34, 41, 47,
 48, 50, 51, 52, 53, 54, 117, 142, 147, 148, 223
 ANNAS, J. 248, 249, 250, 294, 307, 450, 476, 500

B

BALAUDE, J.-F..... 182
 BARKER, E.....442
 BELFIORE, E. 562
 BENVENISTE, E..... 94
 BERNADETE, S. 269
 BERTRAND, J.M. 430, 433, 556, 572
 BETT, R. 403, 410
 BEVERSLUIS, J. 84, 85
 BLONDELL, R..... 146, 174, 186
 BLUNDELL, M.W..... 146, 179, 181
 BLYTH, D.J..... 145, 410
 BOBONICH, C. 22, 154, 248,
 249, 250, 251, 294, 476, 490, 491, 515, 530, 534,
 535, 554, 557, 577, 594, 595
 BOEDEKER, D. 234
 BÖHME, J. 347
 BOLLACK, J..... 356
 BONITZ, H. 167, 173
 BRANCACCI, A..... 449, 450, 457
 BRANDWOOD, L..... 24
 BREMMER, J..... 14
 BRENNAN, T. 16
 BRES, Y. 21
 BRISSON, L. 87, 90, 103, 110,
 112, 393, 395, 402, 414, 415, 418, 431, 557, 572
 BROWN, E.A. 405
 BRUNSCHWIG, J..... 17, 18, 637
 BUFORD, T.O. 156, 159
 BURNET, J. 18, 115
 BURNYEAT, M.F..... 300, 301

C

CAIRNS, D.L. 19, 36, 42,
 54, 562
 CALABI, F. 470, 497
 CAMPESE, S. 143

CANTO, M. 153, 485
 CARONE, G.R..... 23, 396, 577,
 578, 587, 592, 595, 596, 597
 CARR, D. 505
 CASSIN, B. 90, 92, 108,
 110, 119
 CASWELL, C.P..... 12, 212, 613
 CHAILLEY, J..... 442
 CHANTRAINE, P..... 10
 CHERLONNEIX, J.-L. 413
 CHEYNS, A. 8, 9, 10,
 216, 348, 352, 353
 CLAUS, D.B. 9, 12, 13,
 15, 72, 73, 351, 352, 375
 CONCHE, M. 72
 CONSIDINE, P. 36
 COOPER, J. 300, 301, 328,
 342, 464, 465
 CORNFORD, F.M..... 313, 342, 387,
 389, 493, 499, 500, 519
 COSNIER, J. 259
 CRAIG, L.H..... 399, 471
 CROMBIE, I.M..... 271, 272, 275,
 281, 309, 463, 468
 CUPIDO, J..... 231, 241, 580

D

DAVIDSON, D. 230, 576
 DELATTE, A..... 370, 372, 373, 375
 DELCOMMINETTE, S..... 266
 DEMONT, P. 66, 112
 DENNET, D..... 249
 DESCARTES..... 230
 DESCLOS, M.-L. 143, 391, 478
 DETIENNE, M. 57, 373
 DEVEREUX, D.T. 111, 167, 169
 DICKIE, M.W. 35
 DIELS, H. 30, 72
 DILLER, H. 231, 234
 DIXSAUT, M. 180, 187, 199,
 244, 262, 295, 337, 402, 429, 434, 449, 450, 451,
 452, 458, 468, 485, 488, 491, 529
 DODDS, E.R..... 19, 35, 51, 209
 DORION, L.-A. 127, 156, 166,
 171, 188, 515, 580

Index des auteurs modernes

DUMINIL, M.-P. 364
DUMONT, J.-P. 81, 370, 371, 372, 373
DUNCAN, R. 106, 111

E

EDWARDS, M.J. 133, 177
EL MURR, D. 495, 523, 534
EMLYN-JONES, C. 158
ERFFA, VON C.E. 42

F

FENIK, B. 224, 227
FERRARI, G.R.F. 500
FORTENBAUGH, W. W. 6, 253
FRERE, J. 63, 73, 77,
327, 328, 342, 373, 376, 388
FURLEY, D. 78, 132

G

GAGARIN, M. 34, 47, 643
GARLAN, Y. 60
Gaskin, R. 223, 640
GERAGOTIS, S. 93, 634
GERNET, L. 567, 572, 638
GIGON, O. 118
GILL, C. 18, 47, 99, 209,
210, 224, 233, 234, 250, 382, 390, 446, 453, 455
GMERK, M. 366
GOUREVITCH, D. & M. 366, 367
GRAVES, R. 407
GUTHRIE, W.K.C. 86

