



HAL
open science

La fonction du thumos dans la République de Platon

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. La fonction du thumos dans la République de Platon. Notomi, Noburu; Brisson, Luc. Dialogues on Plato's Politeia (Republic), Academia Verlag, pp.179-188, 2013, 978-3-89665-538-7. hal-01551272

HAL Id: hal-01551272

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01551272>

Submitted on 1 Aug 2017

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.

La fonction du *thumos* dans la *République*¹

Olivier Renaut

Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense

La fonction de la partie intermédiaire de l'âme, le *θυμός*, est difficilement définissable. Tout d'abord, cette fonction constitue une nouveauté dans la psychologie platonicienne, et semble irrémédiablement liée à un certain usage de l'analogie de l'âme et de la cité. F. M. Cornford notait déjà que le *θυμός* platonicien est le « point faible » de l'analogie : fonction psychologique *ad hoc* inventée pour respecter l'isomorphisme entre l'âme et la cité, le *θυμός* renvoie cependant à un phénomène d'intériorisation des valeurs sociales, que dénote l'idée du « respect de soi » (Self Respect), liant au-delà de l'analogie le psychologique et le politique². Par ailleurs, il est difficile de se représenter les fonctions du *θυμός* indépendamment de celles de la raison et du désir. Intermédiaire, le *θυμός* semble partager sans pourtant en être la source la fonction cognitive de la raison et le caractère spontané et violent du désir³. L'hypothèse présentée ici consiste à faire de ces deux difficultés la source d'une solution : le *θυμός* est pensé par Platon comme ce par quoi la *psyche* individuelle est reliée à une communauté de valeurs, essentiellement politique, et réciproquement ce par quoi la cité peut constituer un modèle d'intelligibilité de l'âme humaine. L'objectif de Platon est d'utiliser l'énergie contenue dans cette puissance psychique en neutralisant l'idéologie de l'honneur que véhicule ce terme hérité d'Homère, et en établissant une nouvelle théorie de la valeur⁴. Dans la *République*, Platon fait du *θυμός* une fonction psychique de valorisation, c'est-à-dire ce par quoi l'individu social est affecté et est capable d'agir en fonction de certaines valeurs préalablement définies. En essayant de donner au *θυμός* une certaine consistance relativement à la fonction qui lui est dévolue au livre IV, on peut espérer montrer que la théorie de la tripartition de l'âme dans la *République* n'est pas simplement une théorie psychologique, mais un instrument de lecture et d'analyse visant à la réforme de la cité, en utilisant le *θυμός* comme un levier psychologique puissant.

Le *θυμός* comme intermédiaire entre raison et désir

Au livre IV de la *République*, 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 ou seulement une espèce parente des deux autres (439d4-e4). Les actions et affections subsumées sous le verbe « *θυμέομαι* » peuvent-elles ou non constituer un ensemble autonome, non réductible

¹ Cette communication reprend certaines analyses menées dans ma thèse de doctorat, Renaut (2007a).

² Cornford (1912, p. 262-265), voir également Vegetti (1998, p. 40-41) qui décèle dans l'analogie de l'âme et de la cité trois glissements dont deux tournent autour de la notion de *θυμός*.

³ Penner (1971).

⁴ Comme l'a montré Wersinger (2001, ch. VII), Platon présente dans la *République* deux modèles psychologiques distincts : un modèle psychologique homérique fondé sur le *θυμός* archaïque (notamment au livre III) et une psychologie « érotique » qui transfigure le sens et la fonction du *θυμός* homérique.

d'une part à l'activité cognitive de la partie rationnelle, et distinct d'autre part de la force irrationnelle du désir ? La démonstration comprend deux étapes.

La première consiste à différencier le θυμός de la fonction désirante et commence avec l'anecdote de Léontios (439e6-440a3). Léontios expérimente deux tendances contradictoires : le plaisir de regarder les cadavres et l'aversion que lui procure un tel plaisir. Socrate peut ensuite interpréter le récit de Léontios en opposant deux types de réactions contradictoires : prendre du plaisir au spectacle des cadavres, et ressentir de la colère à l'occasion de ce même plaisir.

