

PHILOSOPHIE
ANTIQUE

Philosophie antique

Problèmes, Renaissances, Usages

15 | 2015

Questions sur le scepticisme pyrrhonien

Olivier RENAUT, *Platon, la médiation des émotions : l'éducation du thymos dans les dialogues*

Charlotte Murgier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosant/450>

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Presses universitaires du Septentrion

Édition imprimée

Date de publication : 24 novembre 2015

Pagination : 258-262

ISBN : 978-2-7574-1141-4

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Charlotte Murgier, « Olivier RENAUT, *Platon, la médiation des émotions : l'éducation du thymos dans les dialogues* », *Philosophie antique* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/450>



La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

derebbe del tutto pleonastica, addirittura inutile (se non blasfema), la rassegna scientifica delle cose “infime” messa in bocca a una dea! Per concludere, tanto le lezioni su Parmenide quanto quelle su Zenone, dove anche i celebri paradossi vengono ridotti a meri esercizi di vita volti a far desistere l’uditore da ogni prova intellettuale e a prepararlo alla vera esperienza dell’*essere* (p. 107-126), dimostrano come tanto le argomentazioni di GM quanto quelle dei suoi critici si muovano su un terreno ormai saturo e poco produttivo: la volontà di capire, ad ogni costo, ciò che i Presocratici abbiano *veramente* detto. Laddove, dal mio punto di vista, la vitalità di quegli autori risiede soprattutto nella loro *traditio* (GM accenna a questo problema solo nella risposta ad Alexander P. D. Mourelatos, a p. 262): dunque nella capacità dell’interprete di ricostruire accuratamente il contesto filosofico e culturale in cui essi vennero citati e tramandati, non tanto quello in cui vissero e operarono. Gli storici della filosofia, purtroppo, tendono spesso a decontestualizzare ciò che è tramandato dei Presocratici per risalire, anche con evidenti forzature, alla presunta verità del loro pensiero. D’altra parte, però, i filologi come GM si illudono di potersi liberare di ogni verità precostituita derivante dalla propria cultura di appartenenza per accedere, in maniera immacolata, alla verità costitutiva di un autore appartenente a una cultura diversa dalla loro. Gli uni e gli altri non tengono conto di un fenomeno ermeneutico descritto molto efficacemente da H.-G. Gadamer: «*Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile, die das Verstehen ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Mißverständnissen führen*» (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990⁶, p. 301). Fino a quando gli interpreti cercheranno di *disporre* dei loro pregiudizi, addirittura fino al punto di credere di potersene liberare per sempre, temo che il dibattito sui Presocratici rischi seriamente di trasformarsi in uno sterile dialogo tra sordi.

Christian VASSALLO
Université de Trèves

Olivier RENAUT, *Platon, la médiation des émotions: l’éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014 (Histoire des doctrines de l’antiquité classique), 376 p. ISBN 978-2-7116-2530-7.

L’ouvrage d’O. Renaut enquête sur le rôle des émotions dans la pensée platonicienne, prenant pour fil conducteur la notion de θυμός. Cet objet en quelque sorte double permet une traversée à la fois diachronique – des premiers dialogues dits socratiques jusqu’aux *Lois* – et synchronique de l’œuvre platonicienne, en articulant les différents pans (psychologie, éthique, pédagogie, politique). L’intérêt de cette étude tient d’abord dans l’ampleur de la prise de vue qu’elle fournit, non seulement sur la pensée platonicienne elle-même, mais sur son contexte d’élaboration. L’auteur se montre très attentif aux héritages platoniciens,

consacrant des analyses fouillées à la psychologie pré-platonicienne, notamment chez Homère, mais aussi chez les historiens et les tragiques. S'appuyant sur nombre de travaux devenus classiques (Dodds, Williams, Cairns...) synthétisés et discutés avec une grande clarté, il apporte un éclairage précieux sur la manière dont Platon s'approprie et reconstruit la notion, pour nous modernes difficilement saisissable, de *θυμός*. Cette généalogie du concept est sous-tendue par une interprétation unitaire de la pensée platonicienne. Contre les lectures discontinuistes de la psychologie de Platon, l'auteur suggère de voir dans les différentes phases habituellement distinguées en celle-ci l'« approfondissement continu de la même intuition concernant le rôle des émotions morales dans l'action et relativement à la vertu » (p. 18).