H

HALL, R.W. 294, 402, 403
HALLIWELL, S. 253, 255
HANKINSON, R.J. 390
HARRIS, W.V. 16, 19, 34, 36, 38, 67
HARTMAN 105
HAVELOCK, E.A. 34, 145
HAZEBROUCQ, M.-F. 127
HOBBS, A. 23, 24, 32,
150, 157, 174, 175, 199, 200, 242, 342, 444, 508
HOOKER, J.T. 43, 46
HOWLAND, J. 471
HUART, P. 58, 67
HUFFMAN, C.A. 374, 375

I

ILDEFONSE, F. 89, 90, 93, 98, 111, 358
IRWIN, T.H. 22, 117, 162,
183, 198, 199, 230, 237, 250, 281, 313, 483, 490,
493, 527, 580

J

JAEGER, W. 450
JAVET, P. 145
JOHANSEN, J. 387
JOLY, H. 87, 465
JOUANNA, J. 66, 356, 368, 370, 461
JOUBAUD, C. 387

K

KAHN, C.H. 22, 23, 24, 73, 77, 78, 79, 80, 86, 106,
143, 153, 169, 189, 191, 200, 354, 376, 578, 592
KAMTEKAR, R. 250, 251, 288, 342, 490
KANT, E. 264
KERFERD, J.B. 86, 94, 104
KNUUTTILA, S. 6
KONSTAN, D. 6, 16, 77, 319
KÜHN, W. 464, 465

L

LABARBE, J. 177
LAKS, A. 543, 546, 557
LANE, M. 523, 531, 535
LARIVEE, A. 121, 434, 468, 559, 560
LEAR, J. 498
LEROUX, G. 243, 273, 277, 285, 291, 309, 320, 399,
404, 406, 408, 442, 451, 507, 508, 511, 521, 567
LESHER, J.H. 188
LIDDLE, H.G. & SCOTT, R. 10
LISI, F. 557
LLOYD GERSON, P. 249
LLOYD-JONES, H. 35
LORAU, N. 70, 478, 504
LORENZ, H. 251, 281, 304
LUGINBILL, R.D. 61

M

MACE, A. 271, 282, 288, 295
MACKENZIE, M. M. 99
MAGNIEN, V. 18
MAGUIRE, J.P. 94, 118
MAIATSKY, M. 160

Index des auteurs modernes

MANSFELD, J..... 73
 MANUWALD, B..... 173
 MARKOVICH, M..... 72
 MARROU, H.-I..... 450
 MASON, A.S..... 417, 418
 MCINTYRE, A..... 45, 174, 209
 MCKIM, R..... 189, 192, 196, 581
 MERON, É..... 84
 MEULDER, M..... 468
 MILLER, F.D..... 304, 504
 MISHIMA, T..... 528
 MOREL, P.-M..... 78, 80
 MORRIS, M..... 589
 MOSS, J..... 189, 194, 195
 MOST, G..... 36, 45
 MOUTSOPOULOS, E..... 434, 440, 441
 MULLACH, F.W.A..... 177

N

NAGY, G..... 176
 NAILS, D..... 24
 NARCY, M..... 92, 93
 NESCHKE-HENTSCHE, A..... 198
 NETTLESHIP, R.L..... 437
 NILL, M..... 258
 NORTH H..... 126, 515-6
 NUSSBAUM, M..... 6, 16, 382

O

O'BRIEN, D..... 105, 108
 O'BRIEN, M.J..... 32, 112, 159, 163, 413
 ONIANS, R.B.7, 10, 144, 217, 220, 347, 348, 355, 358

P

PALUMBO, L..... 6
 PELLICCIA, H..... 217, 222, 229
 PENDER, E..... 391
 PENNER, T..... 22, 105, 106, 108, 153, 162, 172, 304,
 309, 313, 314, 333, 587, 594
 PERCEAU, S..... 214, 219, 220, 221, 360
 PIGEAUD, J..... 234, 365, 461
 PRADEAU, J.-F..... 72, 262, 387, 392, 397, 416
 PRICE, A.W..... 230, 238, 334, 382, 586
 PUCCI, P..... 177, 178, 184

