

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE DU *THYMOS*

Pour faire fructifier l'aide apportée par le Dr Pierre Marty en 1979

Première Partie*

Au départ, mon projet de réflexion était une tentative d'autocritique au sujet d'un texte déjà vieux intitulé «La notion de croissance et la conception platonicienne de la fonction paternelle»¹. Ce titre réunit deux thèmes: d'une part la notion de croissance végétale dont est typique le verbe αὔξειν (ἀέξειν) et d'autre part, chez Platon, la fonction paternelle consistant à éduquer le *thymos* du très jeune enfant en vue de le rendre généreux, c-à-d. capable d'accepter d'être puni justement pour avoir transgressé un interdit juste. Je croyais que la jonction entre ces deux thèmes de réflexion était assurée par mon développement sur le *thymos* homérique (il est habituellement traduit par «cœur», «*Gemüt*») et le *thymos* platonicien. Je constate rétrospectivement que cette jonction n'était pas une articulation. Le passage de l'image de la poussée verticale des plantes à l'image élationnelle du *thymos* chez Homère se faisait par glissement, grâce au fait que la tonalité désidérative du verbe αὔξειν (ἀέξειν) lui permet d'être typique de ce qui caractérise le mouvement du *thymos*, illustré par les références homériques données, p. 214, dans les notes 11 à 16². Le verbe ἀέξειν qui leur est commun m'aveuglait sur la différence entre le *thymos* homérique lui-même et ses qualités (ardeur ou deuil p. ex.). Le hasard qui un jour me rappela le vers V, 94 de l'*Odyssée*, me plongea dans l'embarras. Qu'était-ce donc que ce *thymos* homérique qu'un bon repas raffermissait? Et comment avais-je pu glisser étourdiment de ce *thymos* homérique au *thymos* platonicien? De cette perplexité finit par naître mon besoin d'autocritique. Ce n'est qu'après avoir entrepris de construire mon autocritique

* Je tiens à remercier ceux qui m'ont facilité le travail: Luc Brisson, Fanis Kakridis, Anna Kélessidou, Ioannis Kalogerakos, Eléni Papaefthymiou, et le Centre d'édition des auteurs grecs de l'Académie.

1. *Φιλοσοφία* 12, 1982, pp. 211-228.

2. La n. 11 renvoie à Pindare, mais ici Pindare reste, en un certain sens, fidèle à Homère. N. 13, la référence est erronée; il faut y substituer: *Odyssée* XIII, 360. Il est enfin indispensable d'ajouter à ces notes les références suivantes: *Iliade* XVII, 139; XVII, 226; *Od.* XVII, 489.



que je reconnus que la problématique platonicienne du *thymos* exigeait en soi une étude approfondie et persévérante. D'où la réflexion ici exposée, réflexion qui ne peut être réalisée qu'en deux temps.

Sur Homère je n'ai rien d'original à apporter.

«Homère a beaucoup à dire sur les sentiments-émotions (*feelings*), mais il n'attribue jamais un quelconque sentiment à la *psyché*. Le *thymos* et le *noos*, qui ressentent et perçoivent, ont leur siège dans le diaphragme ou le cœur; ils appartiennent au corps et périssent avec lui»³.

Il est assez connu qu'Homère ne semble reconnaître à l'homme une âme, *psyché*, qu'à partir de la mort ou lorsque l'homme est évanoui. L'unique relation de l'âme à l'homme vivant c'est qu'elle le quitte. Homère n'a pas de mot pour dire «la personnalité vivante». Le *thymos* apparaît souvent chez Homère comme une voix intérieure indépendante. «Ce *ménos* [force - ardeur que la divinité introduit ou fait croître en l'homme] n'est pas une puissance naturelle primordiale; ni ne constitue un organe continuellement constant de la vie psychique, comme le *thymos* et le *noos*. Il s'agit plutôt [...] d'un état d'esprit.» Certains anthropologues américains nous ont récemment appris à distinguer entre «civilisations de la honte» et «civilisations de la culpabilité». La société décrite par Homère est une civilisation de la honte. Le bien suprême pour l'homme homérique n'est pas de jouir d'une conscience tranquille, c'est de jouir de l'honneur, de l'estime publique. Le moteur éthique c'est l'*αἰδώς*, la vénération de l'opinion publique. Dans une telle société, tout ce qui expose un homme au mépris des autres hommes est considéré comme insupportable. Le fait de qualifier une conduite de belle (*καλόν*) ou de laide - honteuse (*αἰσχρόν*) est le propre d'une civilisation de la honte⁴.

La conception homérique de la *psyché*, âme du mort, a son pendant antithétique et complémentaire dans la conception homérique du *sōma* = cadavre. Il n'y a pas de mot homérique qui signifie «corps de vivant». Il y a des termes qui signifient «membres articulés», «membres musclés». Le *thymos* est l'organe ou siège (ou la fonction) de réactions, de mise des membres en mouvement, ce qui meut à l'activité. La *psyché* quitte les membres de l'homme. Il est dit dans certains cas que le *thymos* quitte les membres ou les os de l'homme. De même le *thymos* quitte-t-il l'animal au moment de la mort. Ce *thymos* de l'animal ne s'envole pas en Hadès

3. John BURNET, «The Socratic doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy 1915-1916*, p. 246.

4. E.R. DODDS, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ Παράλογο (The Greeks and the Irrational)*, trad. Georges Yatromanolakis, Athènes², pp. 27, 33, 34, et n. 109 du c. I, p. 40.

comme la *psyché* de l'homme. Nous n'avons pas suffisamment de témoignages pour pouvoir suivre l'évolution sémantique des termes *psyché* et *soma* entre l'âge homérique et le V^e siècle, où ces termes signifient «âme comme tout» et «corps du vivant». La nouvelle conception de l'âme de l'homme vivant (*psyché*) nous apparaît pour la première fois chez Héraclite; elle est antithétique de «*sōma*», «corps vivant de l'homme». Ces termes nouveaux ont été créés entre l'âge d'Homère et celui d'Héraclite, c-à-d. durant l'âge de la poésie lyrique⁵.

Dodds⁶ dit qu'alors qu'en Ionie *psyché* prend le sens de «personnalité de l'homme vivant», Anacréon (fr. 4) peut dire à celui qu'il aime: «c'est toi le maître de mon âme», ὁ κύριος τῆς ψυχῆς μου. Il s'agit, je suppose, d'une pâle traduction du petit chef-d'œuvre [...] ὅτι τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἠνιοχεύεις⁷, «que tu es l'aurige, le conducteur de char de mon âme.» (Dans ce contexte, «cocher» serait choquant. Il ne l'est pas du tout dans le contexte platonicien).