« 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, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλῳ). » (440a5-6)

On aurait cependant 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 qu'il faut différencier. En effet, la capacité de la colère à contrecarrer les désirs se comprend, selon Socrate, à travers l'opposition plus fondamentale entre la raison et le désir :

« Et dans bien d'autres situations, dis-je, ne sommes-nous pas amenés à constater que, lorsque des désirs font violence à quelqu'un contre un raisonnement (ὅταν βιάζωνται 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 ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιοῦτου) ? 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. » (440a8-b7)

L'explication de Socrate fait donc intervenir les deux premières fonctions : la raison d'une part, 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 auraient pu le faire penser les lignes précédentes, entre θυμός et désir. La différence entre raison et désir persiste donc jusque dans les conflits où la raison paraît absente. De même, l'exemple de l'honnête homme montre à son 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 (440c1-d3). Encore une fois, 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). Mais à la différence de l'exemple de Léontios, l'honnête homme 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 capable d'aller à contre-courant de ce qu'indiquent plaisir et douleur. Enfin, 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.

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.

Glaucou propose un premier argument qui consiste à isoler certaines manifestations émotives chez des agents réputés dépourvus de raison, les enfants et les animaux, tout en considérant d'emblée qu'elles ne sont pas des émanations de la fonction désirante.

« GLAUCON : – Mais il n'est pas difficile de le montrer, dit-il. On peut même observer cela chez les enfants : dès la naissance, ils sont remplis d'ardeur (ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γενόμενα μεστὰ ἔστι), mais pour ce qui est du raisonnement (λογισμοῦ), certains ne me semblent jamais capables d'y prétendre, et la plupart n'y accèdent que très tard. » (441a7-b1)

Cette seconde étape semble différencier nettement le θυμός de la partie rationnelle, dans la mesure où on le trouve chez les enfants et les animaux qui ne possèdent pas, ou pas encore, la raison. Il suffirait ainsi, pour prouver l'autonomie du θυμός d'appliquer le principe du tiers exclus, et de maintenir le contraste entre le θυμός et le désir précédemment mis en évidence dans l'exemple de Léontios et de l'honnête homme. Cependant, selon Glaucou, le θυμός n'est pas cette ardeur seulement brutale qui pourrait l'apparenter à la fonction désirante : il s'agit plutôt d'une disposition qui appelle la nécessité de la raison qui la canaliserait. L'exemple de l'enfant n'est employé que pour souligner la nécessité d'une éducation capable de limiter les excès du θυμός.

Socrate confirme l'argument en recourant à un autre exemple de conflit psychique cette fois, celui d'Ulysse (441b3-c2). 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 ? On ne doit pourtant pas se fier à cette apparente simplicité de l'argument. Ce problème d'un « courage » des animaux, 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, une colère bestiale. 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.

Concluons l'argument. 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 pourrait passer pour 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. T. Penner a trouvé ici une brèche dans l'argumentation en niant une quelconque autonomie conceptuelle au θυμός⁵. Selon ce dernier, ce qui paraît être un mé-

⁵ Penner (1971, section V, p. 111-113).

lange de jugement et de force doit en réalité être réductible aux deux fonctions principales que sont la raison et le désir. Or, et contrairement à ce que soutient T. Penner, Platon n'entend pas définir le concept de θυμός autrement que comme une fonction ambivalente. Si le θυμός n'est pas définissable de manière cohérente du point de vue logique, il ne laisse pas d'être parfaitement central dans l'action⁶. En d'autres termes, le θυμός comme « fonction » n'est pas nécessairement autonome comme principe d'action et de passion, mais constitue un « moi » à travers lequel le dialogue entre raison et désir devient possible et susceptible de représentation⁷.

Sur la base de quelle considération psychologique doit-on poser l'existence d'un intermédiaire entre raison et désir, si précisément sa puissance est toujours comprise par détermination des deux autres pôles ? La question en effet est de savoir si l'on peut décrire d'un mot l'activité du θυμός dans l'âme. Quel nom peut recouvrir les différentes affections et réactions du θυμός, à savoir la colère et ses variétés (indignation, ressentiment), mais aussi la retenue (αἰδώς)⁸, et d'autres états psychiques 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 ? En d'autres termes, quel est son « objet » ? 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 nommé au livre IV bien qu'il soit implicitement suggéré. Cependant, il existe bien un objet propre au θυμός, la τιμή, c'est-à-dire l'honneur ou l'estime, dont le statut ontologique est rendu complexe par le type d'opération psychique et politique qui le fait exister.

Θυμός comme fonction de valorisation

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. Le θυμός 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* morbide de plaisir et de dégoût devant le spectacle des cadavres ; 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. 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

⁶ 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 une zone vague entre deux frontières : « Il ne semble pas vrai que dans tous les cas, une frontière touche une frontière (ὅρος ὅρω 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 ἀκουσίων τε καὶ ἐκουσίων). » *Lois*, 878b4-8 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

⁷ En ce sens, Platon utilise un héritage complexe qui fait du θυμός un terme central dans le processus de délibération. Voir Pelliccia (1995) et Gill (1996).