R

REDFIELD, J..... 42, 347, 357
 REES, D.A..... 276, 552

REEVE, M.D..... 231, 232
 RENAUD, F..... 189
 REYDAMS-SCHILS, G..... 16
 RICKERT, G..... 234, 579
 RIEDINGER, J.-C..... 42, 43, 44, 53
 RIST, J.M..... 301
 ROBIN, L..... 91, 192, 205,
 407, 410, 451, 467, 485, 562, 572
 ROBINSON, J.V..... 417, 418, 420
 ROBINSON, R..... 162, 189, 237, 304, 307
 ROBINSON, T.M..... 21, 402
 ROHDE, E..... 7, 15
 ROMILLY, J. (de)..... 15, 47, 58, 223, 450
 ROSE, L.E..... 122
 ROSIVACH, V.J..... 123
 ROWE, C..... 22, 333, 382

S

SALEM, J..... 76,
 SAUNDERS, T.J..... 95, 97, 98, 99,
 542, 553, 568, 570, 571, 572
 SCHLESINGER, E..... 230
 SCHMID, W.T..... 157, 158
 SCHOFIELD, M..... 118, 223
 SCHÖPSDAU, K..... 445, 562, 565
 SCOTT, G.A..... 188
 SCULLY, S..... 36, 223, 225
 SEDLEY, D..... 420
 SEKIMURA, M..... 428
 SHARPLES, R.W..... 223, 224
 SHIELDS, C..... 597
 SIKKENGA, J..... 475, 477
 SMOES, E..... 58, 71
 SNELL, B..... 8, 14, 15, 35, 47, 48, 223, 230, 354, 579
 SOLMSEN, F..... 276, 392
 SORABJI, R..... 16
 STEEL, C..... 389
 STOCKS, J.L..... 294, 297, 318
 SULLIVAN, S.D..... 8, 9, 12, 13, 38, 63, 145, 211, 214,
 217
 SZLEZAK, T.A..... 286, 402

T

TAPPOLET, C..... 16
 TAYLOR, A.E..... 377, 386, 387, 390, 391, 394, 397, 469
 TAYLOR, C.C.W..... 78, 81, 90, 94, 97, 99, 106, 108,
 112, 113, 114, 117, 209
 TESSITORE, A..... 158

Index des auteurs modernes

U

UNTERSTEINER, M..... 86

V

VANDER WAERDT, P..... 553

VEGETTI, M... 143, 238, 470, 471, 497, 498, 500, 502

VERDENIUS, W.J..... 39, 73

VERNANT, J.-P..... 19, 57, 63

VIDAL-NAQUET, P..... 19, 63

VLASTOS, G. 22, 32, 78, 105, 107, 108, 153, 162, 171,
186, 188, 195, 304, 328, 333, 382, 589

W

WARDEN, J..... 13

WEISS, R..... 32, 589, 595

WERSINGER, A.-G..... 18, 42, 55, 121, 128, 135, 142,
214, 259, 262, 263, 266, 381, 435, 441, 448, 449,
458, 468, 469, 477, 530, 536, 562

WILLIAMS, B. 47, 48, 52, 465, 493, 497, 507

WILSON, J.R.S..... 143, 148, 150

WOODS, M..... 238, 304

WOZLEY, A.D..... 568, 569, 570, 571

Z

ZABOROWSKI, R..... 72, 73

ZANKER, G..... 53

ZWIERLEIN, O..... 230

Tables des matières.