Pour conclure sur le *thymos* des héros homériques je paraphrase ce qu'en dit Bruno Snell dans son analyse d'un passage du chant XVIII de l'*Iliade*: Achille a appris la mort de Patrocle. Dès lors c'est pour lui un fait; il va de soi qu'il combattra et tuera Hector, et donc mourra. Ce n'est ni une décision ni un choix. Pas de pathos tragique (comme chez l'Étéocle et l'Oreste eschyléens). Il dit à sa mère que son *thymos* ne lui commande pas de vivre (vers 90-91). Dans ce cas comme dans d'autres, il est vraiment difficile de s'adapter intérieurement aux *Anschauungen* homériques. Il importe de comprendre que chez Homère il n'y a pas encore unité de l'âme; les différentes «parties de l'âme» sont conçues comme des organes divers qui ne diffèrent pas beaucoup des organes corporels, mains, pieds, etc. L'homme peut parler à son *thymos* comme à sa main, il est mû par son *thymos* comme par quelque chose d'extérieur à son moi. Il n'y a ni conflits, ni tensions, ni solutions produites par un esprit qui soit un⁸.

5. BRUNO SNELL, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος* (*Die Entdeckung des Geistes*, 1975^a), trad. Daniel Iakov, Athènes 1989^b, c. I.

6. *Οἱ Ἕλληνας καὶ τὸ παράλογο*, c. V, p. 124.

7. *The Oxford Book of Greek Verse*, 1938^c, N° 173, «To Cleobulus».

8. «Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum», *Philologus* 85, 1930, pp. 149-150. - Dès le début du lyrisme, nous constatons chez ARCHILOQUE, fr. 118 (CUF = fr. 128 West) que le *thymos* est psychisé. Il est à la fois le moi et le toi auquel le moi s'adresse; une tension lui est donc intérieure, que les organes corporels ne possèdent pas; il est exigé de lui qu'il fasse effort (je m'inspire de BRUNO SNELL, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, «Hypomnemata» 57, Göttingen, 1978, pp. 24-26). Voici une paraphrase de ce fragment. - *Thymos*, mon *thymos* agité par des maux ou des troubles contre lesquels tu es désarmé, relève-toi, défends-toi en opposant ta poitrine à ceux qui te sont hostiles, tiens-toi ferme en dépit des pièges des ennemis; vainqueur, ne te laisse pas aller à des transports de joie publics; vaincu, ne te lamente pas prostré chez toi; réjouis-toi de ce qui t'arrive de réjouissant, et attriste-toi en cas d'adversité, ni l'un ni l'autre excessivement: apprends à reconnaître le rythme [qu'est-ce que le rythme ici?] qui règle puissamment ce qui est humain.



En pensant et formulant sa pensée sur les parties de l'âme, Platon reprend consciemment des conceptions homériques, et élabore le concept de *thymos* à ses fins purement pédagogiques⁹.

Il vaut la peine de s'arrêter un moment sur un emploi posthomérique singulier du noble terme homérique *thymos*. Emploi inattendu et parodique de *thymos* en lieu et place du terme πέος, «pénis». Cet emploi nous apparaît pour la première fois dans le fragment 30 (Degani) d'Hipponax, poète qui compose, dans les dernières décennies du VI^e siècle, des iambes, des invectives personnelles sarcastiques, aussi haineuses que caricaturantes, déclenchant le rire aux dépens de l'agressé - insulté¹⁰. Cette verve parodique d'Hipponax est désacralisante.

Il n'est pas facile de saisir le mécanisme de l'«imprévu» verbal dans le fr. 30 d'Hipponax: rien que deux vers, et qui ne sont peut-être intelligibles que grâce au contexte de Tzetzés qui les cite et ainsi nous les transmet. On le saisit pleinement chez Aristophane, qui le double d'un jeu scénique¹¹: «Xanthias (à *Dionysos accroupi de peur*), Hé toi, qu'as-tu fait? - J'ai tout lâché... Invoque le dieu. — O ridicule, veux-tu bien te lever vite, avant qu'un étranger ne te voie? — Mais je défaille. Mets-moi sur le c... cœur une éponge. — Voilà, prends, applique. Où est-il? (*Dionysos se torche*). Ah! dieux d'or! c'est là qu'est ton cœur? - C'est que, de peur, il est descendu dans mon bas ventre».

Le jeu verbal *thymos* = «pénis» se retrouve dans deux épigrammes de l'*Anthologie*. Dans l'un (*AP V, 47*), le poète s'adresse d'abord à sa partenaire pour lui dire qu'il a maintes fois désiré la prendre et assouvir d'amour son *thymos*, mais qu'en ce moment où elle est nue et si près de lui, la fatigue le prive d'érection. Puis il apostrophe – homériquement – son *thymos*, le pauvre, et lui ordonne de se réveiller-dresser. Dans l'autre épigramme (*AP XVI, 242*), il est question de la verge rigide de Priape, son *thymos* gonflé par le désir, *phallos* regorgeant - tumé - fié.

Nous pouvons maintenant nous consacrer à Platon, principalement et directement à la **République**¹².

La fonction de l'âme est double: gouverner - délibérer, et vivre. Sa vertu propre est la justice (II, 353 d - e).

9. SNELL, Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος, c. I, n. 40.

10. Je pille ENZO DEGANI, *Hipponax*, testimonia et fragmenta, B.T.², 1991; «Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia», *Aristophane*, Fondation Hardt, 1993, pp. 1-49.

11. *Grenouilles*, 479-485, trad. H. van Daele, CUF.

12. Entre guillemets ce qui est emprunté à la traduction d'Émile Chambry, CUF.



Il y a justice chez l'individu et, en plus grand donc mieux déchiffrable, dans l'État. L'État se constitue parce que les hommes ont besoin (χρεία) de s'associer et répartir les tâches nécessaires à la satisfaction de leurs besoins. L'État qui ne satisfait que ces besoins fait vivre aux hommes un régime de pourceaux, proteste Glaucon. Socrate lui fait remarquer que c'est là un État sain, mais il est prêt à accepter de prendre en considération les exigences d'un État de délices, malsain mais assurant aux hommes ce qui est au-delà du nécessaire, ce qui rend les hommes avides de possessions illimitées. Or cet État verra naître le marché et l'argent; pour s'étendre et se défendre, cet État verra naître la guerre et nécessitera un ordre de guerriers professionnels, les gardiens (II, 368 e - 374 d).

Pour avoir de bons gardiens il faut choisir des hommes de nature appropriée. Les jeunes gardiens devront avoir le même naturel que les jeunes chiens de bonne race; même qualités du corps et même qualité de l'âme: le *thymos* grand. Sans *thymos* (humeur colère, fougue), les gardiens ne sauraient être courageux: le *thymos* est chose indomptable, invincible (II, 375 a - b).

Mais si le *thymos* est leur unique qualité naturelle, les gardiens ne pourront qu'être féroces, sauvages entre eux et envers les autres citoyens; s'ils ne joignent pas la douceur au *thymos*, ils s'entretueront. Or où trouver un naturel à la fois de *thymos* grand et de douceur? Ce sont là deux naturels opposés. À la réflexion pourtant on trouve dans divers animaux, surtout dans le chien de garde, le naturel qui joint ces deux qualités opposées. Les chiens de bonne race sont tout-à-fait doux pour ceux dont ils ont l'habitude, ceux qu'ils connaissent, et tout le contraire de doux pour ceux qu'ils ne connaissent pas. Les gardiens doivent joindre au *thymos* un naturel philosophe, comme les chiens. Le chien est animé de colère à la vue d'un inconnu, encore qu'il n'en ait subi aucun mal; il accueille en le flattant celui qu'il connaît, quoique celui-ci ne lui ait fait aucun bien. C'est ce qu'il convient d'appeler un naturel philosophe: distinguer l'ami de l'ennemi parce qu'on connaît le premier et ne connaît pas le second. Comment ne pas aimer apprendre, quand c'est pour avoir appris à le connaître que l'on distingue l'ami de l'ennemi? Aimer apprendre et être philosophe c'est la même chose. Pour être doux envers les siens, ceux qu'il connaît, l'homme doit être philosophe (II, 375 b - 376 c).