L'introduction de l'ouvrage légitime le recours, dans le cadre de la pensée antique, au concept moderne d'émotion dans sa triple dimension d'événement physiologique, psychologique et cognitif. Rappelant la réévaluation relativement récente des émotions dans les théories de l'action contemporaines aussi bien que dans l'interprétation des antiques, l'auteur entend prolonger ce mouvement au niveau, jusque-là relativement peu étudié, de la pensée platonicienne. En effet, si on peine à trouver chez Platon « une classe bien identifiée d'émotions » (p. 11), c'est autour du *θυμός*, centre névralgique des émotions morales, qu'il faudra aller chercher. Concept clé dans la psychologie poétique pré-platonicienne, et cela dès Homère, cette notion, habituellement rendue par les termes d'ardeur ou de colère, se trouve réinvestie par Platon qui lui confère le statut décisif d'intermédiaire. Sa fonction médiatrice intervient à différents niveaux : entre la raison et le désir, entre l'âme et le corps, entre le moi et autrui. L'importance attribuée au *θυμός* pourrait certes surprendre, dans la mesure où le terme n'a d'usage significatif que dans un petit nombre de dialogues (la *République* et les *Lois*, le *Protagoras* et le *Timée*), comme le montre le tableau qui récapitule en annexe l'ensemble des occurrences du terme, de ses composés et dérivés dans le corpus. La lecture de l'ouvrage montre cependant que la notion comporte un certain nombre d'équivalents fonctionnels dans les Dialogues, ce qui autorise à unifier autour d'elle une enquête qui est loin de se limiter à ces quatre textes, si importants soient-ils.

La première partie, intitulée « Le paradoxe des émotions morales », se consacre à ce qui est désigné couramment comme la première phase, considérée comme « socratique », de la philosophie platonicienne. Elle prend d'abord soin de repartir des conceptions éthiques dont les personnages des dialogues socratiques sont héritiers. Au rebours des interprétations de l'éthique homérique qui la réduisent à une soumission hétéronome au regard d'autrui, l'auteur montre comment la sensibilité de l'individu aux valeurs partagées par la communauté se trouve fondée chez Homère sur un couple d'émotions morales primordiales ayant le *θυμός* pour siège, à savoir la colère – réaction à l'injustice – et la réserve respectueuse (*αἰδώς*) – reconnaissance d'autrui. Cette conception trouve des échos chez les interlocuteurs de Socrate, comme le révèle l'étude approfondie du *Protagoras*, premier dialogue à

faire un usage significatif de la notion de *θυμός*. Les émotions morales y interviennent à trois reprises : le mythe conté par le sophiste commence par ériger les deux sentiments moraux d'*αἰδώς* et de *δική* en vecteurs fondateurs de l'édification d'une communauté éthique et politique ; la théorie pénale et éducative de Protagoras confirme ensuite le rôle de la sensibilité morale dans la diffusion de la norme ; enfin le statut du courage au sein des vertus oppose Socrate et le sophiste qui s'efforce d'articuler cette vertu, par l'intermédiaire du *θυμός*, à l'audace, pour en éviter la réduction au savoir. Tout en ébranlant cette conception traditionnelle de la vertu, l'intellectualisme socratique ne se révèle pas moins particulièrement attentif à l'importance des émotions : dans le *Protagoras*, Socrate isole la composante cognitive inhérente aux émotions lors de la réfutation de la foule soutenant l'impuissance du savoir ; dans le *Lachès*, il se refuse à nier la dimension non rationnelle de fermeté de l'âme intrinsèque au courage ; enfin, la démarche socratique de réfutation n'hésite pas à jouer de manière différenciée sur le sens de la honte. Loin de prétendre éradiquer les émotions, Socrate entend bien plutôt les associer à la motivation de l'action en reconnaissant qu'elles contiennent un jugement immanent sur les valeurs, jugement qu'il faut parvenir à rationaliser.