<i>Remerciements</i>	3
Introduction générale	4
A. Le vocabulaire psychologique d'Homère à Platon.	7
1) Les principaux termes de psychologie homérique, p. 8 ; 2) L'étymologie de « θυμός », p. 9 ; 3) Θυμός et ses dérivés avant Platon, p. 12; 4) Le θυμός et les émotions morales, p. 14.	
B. Le θυμός chez Platon.	17
1) Platon et l'héritage homérique, p. 17 ; 2) L'unité de la psychologie morale platonicienne, p. 20 ; 3) Le problème de la chronologie des Dialogues, p. 24 ; 4) Les enjeux de l'analyse du θυμός dans les Dialogues, p. 26.	
1^{ère} partie Le paradoxe des émotions morales	31
Chapitre I : Émotions morales et éthique de l'honneur avant Platon.	34
1. <i>Homère : une justice sensible.</i>	34
1.1. Justice et émotions morales.....	34
1.1.1. La colère.....	36
1.1.2. La réserve respectueuse (αἰδώς).....	41
1.2. La valeur morale des émotions chez Homère.....	46
1.2.1. L'émotion est-elle dépourvue de « sens moral » ?	46
1.2.2. La τιμή est-elle réductible au regard d'autrui ?	50
1.2.3. Peut-on mesurer la valeur morale de l'émotion ?	54
2. <i>Les mutations de l'idéologie épique.</i>	56
2.1. Le θυμός à la guerre.	56
2.1.1. Θυμός héroïque et technique de guerre	56
2.1.2. Θυμός individuel et θυμός « collectif »	60
2.2. Le θυμός et la cité : le problème de la lutte intestine.	62
2.2.1. Le θυμός contre la loi de la cité dans la tragédie.....	62
2.2.2. La menace de la στάσις.....	66
3. <i>Ανδρεία et σωφροσύνη</i>	70
3.1. Le fragment B.85 d'Héraclite.	71
3.2. La tranquillité de l'âme (εὐθυμία) chez Démocrite.	75
4. <i>Conclusion</i>	82
Chapitre II : Contre l'intellectualisme socratique : les positions morales des interlocuteurs de Socrate....	84
1. <i>Émotions et lien social dans le Protagoras.</i>	86
1.1. Αἰδώς τε καὶ δική : fondement du lien social.....	86
1.1.1. Anthropologie technicienne et vertu politique.	86
1.1.2. Les liens de la cité.....	89
1.1.3. Une sensibilité éthico-politique.....	91
1.2. La diffusion de la norme dans le discours de Protagoras.	94
1.2.1. Colère, blâme, et châtement.	95
1.2.2. La vertu du châtement.	97
1.2.3. L'ardeur collective à diffuser la norme.....	101
1.3. Qu'est-ce que la vertu selon Protagoras ?	104
1.3.1. Le problème de l'unité de la vertu selon Protagoras.	104
1.3.2. Αἰδώς τε καὶ δική : l'unité des vertus.....	109
1.3.3. La définition du courage par Protagoras en 349e-351b.....	112
1.4. Conclusion : le concept d'εὐβουλία.....	116

2.	<i>L'αἰδώς chez les interlocuteurs de Socrate.</i>	120
2.1.	Αἰδώς, regard de l'autre et souci de l'autre	121
2.1.1.	Le plaidoyer de Criton.	121
2.1.2.	La σωφροσύνη et l'αἰδώς selon Charmide.	125
2.2.	La fonction sociale de l'αἰδώς.	129
2.2.1.	Αἰδώς comme ciment social dans l'Euthyphron.	129
2.2.2.	Les vrais liens de la cité : αἰδώς et ἔρωσ dans le discours de Phèdre dans le Banquet.	135
2.3.	Θυμός et αἰδώς dans le livre I de la <i>République</i> .	142
2.3.1.	La modération selon Céphale.	143
2.3.2.	La justice selon Polémarque.	145
2.3.3.	Le θυμός de Thrasymaque.	148
3.	<i>Conclusion.</i>	150

Chapitre III : Puissance du savoir et vertu de l'émotion dans l'intellectualisme socratique. 153

1.	<i>L'intellectualisation du courage dans le Lachès.</i>	155
1.1.	Comment reconnaître le courage ?	156
1.2.	Le courage comme fermeté de l'âme : Lachès et Socrate.	163
1.3.	Le savoir produit-il le courage ? Nicias et Socrate.	169
2.	<i>Comment s'adresser aux émotions ?</i>	174
2.1.	Socrate et les modèles de vertu.	174
2.1.1.	L'insuffisance des typologies héroïques.	175
2.1.2.	Le « modèle » socratique.	183
2.2.	Le sens de la honte et le paradoxe de l'ἔλεγχος dans le <i>Gorgias</i> .	188
2.2.1.	Un usage « ironique » du sens de la honte.	193
2.2.2.	Existe-t-il un usage pédagogique du sens de la honte ?	196
3.	<i>Conclusion.</i>	202