⁸ Sur cette notion en relation avec le θυμός, voir Cairns (1993, p. 381-389).

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. 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 *rappor*t 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, 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 réels.

De quel type d'opération le θυμός est-il alors capable ? 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. Ainsi, un premier sens du terme τιμή est la « valeur » affectée à un objet. Ce sens opératoire de la τιμή se trouve dans de nombreuses comparaisons qui mettent en balance des valeurs traditionnelles avec les vraies valeurs que défendent les philosophes : « La justice a plus de valeur (τιμιώτερον) que l'or » (336e8) ; les philosophes n'estiment pas une Forme ou un objet d'étude selon sa « valeur », petite ou grande (οὔτε μείζονος οὔτε τιμιωτέρου οὔτε 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 μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις) (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).

De quels critères dispose-t-on pour reconnaître qu'une valeur est véritablement consacrée par l'individu qui l'estime ? Ce sont en premier lieu les actions commises et les affections expérimentées par l'individu qui témoignent de l'enracinement psychologique de cette valeur. Comme en témoignent les exemples du livre IV, le θυμός désigne la fonction psychique par laquelle un objet est investi d'une valeur, ce que l'on reconnaît par certains comportements ou par l'expression de certaines émotions. On s'emporte, on est indigné, on a honte, ou on met toute son ardeur à faire quelque chose, du fait qu'une valeur est bafouée ou inversement défendue. Ces comportements font exister les valeurs en tant que telles, car ces dernières ne prennent sens que dans la mesure où l'individu se sent profondément impliqué dans le système de valeurs qu'il accepte et est prêt à défendre.

Fonction de valorisation et fonction désirante

On reconnaît donc une valeur aux comportements que l'individu choisit pour la défendre. Mais ces comportements n'expliquent ni l'origine ni même la justesse de ces valeurs. Or, et c'est le problème que tente de résoudre Platon dans la *République*, la τιμή à laquelle l'individu est sensible, dans le contexte du dialogue, n'est pas neutre. Elle apparaît au contraire indissociable d'un réseau de relations sociales fondées sur une idéologie de l'honneur héritée d'Homère⁹. Il existe un véritable mécanisme psychopolitique permettant d'expliquer que bien que le θυμός ne soit pas en droit orienté vers telle ou telle valeur¹⁰, il se porte spontanément vers des objets particuliers comme la victoire et les marques d'honneurs. En un mot, ce que Platon rend manifeste à travers la

⁹ À ce sujet, voir les deux articles de Riedinger (1976 et 1980).

¹⁰ En ce sens, le θυμός peut être dit « indifférent » à son objet si l'on ne retient que la dimension « opératoire » de sa fonction, et non le contexte psycho-politique qui encadre ses opérations.

figure du philotime est le fait qu'il estime une valeur non pour ce qu'elle est, mais pour l'estime publique dont elle jouit. Les marques d'honneurs que poursuit le philotime sont la réification de l'activité opératoire de valorisation décrite ci-dessus. Le cercle qui consiste à définir la valeur par l'acte qui l'instaure rend ainsi le philotime dépendant du regard d'autrui, et rend son θυμός difficilement distinguable de sa partie désirante.

Détaillons le mécanisme de la φιλοτιμία.

En premier lieu, 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'échange¹¹. La τιμή devient 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 (547b7). 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 âge¹² :

« 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 τιμῶντες 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 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 prodiges des richesses des autres, qu'ils convoitent. Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs et cherchent à échapper à leur père, 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. » (548a5-c2)

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. 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'argent¹³, et conséquemment la

¹¹ 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 » (φιλοχρήματων, 390e8) que masque un philotime.

¹² Calabi (2005).

¹³ 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 » (ὄσω ἂν τοῦτο τιμιώτερον ἠγῶνται, 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 (φιλοτιμεῖσθαι μηδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλω ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἐάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρη). » (553d4-7).

foule honore les valeurs consacrées par les riches¹⁴. Chez le démocrate, tout a de la valeur, mais tout a la même valeur¹⁵. Cela aboutit chez le tyran à une valorisation de tout ce qui est habituellement considéré comme déshonorant et vil (562d-e).

Le philotime signale ainsi 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*¹⁶ ; la réalisation de son désir de reconnaissance dépend nécessairement de sa soumission au système de valeurs dans lequel il excelle. 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.