L'éducation des gardiens doit se faire dès l'âge tendre; elle est donc éducation de leur *thymos* et nous devons nous y arrêter. Elle se fera par la musique, à laquelle, un peu plus tard, on joindra la gymnastique. La musique comporte des discours: on racontera aux enfants des fables sur les dieux, telles qu'elles les modèlent en hommes honorant les dieux et leurs parents, et faisant le plus grand cas de la *philia* qui les attachera les uns aux autres. Puisqu'ils devront être braves, on les formera à ne pas craindre la mort et à ne pas se représenter que la mort d'un camarade est quelque chose de terrible. La mélodie devra être conforme aux



paroles. Des harmonies existantes on ne retiendra que deux: l'une est celle qui «sait imiter comme il convient les tons et les accents d'un brave engagé dans une action guerrière ou dans quelque autre travail violent, et qui, trahi par le sort, court au devant des blessures et de la mort ou tombe dans quelque autre disgrâce, mais qui, en toutes ces occasions», se défend contre la fortune avec endurance et en se maintenant fermement dans les rangs du combat; c'est l'harmonie violente. L'autre harmonie est la volontaire: celle qui imitera «un homme engagé dans une action pacifique non violente, mais volontaire,» ou qui cherche à persuader ou demande ce qu'il lui faut pour atteindre son but, soit en s'adressant à un dieu par la prière soit en adressant à un homme ses leçons et ses conseils; ou qui, dans le cas inverse où on lui adresse une demande, une leçon, une parole le persuadant de changer d'avis, répond activement à cet appel d'autrui; et qui, ayant ainsi atteint ses fins, «n'en conçoit pas d'orgueil, mais se conduit en toutes ces circonstances avec sagesse et modération» et se contente de ce qui résulte de son action. En déterminant l'éducation par cette musique, voilà, constate Socrate, que nous venons de purifier cet État dont nous disions que les plaisirs raffinés l'avaient amolli. Pour achever de le purifier, il faut déterminer les rythmes qui imitent la vie de l'homme réglé et courageux. De l'eurythmie dépend l'εὐσχημοσύνη = la qualité de l'être «animé» et individuel qui est de belle forme figure - attitude (gestes compris), la forme - figure - attitude (le σχῆμα) étant le résultat d'un travail ou processus de formation; et cette qualité (l'εὐσχημοσύνη) dépend en dernière instance de l'ἔθος de l'âme. Cette qualité et son contraire, l'ἀσχημοσύνη, sont communes à la confection de tout artefact et à la nature des corps et des plantes de toute sorte. Nous devons surveiller les poètes et les autres artistes afin que dans leurs œuvres il y ait l'image - modèle du bon ἔθος et rien qui soit contraire à la nature de l'εὐσχημοσύνη. Nos gardiens grandiront dans un pays sain, non dans un mauvais pâturage, afin que dès l'enfance ils soient disposés à aimer la beauté, à se rendre semblables à elle, en accord avec elle. L'importance de l'éducation par la musique vient de là: rythme et harmonie pénètrent dans l'âme et lui confèrent l'εὐσχημοσύνη ou l'ἀσχημοσύνη; convenablement élevé, le jeune sent avec une vivacité extrême les défauts de confection ou de nature, et les blâme et hait comme αἰσχρά (laid - honteux); il loue ce qui est bien, l'accueille dans son âme et en nourrit son âme; et quand la raison vient, il l'embrasse car il la reconnaît comme parente. Quand nous avons appris à lire, nous sommes appliqués à apprendre à ne pas laisser passer inaperçue de nous la moindre lettre; car les connaître toutes à travers toutes leurs combinaisons pour en reconnaître l'image, relève du même art et de la même étude. Nous ne serons musiciens, et les gardiens que nous éduquerons ne le seront, qu'après avoir appris à connaître et à reconnaître où qu'elles se trouvent, la tempérance, le courage, tout ce qui leur est apparenté, où



que cela se trouve, en grand ou en petit. Il n'y a rien de plus beau à voir que l'homme qui réunit le bel *éthos* de l'âme et un extérieur participant de la même beauté. Le plus beau est le plus aimable. C'est de tels hommes qu'aimera l'homme musicien. D'autre part, entre tempérance et plaisir excessif il y a incompatibilité, et c'est le plaisir d'amour qui est de beaucoup le plaisir le plus vif. L'*éros* doit être musical; le plaisir d'amour n'aura aucune part chez ceux qui aiment et ceux qui sont aimés d'un *éros* droit. L'amant portera et manifestera au jeune qu'il aime l'amour d'un père pour son fils; sinon, son amour ne sera pas estimé musical. Notre discours sur la musique trouve ici son achèvement, touche à son but (II, 376 c - III, 403 c).

De cette longue réflexion platonicienne doit être tiré l'enseignement suivant. Le *thymos* est l'instance active de l'âme. Bien éduqué, il dominera ce qui trouble parce que passive l'âme, c-à-d. ce qui atteint l'âme par le moyen du corps et qu'on appelle les plaisirs. L'activité paisible, non violente mais volontaire, donc finalisée, n'est pas moins action que l'activité guerrière. De même le dialogue, aussi bien chez le répondeur que chez celui qui interroge. Toute action doit être bien rythmée, viser à l'*εὐσχημοσύνη*, préparer à accueillir la raison. L'apprentissage de la lecture et l'apprentissage de la vertu sont une étude active. L'*éros* musical est actif aussi bien chez l'éromène que chez l'amant, celui-ci ne réduisant pas celui-là au statut d'objet passif.

Le moment venu, il faut joindre la gymnastique à la musique dans l'éducation du gardien. «Ce n'est pas le corps, si bien constitué soit-il, qui par sa vertu rend l'âme bonne; au contraire, c'est l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable». Le régime prescrit aux athlètes fait qu'ils passent leur vie à dormir et qu'ils ont la santé fragile. Les gardiens, ces athlètes guerriers, doivent, comme les chiens, être toujours «en éveil, avoir l'ouïe et la vue le plus aiguë possible, et tout en changeant souvent en campagne d'eaux et d'aliments, en s'exposant tour à tour aux soleils brûlants et au froid des hivers, conserver une santé inaltérable.» La meilleure gymnastique sera sœur de la musique, elle sera simple et mesurée (III, 403 c - 405 a). La gymnastique doit viser à développer chez le gardien principalement le *thymos* de l'âme, beaucoup plus que la force physique. On croit communément que la gymnastique forme le corps et que la musique forme l'âme; en fait musique et gymnastique doivent, bien coordonnées, viser à harmoniser dans l'âme ce qui est *thymos* et ce qui est amour de la sagesse; ce n'est qu'en manière d'accessoire que le divin nous a donné musique et gymnastique pour l'âme et pour le corps (III, 410 b-412 a).