2^{ème} partie Le θυμός comme intermédiaire 204

Chapitre IV : L'âme en conflit. 209

1.	<i>Le θυμός et l'action avant Platon.</i>	211
1.1.	Les « raisons » du θυμός.	211
1.1.1.	Empathie contre réflexion : θυμός contre φρένες.	211
1.1.2.	La sensibilité du θυμός à la parole.	216
1.2.	Les monologues délibératifs.	222
1.2.1.	Dialoguer en son θυμός dans l'Iliade.	222
1.2.2.	Le θυμός est-il une entrave à la raison ? Le monologue de Médée chez Euripide.	229
1.3.	Conclusion.	234
2.	<i>Le rôle du θυμός dans le conflit psychique chez Platon.</i>	235
2.1.	Qu'est-ce qui est en conflit dans l'âme ?	236
2.1.1.	L'élan de l'âme dans l'action.	237
2.1.2.	Le dialogue entre les fonctions de l'âme.	241
2.1.3.	L'hypothèse des « agents » dans l'âme.	249
2.2.	Le θυμός dans la mise en scène du « moi ».	253
2.2.1.	La μίμησις tragique et la critique de la pitié.	253
2.2.2.	Les passions de l'âme dans le Philèbe (47e-50d).	260
3.	<i>Conclusion.</i>	269

Chapitre V : Le θυμός comme fonction de « valorisation » dans l'âme tripartite de la *République*. 271

1.	<i>La division de l'âme.</i>	271
1.1.	Le problème de l'interprétation du principe des opposés : <i>République</i> IV, 436b.	271

1.2. Les fonctions de l'âme sont-elles des « parties » de l'âme ?	276
1.2.1. Le vocabulaire des « parties » de l'âme dans la République.....	276
1.2.2. L'hypothèse des « parties » de l'âme.....	280
1.3. Les trois « espèces » de l'âme	283
1.3.1. Le vocabulaire des « espèces » de l'âme.....	283
1.3.2. Le principe du relatif.....	286
1.4. Les fonctions de l'âme	291
1.4.1. La formation des noms des fonctions de l'âme	291
1.4.2. L'âme comme structure fonctionnelle.....	294
1.4.3. Une théorie de la motivation.....	299
1.5. Synthèse sur l'application du principe des opposés à l'âme.....	301
2. <i>Le θυμός : une faculté de valorisation (République IV, 436b-441c)</i>	303
2.1. Entre puissance conative et puissance cognitive.....	303
2.1.1. Fonction désirante et fonction rationnelle	303
2.1.2. Comment cerner la partie intermédiaire de l'âme ?.....	306
<i>a) Θυμός contre fonction désirante, p. 308 ; b) Θυμός contre fonction rationnelle, p. 311 ; c) Le θυμός comme</i>	
<i>intermédiaire entre puissance conative et puissance cognitive, p. 312.</i>	
2.2. Le processus de valorisation	315
2.2.1. Estimer des valeurs	316
2.2.2. La réduction de la τιμή homérique à une opération de valorisation.....	323
2.2.3. La προθυμία et l'implication dans un genre de vie	327
2.3. Désirer la τιμή : le cas du philotime	330
2.3.1. Φιλοτιμία et désir d'immortalité : Le Banquet	332
2.3.2. Le philotime : un ami du corps : Le Phédon	335
2.3.3. Le philotime et le timocrate dans la République.....	338
3. <i>Conclusion</i>	344
Chapitre VI : Le θυμός, l'âme et le corps.....	346
1. <i>La dimension psychophysique du θυμός avant Platon</i>	346
1.1. Le θυμός comme énergie vitale dans l'épopée	347
1.1.1. Le souffle vital	348
1.1.2. L'esprit du sang	350
1.1.3. Le θυμός : une énergie tendue.....	351
1.2. Une psychophysologie du θυμός	354
1.2.1. Le θυμός et les sens	354
1.2.2. Les limites du modèle naturaliste : l'émotion.....	356
1.3. La collection hippocratique	361
1.3.1. Le θυμός, l'air et le sang	362
1.3.2. Θυμός et mélancolie	364
1.4. La physiologie pythagoricienne.....	370
1.4.1. Les fonctions psychiques chez les pythagoriciens.....	370
1.4.2. La physiologie pythagoricienne.....	372
2. <i>Le θυμός chez Platon : une interface entre l'âme et le corps animé</i>	376
2.1. Θυμός comme affection de l'âme incarnée.....	377
2.1.1. Les symptômes de l'âme sous l'influence du θυμός dans le Phèdre	377
2.1.2. Le θυμός comme affection de l'âme dans le Timée	383
2.2. Le corps humain mis à disposition de l'âme.....	387
2.2.1. Le rôle du θυμός dans la mise en demeure du corps.....	388
2.2.2. Le θυμός comme fonction du corps du guerrier (République, 375a-b).....	397
2.3. Le problème de la mortalité du θυμός	402
2.3.1. Tripartition et immortalité en République X, 608c-612a	404
2.3.2. L'immortalité de l'âme tripartite dans le Phèdre.....	410
2.3.3. Le θυμός comme partie mortelle dans le Timée	414
3. <i>Conclusion</i>	420