La φιλοτιμία comme levier psychique

Cependant, le philotime n'est pas seulement un homme potentiellement cupide. Socrate insiste en effet sur le mépris affiché par les philotimes à l'égard des richesses et des comportements vénaux (553b7-d9). 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 exclusive, 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. Il apparaît ainsi que la τιμή n'est pas réifiable si facilement en argent : elle est d'abord un *rapport* qui structure les relations sociales, et 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.

Ce détour par l'analyse de la φιλοτιμία permet de comprendre pourquoi le θυμός devient un élément central de l'éducation du citoyen, et en particulier de celui qui n'est pas philosophe. Je ne m'attarderai pas sur le fait qu'au livre III, non seulement le θυμός est le destinataire principal de l'éducation préliminaire pour favoriser l'avènement d'une raison encore absente¹⁷, mais plus encore est le point de vue psychologique adopté par Socrate aux pages 410c-412a¹⁸. Je m'intéresserai seulement ici à la manière dont la notion de τιμή est employée par Socrate.

Bien entendu, il ne s'agit pas d'éprouver la vérité d'une « valeur » à l'aune du seul comportement de l'individu. Il n'est pas question de confondre l'acte de valorisation avec sa justification¹⁹. Accorder de l'estime à quelque chose est donc une opération psy-

¹⁴ *République*, 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 » (ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον).

¹⁵ *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 χρῆ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν), réprimer et dompter les seconds (τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι), dans toutes ces circonstances il hoche la tête. 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). »

¹⁶ C'est la conclusion à laquelle parvient Wersinger (2001, p. 186 sq.) en examinant la typologie caractérologique des livres VIII et IX de la *République*.

¹⁷ Voir à ce sujet Gill (1985).

¹⁸ C'est le sens de la démonstration de Wersinger (2001, p. 172-179).

¹⁹ Ainsi, je tiens pour acquis une interprétation minimale de la tripartition de l'âme comme structure intentionnelle trifonctionnelle, où chaque fonction n'est capable que d'un seul type d'opération : la raison calcule, le désir se rapporte de manière immanente à l'objet qu'on se représente comme bon, et le θυμός est responsable de l'activité de

chique différente de la formulation d'un jugement évaluatif qu'effectue la raison. 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 fonder rationnellement certaines valeurs indépendamment de leur enracinement socio-historique : la manière dont la τιμή 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 vérité.

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, 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. » (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, Glaucon achève l'argument :

« Mais l'honneur (τιμὴ), 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 ἔμπειροι). 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. » (582c4-9).

Ce renversement du sens de la τιμή fait dépendre la qualité de l'estime reçue de ce qui est vraiment estimable (la connaissance). Il s'agit alors de rendre tous les citoyens sensibles à ce qui a *vraiment* de la valeur, c'est-à-dire la connaissance. Platon réussit à neutraliser la dimension socio-historique de la notion de τιμή, pour en faire un levier psychologique éducatif.

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

valorisation. La présentation de la tripartition au livre IV consiste en une représentation de cette structure intentionnelle en séparant trois principes d'action et de passion. Aux livres VIII et IX, on peut expliquer les conflits psychiques non comme l'opposition entre des « principes » d'action, mais plutôt entre des « structures » intentionnelles complètes, des « caractères » où l'un de ces principes prévaut. Je me permets de renvoyer à mon article (Renaut, 2007b) pour la bibliographie sur ce sujet.

réforme politique de l'âme individuelle : si le θυμός est cette activité 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. On ne sera donc pas étonné lorsque dans les *Lois*, l'Athénien emploie ce qui pour un lecteur de la *République* pourrait passer pour un oxymore : « celui qui met son honneur à être vertueux » (ὅστις φιλότιμος ἐπ' ἀρετῆς)²⁰. On comprend dès lors pourquoi le θυμός est conçu comme un élément capital dans la définition du courage en 429b-430b, puis en 442b-c. Non seulement il est une « préservation » de l'opinion²¹, et en ce sens il s'agit bien d'insister sur la dimension cognitive de la vertu de courage des auxiliaires ; mais cette « vertu imparfaite » risque bien de rester lettre morte chez les auxiliaires si elle n'est pas secondée par le désir d'estime, d'honneur, et de victoire²².

Conclusion

Certes, 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 complète de l'individu, contrairement à la raison qui semble pouvoir se purifier de toute activité corporelle après la mort, et au désir qui est la conséquence nécessaire de l'incarnation de toute âme dans un corps. Le θυμός constitue donc un élément singulier dans la psychologie platonicienne, au sens où il s'appuie sur l'estime et l'honneur, liant indissociablement l'individu à la communauté²³. 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 de l'individu est au service d'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*.