Le livre IV établit le parallèle entre la tripartition de l'État et la tripartition de l'âme individuelle.



«[...] l'âme d'un homme qui a soif ne désire pas, en tant qu'il a soif, autre chose que de boire: c'est à cela qu'elle tend, à cela qu'elle se porte. [...] Donc, s'il arrive que quelque chose retienne l'âme qui a soif, c'est qu'il y a en elle un autre principe que celui-là même qui a soif et qui l'entraîne comme une brute vers le boire». On connaît «des gens qui ont soif et qui ne veulent pas boire. [...] il y a dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui les empêche, principe qui diffère du premier et qui l'emporte sur lui. [...] le principe qui fait de telles défenses, quand il se rencontre dans l'âme» vient de la raison, «tandis que les impulsions et les entraînements ont pour cause les affections et les maladies». Et dans le *thymos*, qui est ce par quoi nous nous mettons en colère, reconnaitrons-nous un troisième principe? Si non, duquel des deux sa nature le rapproche-t-elle? - Peut-être du second dit-il [Glaucou], du concupiscible. Pourtant, «cette anecdote¹³, repris-je [Socrate], montre que la colère est parfois en guerre contre le désir et qu'ils diffèrent l'un de l'autre. [...] Mais que la colère s'associant aux passions [ἐπιθυμίας], quand la raison décide qu'il ne faut pas le faire, lui oppose de la résistance, je ne pense pas que tu puisses dire avoir observé pareille chose ni chez toi, ni chez quelque autre. [...] - il est visible que la colère est le contraire de ce qu'elle paraissait être tout à l'heure. Nous la prenions en effet pour une variété du désir; maintenant nous sommes bien éloignés de le dire; nous dirions plutôt que, quand il s'élève une sédition dans l'âme, elle prend les armes en faveur de la raison» (IV, 439 a - 440 e).

Dans la suite du texte, il est montré que le *thymos* est un troisième principe, bien distinct de la raison¹⁴.

Il est indispensable qu'ainsi éduquées et entraînées, les deux parties de l'âme (raison et *thymos*) dominant et gouvernent la partie appétitive, parce que celle-ci tient la plus grande place dans l'âme et qu'elle est insatiable (IV, 442 a).

Retour à l'État. Pour que l'État construit par la pensée puisse exister en fait, il faut que les gouvernants soient philosophes (V, 473 b - 474 c).

Dans les livres VIII et IX est développée la théorie des quatre États possibles et existants: l'aristocratie, gouvernement des meilleurs, et les quatre États qui s'en éloignent par aggravation de dégénérescence; théorie en même temps des quatre types d'individus qui, déterminés par leur rapport à leur père, correspondent aux quatre États dégénérés.

L'aristocratie est l'État le plus juste, le plus proche de celui construit par la pensée. Mais, comme toute chose née, elle est sujette à la corruption, et ne dure pas indéfiniment. Un premier degré de dégénérescence donne naissance à une

13. V. l'anecdote de Léontios à la p. 216 de mon article de 1982.

14. V. *ibid.*, pp. 218-219.



constitution qu'il faut appeler timocratie, parce que le type d'individu dominant est *philonicos* (ami des victoires) et *philotimos* (ami des honneurs). Ce premier degré de dégénérescence advient lors [] qu'est rompue la concorde harmonieuse entre gouvernants, philosophes, et gardiens, les gardiens «n'estimant pas, comme il convient la musique et la subordonnant à la gymnastique», donc se laissant simplement emporter par leur *thymos* agressif, faits pour la guerre plutôt que pour la paix, honorant les ruses et stratagèmes de guerre. Mal gardés, puisqu'ils manquent de ce qui conserve la vertu, la raison, ils se mettent avec l'âge à aimer de plus en plus l'argent (VIII, 544 d - 550 c).

Chacune des trois parties de l'âme a son plaisir propre et aussi son aspiration et son commandement spécifiques. La partie appétitive, est régie par le désir et le plaisir de l'argent, puisque c'est l'argent qui principalement permet de satisfaire tous les désirs. La partie *thymos* est régie par le désir et le plaisir de la victoire, des honneurs, de la réputation. La partie raison est entièrement et constamment tendue vers la connaissance de ce qu'est la vérité, elle s'intéresse bien peu à l'argent et à la gloire. Il y a trois catégories d'hommes: individus philosophes d'une part et de l'autre, amis de la victoire ou amis du gain. L'individu typique de chacune de ces trois catégories apprécie et loue éminemment le plaisir spécifique de son mode spécifique de vie, méprisant les deux autres ordres de plaisir. Lequel des trois est meilleur juge? Le philosophe seul a forcément (ἀνάγκη) l'expérience, dès l'enfance, des deux types de satisfactions autres que le sien propre. L'ami du gain ne pourrait pas, même s'il le voulait, goûter le plaisir de connaître. L'ami des honneurs ne goûte le plaisir de la sagesse qu'à condition que celle-ci procure des honneurs. D'ailleurs seul le philosophe dispose de l'instrument indispensable pour juger: le raisonnement; son mode de vie est donc véritablement le plus agréable. Vient en second lieu la vie qui fait plaisir au guerrier épris d'honneurs: elle est plus proche de la vie philosophique que ne l'est la vie de qui se voue à l'argent. Le plaisir des honneurs est éprouvé par les trois types d'individus, car la multitude honore aussi bien le riche que le courageux et que le sage (IX, 580 d - 583 a).

Il nous faut former par la pensée une image de l'âme, une image composite comme celles des vieilles figures mythiques, Cerbère par exemple. Formons l'image énorme d'un animal monstrueux, à têtes et autres parties multiples, têtes multiples et aussi bien d'animaux paisibles que d'animaux sauvages, un animal capable de toutes les métamorphoses. Puis une image, plus réduite, de lion. Enfin, l'image d'homme, la plus réduite des trois. Réunissons maintenant ces trois images en une et enveloppons cette image unifiée dans une image d'homme, qui, vue de l'extérieur, par qui ne pourrait pas voir ce qu'il y a dedans, apparaisse comme un seul vivant, humain. Prétendre qu'il est utile à cet humain d'être injuste, revient à dire qu'il lui est utile de nourrir et fortifier la bête multiforme et le lion,



et ce qui entoure le lion, d'affamer au contraire et affaiblir l'homme, de sorte qu'il soit entraîné où l'un quelconque des deux autres le tirera, et qu'il les laisse, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en amis, se mordre eux-mêmes et s'entredévo-
 rer en se battant. Dire au contraire qu'il est utile d'être juste, c'est dire qu'il faut faire et dire ce qui permettra à l'homme intérieur à l'enveloppe humaine d'avoir le plus de pouvoir possible sur son nourrisson polycéphale, de s'occuper soigneuse-
 ment de lui, nourrissant et apprivoisant, tel un agriculteur, ce qui en lui est paisible et empêchant de croître ce qui est sauvage, de faire du naturel du lion son allié, et de soigner-protéger le tout en maintenant les parties en bon accord entre elles et avec lui-même. «La distinction légale de l'honnêteté et de la malhonnêteté»¹⁵ se fonde sur ceci: est honnête ce qui soumet la partie bestiale de notre nature à la partie humaine, peut-être devons-nous plutôt dire «à la partie divine»; est infâme ce qui asservit la partie douce à la partie sauvage. Asservir veut dire vendre en esclave pour de l'or. L'intempérance (*ἀκολασταίνειν*) est de tout temps blâmée parce qu'en s'y abandonnant on lâche la bride à la terrible, à la monstrueuse bête à plusieurs formes, plus qu'il ne faudrait». Le blâme porte sur «l'arrogance et l'hu-
 meur irascible» quand ce qui est lion-et-serpent croît «et se développe au détri-
 ment de l'harmonie». Le blâme porte sur le luxe et la mollesse parce qu'ils «relâ-
 chent et énervent cette même bête, en y faisant naître la lâcheté». La flatterie et la bassesse sont blâmées en tant qu'elles assujettissent cette même partie de l'âme, le *thymos*, à la bête turbulente, «et que celle-ci par son insatiable amour des richesses l'avilit et le change de bonne heure de lion en singe». L'unique raison qui justifie le dédain injurieux où l'on tient l'artisan manuel, c'est que chez lui la partie la meilleure est par nature si faible qu'elle ne peut commander à ses bêtes inté-
 rieures et ne peut qu'être à leur service, ne sait que les flatter (IX, 588 b - 590 c).

«Si nous voulons qu'un tel homme soit régi par une autorité semblable à celle qui gouverne l'homme supérieur, n'exigerons-nous pas qu'il se fasse l'esclave de cet homme supérieur chez qui l'élément divin commande? [...] il n'est rien de plus avantageux à chacun que d'être gouverné par un être divin et sage, soit que ce maître habite au-dedans de nous-même, ce qui serait le mieux, soit au moins qu'il nous gouverne du dehors, afin que, soumis au même régime, nous devenions tous semblables et amis dans la mesure du possible. Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête son concours à tous les membres

15. Incapable de faire mieux, j'adopte ici la traduction d'É. Chambry, qui n'est cependant pas satisfaisante: les termes platoniciens, τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα, dénotent plutôt la Loi non-écrite fixant la distinction entre actions belles et actions infâmes. Sur la Loi non-écrite thématifiée dans les *Lois*, v. mon article de 1982, p. 219, et mon texte «Hypothèses sur Platon et sur Nietzsche», *Φιλοσοφία* 17-18 (1987-1988), pp. 313-315.

de l'État? N'est-ce pas aussi notre but dans le gouvernement des enfants, que nous tenons dans notre dépendance jusqu'à ce que nous ayons établi dans leur âme, comme dans l'État, un gouvernement, et qu'ayant cultivé ce qu'il y a de meilleur en eux par ce qu'il y a de meilleur en nous n'ayons mis en eux pour nous remplacer un gardien et un chef semblable à nous, après quoi nous les laissons libres?» (IX, 590 c - 591 a).

Il nous est donc impossible de dire qu'il nous est profitable de commettre une action injuste, licencieuse ou honteuse (ἀδικεῖν, ἢ ἀκολασταίνειν ἢ τι αἰσχρὸν ποιεῖν), action qui nous empirera mais qui nous rapportera de l'argent ou du pouvoir. Également impossible de dire qu'il est profitable à l'homme injuste que son injustice passe inaperçue et ne soit pas punie; chez l'injuste non découvert et impuni, l'âme empire; chez celui qui est découvert et puni, la bête se calme, la douceur est mise en liberté, l'âme entière réalisant son naturel le meilleur, s'élève à un état d'autant supérieur à celui du corps qui acquiert force, beauté, santé que l'âme est supérieure au corps. L'homme sensé tendra la totalité de soi vers ce but: en tout premier lieu il reconnaîtra la valeur des sciences qui peuvent améliorer son âme, et dédaignera le reste. Il «n'attachera pas d'importance à être fort, sain et beau, s'il ne doit pas par là devenir tempérant, et il établira toujours l'harmonie dans son corps en vue de maintenir l'accord dans son âme». Il aura la même visée d'ordre et d'harmonie dans l'acquisition des richesses; il ne se laissera pas impressionner par la foule qui considère les richesses comme le bonheur, il n'accroîtra pas sa richesse à l'infini pour avoir des maux illimités. C'est les yeux fixés sur le gouvernement qui lui est intérieur qu'il acquerra ou dépensera de la fortune. Il goûtera volontiers les honneurs qu'il croira capables d'améliorer son moi; quant aux honneurs susceptibles d'abolir l'ordre de son âme, il les fuira en privé comme en public. Il s'occupera de son État propre. Il ne fera pas de politique dans sa patrie, à moins que le divin n'y soit favorable. Son État propre coïncidera avec l'État que notre dialogue a institué et dont un modèle se trouve dans le ciel pour qui veut le contempler et ordonner à lui sa constitution propre (IX, 591 a - 592 b).

Dans le livre X, le contexte est celui du mythe eschatologique d'Ér; les âmes sont appelées à choisir le type de vie qu'elles veulent vivre durant leur prochaine réincarnation. «L'âme que le sort avait appelée la vingtième à choisir prit la vie d'un lion: c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus de l'état d'homme, en ressouvenir du jugement des armes». (X, 620 b; É. Chambry explique en note de bas de page que le principal trait du caractère d'Ajax était le *thymos*, et que le lion est par excellence l'animal qui représente le *thymos*).

De quoi Platon est-il parti pour élaborer sa doctrine du *thymos* et dans quel sens s'est-il dissocié de la tradition?



L'hypothèse étymologique qui semble la mieux fondée rattache θυμός au verbeθύω I, qui signifie «bondir, s'élancer avec fureur» et se dit du vent, des eaux, de guerriers; mais le rapport entre le dérivé et la racine verbale n'est pas senti. *Thymos* signifie «âme, cœur» en tant que principe de la vie (tout en se distinguant de *psyché* dont nous avons vu que chez Homère il désigne l'âme de l'homme mort), «ardeur, courage», siège des sentiments et notamment de la colère. «Désirer» se dit en grec «placer son *thymos* sur» quelque chose: ἐπιθυμέω; d'où ἐπιθυμία: «désir (ardent, passion)».

Nous avons vu Platon établir une distinction tranchée entre l'ἐπιθυμητικόν, partie appétitive de l'âme, et le *thymos*, partie noble bien qu'irrationnelle, qui, alliée docile de la partie «hégémonique» de l'âme, la raison, s'oppose à la convoitise, dompte la partie appétitive. C'est là une distinction aussi voulue que la ligne de démarcation rigoureuse entre la masse de la population occupée à produire des biens et à en assurer l'échange et cette élite naturelle que sont les gardiens de l'État. Un passage du *Cratyle* (419 d - e) prouve que Platon ne nie pas qu'il a conscience que *thymos* est un des éléments du composé *épithymia*. Simplement les mots, les noms n'entravent pas chez lui la conceptualisation. La distinction tranchée entre le *thymos* et l'*épithyméticon* est conceptuellement féconde.

La thématization platonicienne du *thymos* retient, de la pensée traditionnelle, encore ceci: le *thymos* appartient aussi bien au psychisme des animaux, de certains animaux surtout, qu'au psychisme humain. Platon privilégie le chien. Il n'y a là rien d'arbitraire. Xénophon (*Cynégétique* VII, 5) énumère plus de cinquante noms bons à donner aux chiens que l'on élève, c.-à-d. brefs, noms dont la consonance permet de les rappeler facilement. La valeur sémantique de ces noms n'est pas indifférente, chaque nom évoque une qualité idéale du chien: *Psyché*, *Thymos*, *Phylax*, *Taxis*, *Noès*, *Hormé* ... *Noès* signifie quelque chose comme «Intelligent»; il fait penser au vieux chien d'Ulysse qui voyant arriver devant le palais d'Ithaque, après vingt ans d'absence, son maître méconnaissable sous ses apparences de mendiant, comprend que c'est lui (ἐνόησεν, *Odyssée* XVII, 301), remue la queue et baisse les oreilles, reste couché puisqu'il n'a plus la force d'aller vers lui, et meurt.

Monique Dixsaut¹⁶ est parfaitement convaincante quand elle montre que: «Il n'y a rien de naturellement humain en l'homme. L'anthropologie de Platon a tout d'une zoologie. [...] Car les hommes ne sont hommes qu'en apparence, par leur enveloppe. [...] L'image du Livre IX (588 b - 590 c) révèle ce que cache le

16. *Le naturel philosophe*, Paris, Belles Lettres - Vrin, 1985, pp. 72-83. Monique Dixsaut rend *thymos* par «la partie ardente du naturel» ou «la partie énergétique de l'âme» car «cette nature est nature de l'âme».



placage, la figure d'homme: une bête monstrueuse, hétéroclite, couronnée de têtes d'animaux farouches ou apprivoisés, et aussi un lion, enfin un homme intérieur, tout petit. En prenant «la nature du lion pour alliée» ce petit homme peut humaniser l'homme, rendre le dedans semblable au dehors. Mais son autorité est, à proprement parler, moins autorité de l'humain sur le bestial que du divin sur l'animal (589 d). La division tripartite ne fait qu'affiner la scission fondamentale et première. Des deux natures présentes en la nature de l'homme, l'une est animale et l'autre, la *philosophos phusis*, n'est pas spécifiquement humaine. Elle est part éternelle et divine (*Pol.* 309 c). Le paradigme ironique «du chien vraiment philosophe» avait déjà, au Livre II (375 c - 376 c) une double fonction: réduire une prétention, et montrer une impossibilité réalisée. [...] Il n'existe donc aucune supériorité de l'humain sur l'animal, si ce n'est que l'homme peut aller plus loin, dans la férocité comme dans la douceur, que n'importe laquelle des espèces animales. [...] Entre les bêtes fauves, tyrans et incurables, et les hommes divins, les philosophes, il n'y a pas de juste milieu, pas d'hommes, mais seulement des degrés variables et précaires d'humanisation, qui restent en fait, des degrés dans l'animalité. [...] C'est que l'humain n'est jamais un niveau *tenable* et qu'il ne peut y avoir, à partir de lui, que dépassement ou retombée. [...] En un mot, si l'éducation du *thumoeidès* relève entièrement de la première éducation, celle du naturel philosophe implique qu'on la dépasse, elle est même très exactement ce qui exige qu'on ne s'y arrête pas. [...] Est philosophe celui qui a l'expérience et le savoir de ce que peut l'intelligence».

Secondaire certes, la scission à l'intérieur de l'irrationnel de l'âme est néanmoins spécifiquement humaine. Les bêtes ont des désirs comparables aux désirs humains que Platon appelle nécessaires, elles n'ont pas de désirs superflus. Dans les désirs superflus de l'homme, il y en a qui transgressent la loi de la nature humaine; ces désirs transgresseurs sont innés chez tous les hommes, «mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, ils peuvent avec l'aide de la raison être entièrement extirpés chez quelques hommes, ou rester amoindris en nombre et en force, tandis que chez les autres ils subsistent plus nombreux et plus forts». Or ces désirs meilleurs relèvent du *thymos* humain, ce sont des désirs d'honneurs et de noble combativité, de victoire loyale. Les hommes ont ces désirs meilleurs parce qu'ils naissent et vivent dans la société humaine.

Les livres VIII et surtout IX de la *République* contiennent une quasi-théorie des désirs (et plaisirs) qu'il faut considérer comme relevant de l'appétitif. Une analyse de cette quasi-théorie mettrait mieux en valeur la doctrine du *thymos*. Il n'est cependant ni possible ni indispensable de procéder à une telle analyse dans le cadre de notre étude.

Un chien éduqué par l'homme est, comme lui, un animal gouvernable: il obéit fidèlement à son maître. Il lutte jusqu'à la victoire ou la mort, mais si le berger le rappelle pour le calmer, il sait renoncer au combat (IV, 440 d).

Monique Canto a donc raison de rappeler que dans le *Politique* (263 c - d) «l'exemple même de la mauvaise division est celle qui consiste à mettre l'espèce humaine à part de toutes les autres espèces animales».

Revenons à l'en-deça de la *République*, relevons ce que Platon professe sur l'âme dans le *Gorgias*¹⁷.

Au fondement de son raisonnement, Platon pose la distinction entre corps et âme et l'infériorité du corps qui, laissé à lui-même, prendrait le plaisir pour le bien (465 c - d).

Il y a une partie (ou un lieu) de l'âme où résident les désirs, et cette partie de l'âme obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires (493 a). Se gouverner soi-même, c.-à-d. être maître de soi, consiste pour l'individu à se dominer, c.-à-d. à commander en soi aux plaisirs et aux désirs (491 d - e). Chez qui ne se maîtrise pas les désirs sont insatiables (493 b).

Nous sommes en plein paroxysme du désaccord entre Calliclès et Socrate. Pour Calliclès, vivre une vie réglée, vivre dans le contrôle de ses désirs et plaisirs, c'est mener la «vie» d'une pierre: l'homme dont les désirs ne sont pas perpétuellement renouvelés et déchainés ne ressent rien, ne connaît ni plaisir ni déplaisir. Pour Socrate, vivre comme le préconise Calliclès c'est vivre comme un pluvier, oiseau dont on disait qu'il mangeait et déféquait simultanément. Interrogé par Socrate, Calliclès affirme que vivre une vie heureuse signifie avoir faim et soif et boire et manger pour en satisfaire le désir, avoir constamment tous les désirs et jouir constamment de les satisfaire. Même si le désir est celui d'un homme qui a la gale et peut passer sa vie à se gratter copieusement? — Oui. — Même s'il ne s'agit pas de se gratter uniquement la tête? Bref, la vie heureuse est-elle celle des débauchés ayant à profusion tout ce qu'ils désirent? — Calliclès fait remarquer à Socrate qu'il devrait avoir honte d'en venir à mener là leur débat. — Socrate déclare que leur débat a été conduit là par celui des deux qui n'a pas hésité devant la honte de ne pas distinguer entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. Il demande à Calliclès s'il maintient toujours que plaisir et bien sont la même chose. Calliclès déclare qu'il le maintient pour ne pas se contredire (494 a - 495 a). Constatons que pour ne pas se

17. J'ai utilisé: le *Gorgias* d'Alfred Croiset, PUF; celui de E. R. DODDS, Oxford 1959, reprint 1971; celui de Monique CANTO, Flammarion (1987) 1993; Claude GAUDIN, «Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition *φύσις* - *νόμος* dans le *Gorgias* de Platon, *REG* t. CII, 1989, N° 487-489, pp. 308-330.



contredire, Calliclès parle en homme dont le corps est laissé à lui-même, dont l'âme ne remplit pas sa fonction.