3^{ème} partie L'éducation du θυμός.....	423
Chapitre VII : Une théorie du caractère.....	426
1. <i>Façonner le caractère : l'éducation préliminaire dans la République.....</i>	<i>428</i>
1.1. Laisser des empreintes (τύποι) dans l'âme.....	428
1.2. L'éducation de la sensibilité par la musique.....	433
1.2.1. La musique arraisonnée : la soumission au λόγος.....	437
1.2.2. Les ἤθη de la musique.....	439
1.3. Harmoniser le plaisir, l'estime, et la raison dans le caractère.....	443
2. <i>Les typologies des caractères dans la République.....</i>	<i>445</i>
2.1. Naturels et caractères.....	448
2.2. Une caractérologie géographique ; une étiologie des caractères.....	459
2.2.1. Entre φύσις et νόμος : une étiologie des caractères dans le traité <i>Airs, Eaux, Lieux</i>	459
2.2.2. L'interprétation platonicienne de la caractérologie géographique.....	461
2.3. Une caractérologie combinatoire : du timocrate au tyran.....	466
2.3.1. Le timocrate.....	469
2.3.2. L'oligarchie.....	473
2.3.3. Le démocrate.....	477
2.3.4. Le tyran.....	479
3. <i>Conclusion.....</i>	<i>480</i>
Chapitre VIII : Le θυμός et les vertus « populaires ».....	483
1. <i>La vertu « populaire » dans le Phédon (68d-69c).....</i>	<i>484</i>
2. <i>Vertu individuelle et vertu politique dans la République.....</i>	<i>492</i>
2.1. Le problème de l'analogie de l'âme et de la cité.....	495
2.1.1. L'analogie imparfaite.....	495
2.1.2. Les jeux de l'analogie : le θυμός et l'interaction entre l'individu et la cité.....	499
2.2. Le courage et la modération dans la <i>République</i>	504
2.2.1. Le θυμός et le courage.....	506
a) <i>Le courage comme vertu spécifique, p. 506 ; b) Le courage comme puissance de préservation, p. 510 ; c) Une intellectualisation de la disposition courageuse p. 512.</i>	
2.2.2. Le θυμός et la modération.....	515
a) <i>Trois sens de la modération, p. 515 ; b) La modération comme maîtrise des désirs et des plaisirs, p. 516 ; c) La vertu pacificatrice de la modération, p. 518.</i>	
3. <i>Conclusion.....</i>	<i>521</i>
Chapitre IX : La politisation des émotions.....	523
1. <i>Le Politique : Le tissu de caractères divergents.....</i>	<i>523</i>
1.1. Les dispositions au courage et à la modération.....	527
1.2. Les trois étapes de la fabrication du tissu.....	531
2. <i>La manipulation des émotions morales dans les Lois.....</i>	<i>540</i>
2.1. Le θυμός dans les <i>Lois</i> : un intermédiaire entre l'affection et l'opinion.....	542
2.1.1. La fin de l'éducation : harmoniser les affections et l'opinion.....	542
2.1.2. Le statut particulier du θυμός dans l'anthropologie politique des <i>Lois</i>	547
a) <i>La colère, p. 547 ; b) Le θυμός comme fonction de l'âme, p. 552.</i>	
2.2. Le θυμός et la loi : similitudes fonctionnelles.....	555
2.2.1. La manipulation de la φιλοτιμία.....	558
2.2.2. L'αἰδώς : une vertu totale ?.....	562
2.2.3. La colère : un défi dialectique et sa résolution politique.....	567
3. <i>Conclusion.....</i>	<i>573</i>

Appendice Le θυμός et le problème de l'ἀκρασία, du Protagoras aux Lois.....	575
a) La position aristotélicienne du problème de l'ἀκρασία.....	575
b) L'ἀκρασία : expression populaire ou paradoxe de la rationalité ?.....	579
c) Le paradoxe de l'ἀκρασία dans le <i>Protagoras</i>	583
d) L'ἀκρασία dans la <i>République</i> et dans les <i>Lois</i>	593
Conclusion générale.....	600
1) Le θυμός : un concept historiquement déterminé. p. 602 ; 2) La neutralisation du θυμός dans la psychologie morale platonicienne, p. 604 ; 3) Le θυμός et le concept d'émotion morale, p. 607.	
Annexes.....	609
1. <i>Tables d'occurrences</i>	610
1.1. Θυμός, θυμοειδής, θυμέομαι dans les Dialogues.....	610
1.2. Les composés sur *-θυμ.....	611
2. <i>Liste récapitulative des différentes fonctions du θυμός chez Homère</i>	613
Bibliographie.....	618
Index.....	648
Index des passages cités.....	649
Index des auteurs modernes.....	660
Tables des matières.....	664

Résumé :

Cette étude vise à déterminer le rôle des émotions dans la définition, l'acquisition et l'exercice de la vertu dans les Dialogues de Platon. L'approche platonicienne du *thumós* comme siège des émotions morales requiert une analyse des représentations du rôle des émotions dans l'épopée, et dans d'autres textes littéraires, scientifiques et philosophiques. Le *thumós* apparaît à plus d'un titre comme le pilier d'un système de valeurs et de représentations sur la vertu, dont le courage est le paradigme. Platon s'inspire de cet héritage, le critique et le recompose. Dans les dialogues dits « socratiques », Socrate, qui définit la vertu comme connaissance, s'oppose à une conception de la vertu comme sensibilité morale qui repose sur certaines émotions comme la réserve, le sens de l'honneur et la juste indignation. Dans la continuité des dialogues socratiques, où il s'agit de trouver les moyens de rationaliser les émotions, la *République* établit la théorie de l'âme tripartite. Platon fait du *thumós* une fonction de l'âme qui est intermédiaire en trois sens : il est l'instrument subjectif de médiation entre la norme consacrée par une communauté donnée et la règle de l'action ; il est objectivement la faculté qui permet à la raison de donner force à ses prescriptions contre les désirs, et enfin l'interface entre l'âme et le corps qu'elle habite. Platon peut ainsi édifier sur la base de son anthropologie une politique soucieuse de l'éducation des émotions, afin de promouvoir dans les caractères individuels des dispositions à la vertu.

Mots-clefs : Platon, Homère, Émotions morales, Tripartition de l'âme, Intermédiaire, Vertu, Éducation, Psychologie, Politique.

Title : “*Thumos*” in Plato’s Dialogues : the Reform and the Education of Emotions.

Abstract :

This thesis aims at showing how far emotions play a role to define, acquire and practice virtue in Plato’s Dialogues. The way Plato understands *thumós* as the seat of moral emotions should be explained by a preliminary analysis of the way emotions are perceived in Epics and in other literary, scientific and philosophic texts before Plato. On many accounts, *thumós* appears to be a mainstay for a whole system of values and representations of virtue, courage being its paradigm. Plato is inspired by this legacy, but criticizes and recomposes it. In the so-called « Socratic » dialogues, Socrates attempts at defining virtue as knowledge, and opposes ideas which define virtue as moral sensibility relying on emotions such as reserve, sense of honor and righteous indignation. Expanding on these dialogues dealing with the rationalization of emotions, *The Republic* sets out the doctrine of the tripartite soul. *Thumós* is a function of the soul, and is intermediary in three ways : from a subjective point of view, it mediates the social norms and the individual rules of action ; from an objective point of view, it is a faculty of the soul that gives reasons’ rules some strength against desires ; lastly, it acts as an interface between soul and body. On the basis of his anthropology, Plato has developed a political theory particularly concerned with the education of emotions, which is essential to promote some tendencies to virtue within individual characters.

Keywords : Plato, Homer, Moral emotions, Tripartite soul, Intermediary, Virtue, Education, Psychology, Politics.

« *Tradition de la Pensée Classique* », E.A. 2482,
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne
U.F.R. 10 de Philosophie
17, rue de la Sorbonne 75231 Paris Cedex 05.