C'est néanmoins dans la seconde partie de l'enquête intitulée « Le *θυμός* comme intermédiaire » que la place stratégique des émotions se voit pleinement intégrée à la théorie de la vertu sous l'égide de cette notion. Comme précédemment, l'auteur commence par dresser un état des lieux de la question dans l'épopée et dans la tragédie, afin de statuer sur la position du *θυμός* à l'intérieur d'un moi placé en situation de délibération intérieure ou de conflit psychique. Cela lui permet de rectifier au passage un contresens commun sur l'interprétation de la *Médée* d'Euripide où l'on est trop pressé de retrouver l'opposition classique entre passion et raison, là où il s'agit en fait d'un conflit de motivations (entre fureur jalouse et amour maternel), de valeurs. Ces mises en scène poétiques du conflit psychique se voient récupérées dans la théorie psychologique platonicienne, qui repart de cette même expérience. Les adresses du ou au *θυμός* au sein du modèle interlocutoire auquel ressortissent les discours de Léontios et d'Ulysse permettent de distinguer différentes instances au sein de l'âme, comprise dans le livre IV de la *République* comme « structure fonctionnelle intentionnelle » (p. 162). Le *θυμός* occupe dans cette structure psychique une fonction médiatrice entre raison et désir, à laquelle il faut donner toute sa portée d'intermédiaire au lieu de vouloir le comprendre comme le siège d'une activité autonome. Le *θυμός* fonctionne en soutien, soit de la raison, soit du désir, mais son objet n'est pas d'abord envisagé comme une réalité indépendante, bien plutôt comme un rapport réflexif de l'individu à ses réactions et à ses affections, en particulier à ses désirs, à la lumière des valeurs faites siennes. Si le *θυμός* ne jouit donc pas de l'autonomie des fonctions rationnelle et désirante, sa force motivante dans l'action vient de sa capacité de valoriser son objet, sans être lui-même l'origine d'une évaluation qui émane d'une instance normative externe ou interne. L'effort platonicien consiste ensuite à

dégager le *θυμός* de l'ambiguïté inhérente à son objet traditionnel, l'honneur, tout en conservant sa puissance énergétique qui sous-tend l'implication de l'individu dans l'action. Cette capacité motrice se manifeste ainsi dans la manière dont le *θυμός* fonctionne comme interface entre l'âme et le corps, sans être lui-même un élément corporel, à la différence de ce qu'on trouvait dans l'épopée homérique. Le *θυμός* apparaît comme une affection de l'âme incarnée (*Phèdre, Timée*), et comme fonction de l'âme mortelle dont la localisation corporelle doit favoriser le rôle d'auxiliaire de la raison. Cela soulève au passage le délicat problème de savoir dans quelle mesure cette partie est incluse ou non dans l'affirmation de l'immortalité de l'âme. Cette question, finement discutée à travers le *Phèdre, République X* et le *Timée*, aboutit à la conclusion que l'immortalité n'est pas à comprendre comme une caractéristique statique inhérente à toutes ou certaines parties de l'âme mais comme une propriété dynamique du tout de l'âme, déterminée par son orientation, selon qu'elle se tourne vers le corps ou vers les Formes et la vertu.

La troisième et dernière partie tire les conséquences pratiques, à la fois éthiques et politiques, de l'intégration du *θυμός* au sein du dispositif psychologique platonicien. Le *θυμός* y apparaît comme un rouage essentiel de l'éducation, entreprise de façonnement de la sensibilité et des émotions morales en vue de faire accéder le citoyen à la vertu. Cet aspect est d'abord examiné à travers l'éducation musicale et gymnastique présentée dans les livres II et III de la *République*. Cette éducation préliminaire est prioritairement orientée vers le *θυμός* puisqu'il s'agit, en instaurant une juste tension dans l'âme, de préparer l'affectivité à la reconnaissance et à l'acceptation des modèles rationnels. L'autre volet de la question éducative au sens large concerne le type de vertu promis à ceux qui n'accèdent pas à une pleine et entière rationalité. L'auteur étudie ainsi le dispositif politique d'entrecroisement des deux dispositions vertueuses, courage et modération – dont la présence chez les auxiliaires ou les producteurs ne peut être enracinée dans un savoir – afin de garantir l'unité harmonieuse de l'âme ou de la cité. C'est enfin dans les *Lois* que culmine l'utilisation politique des émotions. Quoique le *θυμός* n'y ait pas le rôle de partie fonctionnelle isolée comme telle qui est le sien dans la *République*, sa présence n'en est pas moins sensible dans ce dialogue où les émotions morales (désir de l'honneur, réserve respectueuse, colère) sont mises à profit par le législateur pour soutenir les prescriptions de la loi.

L'ampleur et la variété des passages et des thèmes abordés ont pu contraindre localement l'auteur à être un peu succinct sur quelques analyses très ponctuelles : l'interprétation des plaisirs de la comédie dans le *Philèbe* (p. 143-146) aurait ainsi pu mériter davantage d'explicitation, ou celle de la réfutation en *Théétète* 167e-168c (p. 103) préciser que cette description émane (curieusement ?) de Protagoras auquel Socrate prête sa voix. Cette monographie complète, informée des travaux actuels comme classiques, où la complexité des questions abordées ne nuit pas à la clarté des analyses ni à l'agrément de la lecture, apporte cependant une vue d'en-

semble très précieuse sur un sujet central, liant psychologie et éthique platoniciennes.

Charlotte Murgier
Université Paris Est Créteil Val de Marne

Dimitri EL MURR, *Savoir et gouverner, Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014 (Tradition de la pensée classique), 336 p. ISBN 978-2-7116-2586-4

Dans cet ouvrage, Dimitri El Murr reprend la question posée par Platon – et, depuis, à l’horizon de toutes nos institutions politiques –, des rapports entre savoir et pouvoir, en réexaminant la portée et les analyses du *Politique*, contribution majeure de la réflexion platonicienne à ce problème. Que le savoir soit en lui-même un pouvoir, c’est ce que Socrate soutenait dans le *Protagoras* et le *Gorgias*, mais ce pouvoir restait celui de l’âme sur elle-même et sa conduite. À partir de la *République*, l’enjeu changea en partie : il glissa vers le bénéfice que la cité peut retirer de son administration par des philosophes. Toutefois, le type de compétence que ces derniers sont appelés à mettre en œuvre dans l’exercice de leurs responsabilités n’était encore guère examiné.

C’est cette lacune que le *Politique* vient combler. L’auteur s’emploie à le montrer en discutant trois points controversés : 1) les liens entre dialectique et politique ; 2) la signification des divisions et du grand mythe cosmologique ; 3) le paradigme du tissage et son application. Sont ainsi mises en évidence la continuité du parcours, la pertinence de certaines distinctions fondamentales et la scientificité même de la vraie politique.

I. Après avoir examiné la réception du *Politique*, l’A. s’interroge sur la congruence d’une réflexion sur la démarche philosophique et d’une enquête sur le politique. Les deux objectifs sont compatibles : l’inventaire soigné des différences spécifiques poursuivi pour lui-même permet aussi d’insérer la science politique dans un réseau de déterminations qui en précise au plus juste la nature.

Autre question de méthode, celle des paradigmes. L’exemple de l’apprentissage de la lecture illustre leur fonction d’exercice et de découverte. Mais ce point de méthode éclaire le rapport du dialogue à son contexte : si le sophiste est le simulacre du philosophe, le politique en serait la copie, et l’enquête sur la politique peut être vue comme le paradigme de celle sur la dialectique. L’A. souligne aussi que le paradigme de substitution, que ce soit celui du pêcheur dans le *Sophiste* ou du tissage dans le *Politique*, sert également à désamorcer préjugé et surestimation, qui brouillent l’appréciation correcte de l’objet cible quand il est étudié directement et non par transposition.

Qu’en est-il maintenant de l’unité structurelle du dialogue ? L’A. met en exergue la continuité de la diérèse tout le long du dialogue, dichotomique d’abord, polytomique ensuite ; mais cette modification tient compte des leçons des deux grandes interruptions apparentes – le mythe, l’étude du tissage –, lesquelles ne sont