La discussion prend un nouveau départ et aboutit à ceci: La soif est un manque et tout manque, tout désir est en soi un déplaisir. Boire, satisfaire son désir, est un plaisir. Donc boire ayant soif est éprouver à la fois plaisir et déplaisir. C'est simultanément que se produisent plaisir et déplaisir dans un seul et même lieu, soit du corps soit de l'âme; Socrate laisse Calliclès libre de choisir entre un seul et même lieu du corps et un seul et même lieu de l'âme; ce choix est sans conséquence sur la marche du raisonnement. Calliclès ne choisit pas, il se déclare simplement d'accord avec Socrate (496 c - e). La discussion se poursuit et à travers elle se développe le raisonnement, à la recherche de la bonne réponse à la question: qu'est ce que bien vivre? Mais nous pouvons arrêter là notre lecture pour voir, dans le passage antérieur 482 e - 492 c, quels sont selon Calliclès les désirs *naturels*, qui méritent d'être satisfaits par tous les moyens y compris l'injustice, l'arbitraire et la violence, les désirs qui *doivent* être insatiables.

Les désirs que Calliclès admire et glorifie sont ceux qui sont résumables en un mot: la *πλεονεξία*, l'aspiration à avoir plus que «le grand nombre», les hommes du commun, être un individu naturellement doué pour prédominer par son pouvoir, ses possessions et sa réputation, être un lion non asservi par les incantations de ceux qui disent qu'il est beau et juste de ne pas avoir plus que les autres, être un homme libre, c.-à-d. un homme pour qui rien n'est plus honteux, plus digne d'un esclave que de subir une injustice. Être maître de soi, maître de ses désirs, c'est se réduire à l'esclavage. Philosopher quand on est déjà un homme est ridicule et lamentable, comme parler en enfant qui articule mal et joue. Il est convenable de philosopher dans son jeune âge, de même qu'il est convenable et charmant que l'enfant d'un homme libre joue et articule mal; c'est en effet les enfants d'esclaves qui parlent distinctement (sans doute parce qu'on les fait travailler et que le travail entraîne un dressage langagier précoce).

Il est absolument à remarquer que chez Calliclès la convoitise est indissociable de l'ambition d'être un homme en vue; et que si la convoitise est celle de biens matériels, c'est parce que la richesse, qui permet toutes les satisfactions, est enviable et qu'on est heureux d'être envié. Il faut avoir le privilège de favoriser, donner plus à ses amis au détriment de ses ennemis. Les désirs de Calliclès ne sont pas susceptibles d'être divisés en désirs de l'appétitif et désirs du *thymos*: *pléonexia* et prestige sont indissociables, et le prestige n'a rien à voir avec l'honneur auquel aspire le *thymos* dans la *République*.

Postérieurement à la *République*, Platon traite de la tripartition de l'âme dans le *Phèdre*, puis dans le *Timée*.



Dans le **Phèdre** (second discours de Socrate), Platon élabore une doctrine de l'amour (*éros*) et pour ce faire donne une image mythique de l'âme. Toute âme, qu'elle soit celle d'un dieu ou celle d'un mortel, est tripartite: elle est à l'image d'un char conduit par un cocher, char auquel sont attelés deux chevaux. Chez un dieu, les trois parties sont bonnes. Chez l'homme, le second des chevaux est mauvais: il a partie liée avec la concupiscence, la démesure, la révolte; c'est le cheval noir. Racé, élégant, le premier cheval est blanc et a les yeux noirs; «il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur, il est attaché à l'opinion vraie; nul besoin, pour le cocher, de le frapper pour le conduire, l'encouragement, et la parole suffisent»¹⁸.

Incontestablement, cette tripartition de l'âme correspond à celle de la *République*, mais dans le *Phèdre* aucune des trois parties de l'âme ne porte de nom. Le cheval noir aurait bien pu s'appeler «appétitif», mais non «ami de l'argent». Le cheval blanc ne peut être appelé «fougueux» (θυμοειδής) parce qu'un cheval fougueux est le contraire d'un cheval docile. Le cocher est bien l'instance «hégémonique», mais comment l'appeler «raison» étant donné que les bêtes n'ont pas de raison et que les âmes déchues du ciel, qui est leur lieu originel, s'incarnent sur terre en hommes, toutes la première fois, mais beaucoup en bêtes par la suite, car il y en a beaucoup qui vivent mal durant leur première incarnation. Il est remarquable que dans le *Phèdre*, le cocher n'a pas besoin d'exercer de contrainte-châtiment sur le cheval blanc, inaltérablement généreux et docile; il n'use de contrainte, voire de contrainte violente, que dans l'effort qu'il déploie pour «corriger et dresser»¹⁹ le mauvais cheval. Alors que dans la *République*, la fonction – paternelle – de la raison est d'éduquer le *thymos* en lui infligeant au besoin le châtement qu'il mérite et qu'il doit apprendre à accepter. Le souci éducatif n'est pas absent du *Phèdre*: il est le propre de l'amant authentique – celui qui vit l'*éros* comme un divin délire – vis-à-vis du beau garçon qu'il aime philosophiquement²⁰.

18. 253 d. La traduction est de Luc Brisson, p. 129 de son *Phèdre*, Flammarion, 1989. Et voici le début de sa note 258, qui se trouve à la p. 216. «Ce cheval présente plusieurs traits humains. Il est difficile de rendre compte du sens du terme *aidos* ici traduit par «pudeur», car ce terme fait référence à une atmosphère morale propre aux Grecs anciens. À proprement parler, *aidos* désigne le respect: respect à l'égard d'un dieu ou d'un supérieur, mais aussi à l'égard de soi-même, qui interdit toute conduite avilissante».

19. Ces mots sont empruntés à la Notice de Léon ROBIN, p. LXXXIV de son *Phèdre*, CUF 1944 = CUF 1985, p. CI.

20. Cf. Luc BRISSON, *Phèdre* (Introduction), pp. 48-49: «Par ailleurs, comme à cette époque l'éducation était généralement réservée aux garçons, Platon aurait eu beaucoup plus de difficulté, dans un contexte hétérosexuel, à passer de la séduction sexuelle à la séduction intellectuelle. Enfin, cette «sublimation» du désir sexuel en désir intellectuel permet de mieux comprendre la condamnation de l'homosexualité par Platon».



Dans le *Timée*, chacune des trois parties de l'âme est localisée dans une partie du corps: la raison dans la tête, le *thymos* dans la poitrine, entre le cou et le diaphragme, et l'appétitif entre le diaphragme et le nombril. Le rapport entre âme et corps est analysé. Voici un extrait où est analysé le rapport entre le *thymos* («colère», «emportement», «espèce agressive») et le cœur:

«Et quant au tréssaillement du cœur, lorsqu'un danger menace et que la colère monte, ils [les dieux nés du dieu] ont parce qu'ils savaient que c'est par l'action du feu que se produirait tout ce gonflement chez les gens en colère, ménagé un renfort, en greffant sur le cœur le poumon, qui est avant tout une substance molle et exsangue et qui par ailleurs possède, percées en son intérieur, des cavités comme celles d'une éponge, afin que, recevant aussi bien de l'air que de la boisson, il puisse rafraîchir le cœur quand il s'échauffe, en lui permettant de souffler et de se détendre; et, s'ils ont ouvert les canaux de la trachée qui mènent au poumon, s'ils ont disposé le poumon tout autour du cœur comme un coussin, c'est pour que, quand l'emportement, dans le cœur, serait à son comble, celui-ci, parce qu'il rebondirait contre un objet qui cède et qu'il se trouverait rafraîchi, pourrait, en souffrant moins, se mettre davantage au côté de l'espèce agressive, au service de la raison»²¹.

Dans le *Timée* comme ailleurs, pour Luc Brisson le *thymos* c'est l'agressivité. Cependant, dans le texte, encore inédit, de sa communication sur «La notion philosophique de φθόρος chez Platon» (colloque de Cerisy, 1989), L. Brisson précise: «L'espèce agressive, qui se situe au niveau du cœur, a pour fonction de défendre l'être humain contre les dangers venus de l'extérieur et de faire obéir la partie désirante aux ordres que lui envoie la partie rationnelle».

Pour Léon Robin²², le *thymos* est «ce que nous nommerions la fonction inhibito-motrice».

Pour P. Meyer²³, le *thymos* est «cette force vitale entraîné par laquelle chacun œuvre avec zèle à accomplir sa nature propre, stimulé par laquelle on fuit tout ce qui tend à supprimer ou incommoder cette nature propre et par laquelle, au contraire, on cherche à atteindre tout ce qui pourrait la rendre [cette nature propre] plus parfaite».

Il y a du vrai, du juste dans chacune de ces trois définitions ou interprétations du *thymos*²⁴. Mais elles sont très loin d'épuiser le contenu conceptuel du terme *thymos* chez Platon. Je vois une autre composante du concept platonicien,

21. 70 c-d (trad. Luc BRISSON, *Timée/Critias*, Flammarion 1992, p. 184).

22. *Phèdre*, Notice, p. CXVIII, CUF 1944 = p. CXXXIX, CUF 1985.

23. Ὁ θυμὸς apud Arist. *Platonumque* (1876), p. 65, extrait cité en latin par Émile Chambry, *Rép.* II, 375 a, note.

24. Il en existe probablement une ou deux autres: je n'ai pas eu le temps d'explorer toute la bibliographie.



composante qui mérite d'être analysée, car elle n'est pas simple. Je tâcherai de m'expliquer dans la seconde partie de cet essai.

Hélène IOANNIDI
(Athènes)

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ
ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΘΥΜΟ

Μέρος Πρώτο

Περίληψη

Τὸν ἐννοιολογικὸ ὄρο *θυμός* τὸν ἀντλεῖ ὁ Πλάτωνας ἀπὸ τὸν Ὅμηρο. Ἡ σκέψη του τὸν δουλεύει μὲ σκοπὸ παιδαγωγικὸ. Ὡστε ἡ σκέψη του – καὶ ἡ διατύπωση τῆς σκέψης του – πρέπει ν' ἀναλύεται ὡς διδασκαλία.

Τὸ τί σημαίνει *θυμός* στὸν Ὅμηρο ἔχει διερευνηθεῖ μὲ πληρότητα, κυρίως ἀπὸ τὸν Bruno Snell καὶ τὸν E.R. Dodds. Συνοψίζω τὰ συμπεράσματά τους, καθὼς καὶ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Snell γιὰ τὸν *θυμό* στὸν Ἀρχίλοχο.

Προτοῦ φτάσω στὸν Πλάτωνα, στέκομαι στὴν ἀπροσδόκητη χρῆση τῆς ὁμηρικῆς λέξης *θυμός* στὴ θέση τῆς λέξης *πέος*, στὸ ἀπόσπασμα 30 (Degani) τοῦ Ἰπλώνακτα. Ἡ χρῆση αὐτὴ γίνεται καὶ σὲ δύο ἐπιγράμματα τῆς *Ἀνθολογίας*.

Ἀκολουθεῖ προοδευτικὴ ἔκθεση καὶ μερικὸς σχολιασμὸς τῶν ὄσων περιέχονται στὴν *Πολιτεία* γιὰ τὸν *θυμό*, μεσαῖο μέρος τῆς *ψυχῆς*, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν τάξη τῶν *φυλάκων*, μ' ἐπιμονὴ στὴν ἀγωγή τῶν *φυλάκων*, ἐπειδὴ εἶναι ἀγωγή τοῦ *θυμοῦ*. Πῶς προέρχεται ἡ διαστρέβλωση τοῦ *θυμοῦ* τοῦ *τιμοκρατικοῦ* ἀνθρώπου; Πῶς καὶ γιὰ τὴν χαράζει ὁ Πλάτωνας τὴν ἀπόλυτη διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὸ *ἐπιθυμητικὸ* μέρος τῆς *ψυχῆς* καὶ τὸν *θυμό*; Πῶς εἶναι οἱ *ἐπιθυμίαι* καὶ *ἡδονές* τοῦ καθενὸς ἀπὸ τὰ τρία μέρη τῆς *ψυχῆς*; *Θυμός* τοῦ ζώου - εἰδικότερα τοῦ σκυλιοῦ - καὶ *θυμός* τοῦ ἀνθρώπου.

Ἐνα βῆμα πίσω, δηλαδὴ στὸ πρὶν ἀπὸ τὴν τριχοτόμηση τῆς *ψυχῆς* : *ψυχὴ* καὶ *ἐπιθυμίαι* στὸν *Γοργία*.

Ἡ τριχοτόμηση τῆς *ψυχῆς* μετὰ τὴν *Πολιτεία*: σύντομα καὶ ἀπλουστευμένα, ἡ τριχοτόμηση στὸν *Φαῖδρο*· ὕστερα, ἓνα κομμάτι ἀπὸ τὸν *Τίμαιο*, γιὰ τὴ σχέση *θυμοῦ* καὶ *καρδιάς*.

Τρεῖς ἐρμηνεῖες ἢ ὀρισμοὶ τοῦ *θυμοῦ* κατὰ τρεῖς μελετητὲς τοῦ Πλάτωνα. Ἀνεπάρκειά τους.

Το δεῦτερο μέρος τοῦ δοκιμίου μου θα εἶναι ἀφιερωμένο στὴν ἀνάλυση μιᾶς ἄλλης συνιστώσας τοῦ πλατωνικοῦ *θυμοῦ*.

Ἑλένη ΙΩΑΝΝΙΔΗ