On touche ici au trait distinctif du θυμός qu'A. Hobbs définit ainsi :

²⁰ *Lois*, V, 744e3. La notion de τιμή est analysée par Larrivée (2002) mais dans une perspective qui la compare au « souci de soi » de l'*Apologie*. 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).

²¹ C'est tout le sens de la métaphore de la teinture au livre IV, 429b-430b, où l'opinion droite émanée des gouvernants est préservée par les auxiliaires. Voir Calabi (1998) et Brinker (2008). Ce dernier semble présupposer que le θυμός *pense* sur le mode épistémologique de l'opinion. Mais il ne faut cependant pas s'y tromper : si l'opinion est bien ce qui oriente l'énergie du θυμός éduqué (ou non), elle ne peut pas constituer un ressort psychologique suffisant. Il faut recourir à ce à quoi le θυμός est traditionnellement sensible : l'honneur, la retenue, l'émulation réciproque.

²² Le livre I des *Lois* (632-650) fait reposer la vertu de courage sur un certain sens de l'αἰδώς. Voir Schöpsdau (1986).

²³ C'est une des conséquences de la thèse de Lear (1992).

« 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.»²⁴

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. Par ailleurs, 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 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 cité²⁵.

Le θυμός n'est donc pas cet intermédiaire *ad hoc* de la classe des auxiliaires de la cité. Il est une fonction psychique qui garantit à la fois la spontanéité des réactions des individus face à des valeurs communes bafouées, et la sincérité de leur implication dans la communauté. En insistant sur le caractère opératoire de la τιμή, tout en la réinsérant dans une psychologie du désir, c'est l'ensemble de l'entreprise éducative préliminaire (musique et gymnastique) que Platon rend efficace sur l'âme.

Il n'y a donc pas de sens à faire de la tripartition en tant que telle une entreprise psychologique indépendante d'une politisation de l'âme.

Bibliographie

- BRINKER, W. (2008), *Platons Ethik une Psychologie*, Peter Land, Frankfurt am Main.
- CAIRNS, D. L. (1993), *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press.
- CALABI, F. (1998), « Thymoeides / andreia », in M. Vegetti (1998), p. 187-203.
- _____ (2005), « Timocrazia », in *Platone, La Repubblica*, vol VI, *Libro VIII-IX*, traduction e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, p. 263-293.
- CORNFORD, F. M. (1912) « Psychology and Social Structure in the Republic of Plato », *The Classical Quarterly* 6, n° 4, 1912, p. 246-265.
- GILL, C. (1985) « Plato and the Education of Character », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67, p. 1-26.
- _____ (1996), *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy : The Self in Dialogue*. New York, Oxford University Press.
- HOBBS, A. (2000), *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARRIVEE, A. (2002), « Du souci à l'honneur de l'âme. Aspects de la τιμή dans les Lois de Platon », *Kairos*, 19, p. 111-127.

²⁴ Hobbs (2000, p. 30).

²⁵ 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 ; priorité concernant les mariages ; mention du nom du combattant dans les sacrifices ; privilèges lors des repas ; sacralisation lors de leur mort, etc.

Olivier Renaut. La fonction du thumos dans la République de Platon. Notomi, Noburu and Brisson, Luc. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, pp.179-188, 2013. [<hal-01551272>](#)

LEAR, J. (1992), « Inside and Outside the *Republic* », *Phronesis* 37, p. 184-215.

PELLICCIA, H. (1995), *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Hypomnemata ».

PENNER, T. (1971) « Thought and Desire in Plato », in G. Vlastos (éd.), *Plato II : Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, Garden City, Anchor Books, 96-118.

RENAUT, O. (2007a), *Le θυμός dans les Dialogues de Platon. Réforme et éducation des émotions*, Thèse de Doctorat, Université Paris.

_____ (2007b) « Les conflits de l'âme dans la République », *Etudes Platoniciennes* IV, p. 183-203.

RIEDINGER, J.-C. (1976) « Remarques sur la *timé* chez Homère », *Revue des études grecques* 89, p. 244-264

_____ (1980) « Les deux *aidôs* chez Homère », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 54, n°1, p. 62-80.

SCHÖPSDAU, K. (1986), « Tapferkeit, Aidôs und Sôphrosunè im Ersten Buch der Platonischen *Nomoi* », *Rheinische Museum für Philologie* 129, n°1, p. 97-123.

VEGETTI, M. (1998) *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Libro IV, coll. Elenchos XXVIII, 3, Napoli, Bibliopolis.

WERSINGER, A.-G. (2001) *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin.