Chapitre 8

La théorie platonicienne de la motivation humaine

John Cooper*

I.

Chacun sait que dans la *République* Platon propose la théorie selon laquelle l'âme est composée de trois parties indépendantes (la raison, le « cœur » — ou partie irascible — et l'appétit, pour les désigner selon la façon habituelle). À l'aide de cette théorie, Platon rend compte des vertus humaines ; chacune des trois parties de l'âme a un rôle spécifique à jouer dans la vie d'un être humain, et pour nous la vertu consiste en ceci que chacune de ces parties de l'âme joue son propre rôle pleinement et en harmonie avec les autres. Ainsi, selon la *République,* la vertu humaine, prise comme un tout, est un ensemble complexe de relations entre trois composants psychologiques distincts, chacun de ces composants ayant sa propre contribution essentielle à apporter.

Or cette théorie de la vertu diffère nettement de la théorie socratique que l'on trouve exposée, par exemple, dans le *Protagoras*[1]. Selon la théorie socratique,

* Nous remercions J. Cooper d'avoir accepté la reprise de cet article, et L. Brisson pour en avoir revu la première traduction qu'il avait faite pour la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, oct.-déc. 1991, 4.

1. En désignant par le terme « socratique » la conception de la vertu défendue par le personnage de Socrate dans les premiers dialogues de Platon, je me conforme à la pratique devenue conventionnelle parmi les universitaires, et considère que l'essentiel des opinions de ce personnage peut être attribué au Socrate historique. Les conventions ont leurs dangers, et celle-ci ne mérite certes pas d'être adoptée avec aussi peu de recul critique qu'on le fait souvent (pour une argumentation récente en sa faveur, *cf.* W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. III, Cambridge, 1969, p. 349-355). À ce propos il est bon de noter qu'Aristote, bien qu'ayant évidemment disposé de témoignages que nous avons aujourd'hui perdus (la tradition orale, mais aussi les écrits d'Antisthène, d'Eschine et d'autres socratiques), attribue sans équivoque à Socrate les mêmes opinions sur la vertu que celles que l'on voit défendues par le personnage de Socrate dans les premiers dialogues platoniciens (voir notamment *MM,* I 1, 1182 a 15-23 ; aussi, *MM,* I, 20, 1190 b 28-32 ; 1198 a 10-12 ;

la vertu est essentiellement une propriété de l'intellect ; peu importe quelles autres parties l'âme pourrait avoir.

Que Platon rejette délibérément cette théorie socratique dans la *République*, cela est aujourd'hui une idée admise, et la plupart des lecteurs philosophes sont sans aucun doute d'accord pour voir dans la théorie de la *République* une amélioration réelle. Même si la connaissance est en elle-même le motif réel de l'action, comme Socrate l'avait soutenu, de façon évidente mais non sans obscurités, il existe sûrement aussi d'autres facteurs de motivation ; être vertueux doit donc en partie consister à mettre ces autres facteurs, quels qu'ils puissent être, dans telle ou telle disposition particulière. Après tout, chacun acceptera l'idée qu'être vertueux c'est avoir ses attitudes et ses dispositions pratiques structurées d'une manière spéciale — quoi qu'il en soit de l'objet qui détermine les actions du sujet et les façons d'agir vers lesquelles celui-ci est porté. Les attitudes pratiques du sujet vertueux doivent être telles qu'elles produisent toujours, dans des circonstances données, la (ou une) action vertueuse et droite. Et si ce ne sont pas seulement les *pensées* d'un individu sur ce qui est bien et mal, mais aussi les manières qu'il a de sentir les choses (que ces manières soient ou non, en même temps, des manières qu'il a de les penser) qui constituent ses attitudes pratiques, attitudes qui influencent la façon dont cet individu est porté à agir, il est bien évident que la vertu est une chose bien plus complète que ne le disait la théorie socratique. La vertu doit en effet inclure non seulement une pensée bien informée et correcte sur ce qui est bien et mal pour une personne, mais aussi des états définis de sentiments à l'égard de ce bien et de ce mal. Dans cette perspective, la théorie de la *République* de Platon peut être considérée comme une étape dans la progression menant du rationalisme socratique à la théorie aristotélicienne où la vertu morale est un mélange de raison et de désir. Chez Aristote, la raison détient la vérité sur les buts de la vie et la manière de les atteindre ; tandis que le désir donne corps à ces vérités ; ainsi, l'être humain veut le plus souvent les choses dont la raison indique qu'elles sont dignes d'être recherchées.

Ce tableau, bien que je le croie correct en lui-même, laisse de côté la conception détaillée que Platon avait du facteur qui motive l'action humaine. L'idée de Platon selon laquelle il y a *trois parties* de l'âme est traitée comme une bizarrerie sans intérêt, qu'Aristote fut bien avisé d'omettre de sa propre

EN, VI 13, 1144 b 17-21, 28-30; III 8, 1116 48 b 3-5 ; *EE*, I 5,1216 b 3-8) ; et on trouve également en *EE*, VII 2, 1145 b 14-17 des expressions qui reprennent celles du *Protagoras* (voir 352b8–c2) et invitent fortement à penser qu'Aristote, au moins dans certains cas, s'appuyait directement sur les dialogues de Platon pour construire son interprétation des opinions du Socrate historique. Ainsi la façon dont Aristote parle de Socrate confirme la justesse de la convention en question, quelques doutes qu'on ait d'abord pu avoir à son sujet.

doctrine de la vertu[1]. Même les platonisants, qui, pris comme groupe, ne se signalent pas par leur sensibilité aux erreurs de Platon, reconnaissent parfois leur embarras devant cette partie de la théorie platonicienne[2]. Et il n'est certes pas facile de résister à l'impression que partage tout étudiant de première année bien doué : Platon a soutenu qu'il y avait *trois parties* dans l'âme humaine parce qu'il avait besoin qu'il y en ait trois, à seule fin de développer l'argument qu'il amorce au début du second livre de la *République*. Supposant que la justice dans l'État est identique à la justice chez l'individu, et ayant soutenu de manière plausible que dans l'État la justice requiert que l'on reconnaisse l'existence de trois classes séparées de citoyens, apportant chacune une contribution propre au bien-être de la société, Platon est de ce fait conduit à admettre l'existence dans l'âme de trois parties distinctes, lesquelles correspondent aux trois classes de la société et assument des fonctions différentes pour réaliser la justice, dans la vie de l'individu. Platon ne fait-il alors qu'adapter de force les données de la psychologie humaine à des conceptions théoriques préexistantes, issues de cette autre argumentation ? Ou donne-t-il en fin de compte des raisons indépendantes et fortes d'adopter cette théorie de la tripartition de l'âme, des raisons fondées sur une réflexion impartiale menée sur des faits relatifs à l'individualité humaine ?

Dans cet essai, je voudrais montrer qu'une fois correctement comprise, la théorie de Platon propose, de manière subtile et intéressante, des faits

1. Ainsi Aristote (*EN*, 113, II 5-6) décrit la vertu « de caractère » comme la conformité parfaite entre la raison d'un côté et le désir non rationnel de l'autre. Il ne dit rien dans ce contexte sur les différences qui peuvent exister entre diverses sortes de désirs non rationnels. Ailleurs dans sa doctrine éthique, cependant, Aristote maintient effectivement les distinctions qui ont amené Platon à considérer l'âme humaine comme dotée de trois parties. De façon habituelle, il distingue dans l'*orexis* (le désir) trois sous-parties, *boulèsis*, *thumos* et *epithumia* (voir *de An.*, II 3, 414 b 2, III 9, 432 b 3-7 ; *de Motu*, 6, 700 b 22 ; *EE*, II 7, 1223 a 26-27, 10, 1225 b 25-26 ; *MM*, I 12, 1187 b 36-37), et il rapporte la première à la raison elle-même (*de An.*, 432 b 5, 433 a 23-25 ; *Top.*, IV 5, 126 a 13), tandis que les deux dernières relèvent de « l'élément non rationnel » (*de An.*, 432 b 6). Ainsi Aristote soutient-il (comme Platon, voir ci-dessous) que la raison possède une espèce particulière de désir qui lui est propre, et il distribue les désirs non rationnels dans les deux mêmes classes que Platon avait admises. Le fait qu'il accepte la doctrine platonicienne suivant laquelle il y a trois sortes de désirs entraîne des conséquences importantes, bien que souvent mal appréciées, pour sa psychologie morale, comme on peut le constater par exemple dans le concept aristotélicien de *proairesis* (décision, choix rationnel) ; *EE*, II 10 fait apparaître (voir 1226 b 2-45, 1227 a 3-5), au contraire de *EN*, III 2-3, que l'*orexis* qui est selon Aristote une composante de la *proairesis* est une *boulèsis*, c'est-a-dire un désir appartenant à la raison elle-même, et non pas n'importe quelle sorte de désir rationnel. (J. Burnet, qui, semble-t-il, se fonde sur ce passage de *EE*, attribue cette opinion, de façon correcte à mon avis, à Aristote dans *l'EN* aussi ; *boulèsis*, dit-il en commentant *EN*, III 3, est « l'élément appétitif dans la *proairesis* », *The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900, p. 109, 131, 132.)

2. Voir plus récemment T. Penner, « Thought and Desire in Plato », dans G. Vlastos, *Plato*, II, New York, 1971, p. 111-113 ; aussi W. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, 1936, p. 142-143, et F. M. Cornford, « Psychology and Social Structure in the *Republic* », *Classical Quarterly* 6, 1912, 262-264.

incontestables sur la psychologie de la motivation humaine, et que cette théorie rend compte, mieux que ne peuvent le faire d'autres théories postérieures, de certains traits fondamentaux des êtres humains. Certes on ne saurait nier que la manière dont Platon coupe en morceaux les différentes formes de motivation humaine ne paraisse à première vue assez primitive, et de toute façon bien étrangère à notre façon de penser, mais cette façon de faire a en elle-même une forte raison d'être, qui mérite examen. Il y a, en fait, tout lieu de penser que pour Platon, en dépit de l'ordre d'exposition adopté, l'idée selon laquelle la justice requiert trois classes sociales distinctes s'appuie sur la conception selon laquelle il y a trois parties indépendantes dans l'âme[1], plutôt qu'elle ne l'appuie. C'est la théorie psychologique que Platon considérait comme mieux ancrée dans les faits. Si cela est vrai, il faut alors, en restituant l'argumentation de la *République,* donner la place d'honneur à la théorie psychologique.

II.

Il est évident que la question « combien l'âme a-t-elle de parties distinctes ? » n'a de sens distinct et ne peut recevoir une réponse déterminée et dépourvue d'arbitraire qu'à condition d'être comprise en fonction d'un intérêt théorique bien défini. Platon éclaire suffisamment son point de vue quand pour la première fois il soulève le problème des parties de l'âme (435b-c). Il demande en effet s'il existe, en chacun de nous, trois choses qui correspondent aux trois sortes de personnes qu'il est essentiel, comme il l'a montré, de bien distinguer et d'employer à bon escient si l'on veut sauvegarder le bon ordre de la cité. Or c'est en fonction de ce que ces trois sortes de personnes font ou ne font pas que la vie du corps civique est déterminée ; ce que ce corps tente et ne tente pas de faire, ce que sont, en général, ses buts, ce qu'il réussit à faire et ce en quoi il échoue, qu'il s'agisse d'une bonne ou d'une mauvaise chose, dépendent de cela. De même, la question de savoir combien l'âme a de parties, et si elle est, comme la *cité,* composée de trois parties, revient à savoir combien de types distincts d'inputs psychologiques contribuent à déterminer les choix et les actions volontaires d'une personne, autrement dit son type de vie en général.

1. La chose est certainement suggérée par sa remarque en 436e-438a, suivant laquelle si, comme l'a fait valoir l'analyse politique antérieure, il y a trois sortes de personnes adaptées à ces trois sortes de tâches dans la société, cela ne peut s'expliquer que parce qu'on trouve dans chaque être humain trois éléments psychiques ou trois capacités qui, selon la puissance propre à chacun d'eux, font appartenir les personnes à l'un ou l'autre des trois groupes sociaux. De façon similaire, en 544d6-e5 (*cf.* 545d1-3), Socrate explique que ce qui fait que le caractère d'une cité est timocratique, oligarchique ou démocratique, etc., c'est le caractère des gens qui, dans cette cité, se trouvent au pouvoir : là où des gens dominés par le « cœur » et préoccupés par les valeurs de compétition, gouvernent, la cité sera une timocratie (547e1-4, 548e6-7), et de même dans les autres cas.

La théorie de Platon selon laquelle il y a trois parties dans l'âme est, en gros, la théorie selon laquelle il y a trois déterminants psychologiques du choix et de l'action volontaire.

Or on dispose d'une théorie moderne bien connue, qui remonte à Hobbes[1], selon laquelle les actes d'une personne sont le produit conjoint des croyances et des désirs (pertinents) que cette personne entretient et de rien d'autre. Au désir de fournir la force motrice originelle et à la croyance de donner une information factuelle sur la manière dont il faut agir pour satisfaire le désir. Selon cette théorie, il y a donc deux sortes de déterminants de l'action : la croyance et le désir. L'un (le désir) est la source exclusive de motivation, tandis que l'autre (la croyance) n'apporte qu'une information sur les faits et ne fournit aucune impulsion supplémentaire à agir. La ressemblance apparente entre cette théorie et celle de Platon est trompeuse. Car dans la théorie de Platon (comme du reste chez Aristote), la division fondamentale se situe, en un sens, entre d'un côté, la raison (*to logistikon,* littéralement « la partie calculatrice ») et d'un autre côté, l'appétit et le « cœur » pris ensemble. Certes, puisqu'à la raison est assignée, dans l'âme, la tâche d'être sage et de connaître la vérité (441e4-5, 442c5-8) il ne semble pas, à première vue, déplacé de la considérer comme jouant le même rôle que la croyance dans la théorie moderne ; si c'était le cas, Platon admettrait une source unique d'information, mais diviserait, de façon quelque peu surprenante, les désirs, source de motivation, en deux classes : les désirs liés à l'appétit, et les désirs qui sont issus du « cœur ».

Mais cette interprétation n'est pas correcte. Dans la théorie de Platon, les trois parties, la raison aussi bien que l'appétit et le cœur, sont toutes trois des sources indépendantes de motivation. Le contraste entre la raison et les deux autres parties de l'âme n'a pas de réelle parenté avec la distinction (qu'on trouve dans la théorie moderne) entre une croyance, inerte et purement factuelle, et un désir, source de motivation. Cela n'apparaît pas de façon tout à fait explicite avant le livre IX de la *République,* où Socrate soutient que, « puisqu'il y a trois parties, il me paraît qu'il y a aussi trois sortes de plaisirs propres à chacune d'elles,

1. Par exemple, *Leviathan,* chap. 8 : « *For the thoughts are to the desires as scouts and spies, to range abroad and find the way to the things desired* ». Bernard Gert fait valoir (Introduction à *Hobbes, Man and Citizen,* Garden City, NY, 1972, p. 13-16) que Hobbes ne limite pas la raison à son rôle d'éclaireur et d'espion, mais pense que, en outre, elle recherche une fin qui n'a pas été déterminée par la passion, par exemple le fait d'éviter sa propre destruction par la violence. Suivant le point de vue de Gert, ce n'est pas Hobbes, mais Hume, qui est à l'origine de ce point de vue moderne. Il semble préférable, toutefois, de considérer que Hobbes soutient que le fait d'éviter sa propre destruction par la violence est l'objet d'une passion établie, dont tout le monde fait constamment l'expérience et qui sert d'arrière-plan sur lequel les passions particulières et changeantes naissent et périssent. Suivant cette interprétation, la conception que se fait Hume de la raison comme seule « esclave des passions » (*Treatise,* éd. Selby-Bigge, p. 415) se réduit à une reformulation de la thèse de Hobbes ; Hobbes mérite de recevoir crédit et blâme pour être à l'origine de ce point de vue moderne familier.

et aussi trois ordres de désirs… » (580d7-8). En d'autres termes, il y a des désirs de la raison tout comme il existe des appétits corporels et des impulsions venues du « cœur ». Il est frappant de constater que le terme grec que traduit ici le mot « désirs » (*epithumiai*) est celui qui est utilisé tout au long de la *République* pour désigner de façon générique les besoins corporels pressants (la soif, la faim et le désir sexuel) ; ce sont ces désirs qui serviront de modèles pour concevoir la troisième partie de l'âme, *to epithumètikon*, terme forgé à partir de *epithumia*. Ce qui implique que les désirs de la raison sont aussi des impulsions fortes, d'une certaine sorte, que nous éprouvons de façon simple et directe parce que nous possédons le pouvoir de la raison, pouvoir de raisonner sur les choses (*logizesthai*) et de connaître la vérité. Un peu plus loin dans le livre IX de la *République*, Socrate précise la nature de l'un de ces désirs lorsqu'il déclare : « Il est évident pour tous que la partie par laquelle nous apprenons tend sans cesse et tout entière à saisir la vérité telle qu'elle est » (581b5-6). Pour Socrate, donc, du fait même que nous avons un esprit (et donc la capacité de rechercher et de trouver la vérité) nous possédons le *désir* de rechercher et de trouver le vrai. On ne peut, selon Socrate, expliquer le désir de connaître la vérité comme découlant du fait que nous avons découvert que la connaissance du vrai nous aide à promouvoir les buts vers lesquels nous portent nos appétits ou d'autres désirs indépendants de la raison. Ce désir de connaître la vérité ne résulte pas davantage de la découverte selon laquelle, pour employer ici la terminologie kantienne, notre sensibilité est constituée de telle manière que nous trouvons gratifiant de connaître la vérité (ou de penser que nous la connaissons). Le désir de connaître la vérité pourrait bien être renforcé de cette façon-là, mais il demeure toujours un irréductible désir de connaître, qui ne dépend pas d'une interaction entre la raison et d'autres aspects de notre nature. Ce désir de connaître est un composant original de la nature humaine, au même titre que nos propres appétits ou que notre sensibilité en général. Socrate admet que certains hommes ne le ressentent pas de façon aussi intense et aussi constante que d'autres et que chez certains plutôt que chez d'autres les actions sont plus souvent motivées par ce désir ; mais il reste que ce désir doit, dans une certaine mesure, être actif en chacun de nous ; et si l'on faisait l'hypothèse qu'il existe un être humain qui n'a jamais éprouvé ce désir, cela voudrait dire qu'un tel homme serait radicalement dépourvu d'esprit, et donc, en conséquence, qu'il ne serait pas un être humain.

Mais la curiosité intellectuelle n'est pas le seul désir que Socrate attribue à la raison. En effet, dans le livre IV de la *République*, il assigne à la raison un double rôle : connaître la vérité et commander (*arkhein*, 441e4, 442c5) à la lumière de cette vérité. Quand il s'agit de la raison, la tâche de commander consiste à décider de sa propre autorité de ce qu'il est préférable de faire, en

édictant des prescriptions (442c6, *tauta parèngellen*) et en s'assurant que l'acte requis est entrepris. Tout comme Socrate fait du désir de connaissance (c'est-à-dire du désir qui amène la raison à accomplir une partie de son rôle naturel) la conséquence directe de notre nature rationnelle, je pense qu'on peut montrer de même qu'il assigne aussi à la raison un désir propre d'accomplir l'autre aspect de sa fonction naturelle, celle de diriger[1].

Qu'aux yeux de Socrate la raison humaine ait, pour ainsi dire, un goût inné du commandement, tout comme elle a un goût inné de la connaissance, peut apparaître comme une idée très convaincante si l'on considère la manière dont Socrate entreprend de traiter de la distinction entre la raison et l'appétit. Socrate estime, comme on le sait bien, que, si la raison s'oppose parfois à l'appétit, c'est qu'ils sont à l'évidence deux parties distinctes de l'âme. L'exemple que Socrate donne est la description incomplète du cas d'un homme qui a soif, c'est-à-dire qui (à ce qu'il dit) désire, aspire à, ressent l'impulsion de boire (*bouletai piein, kai toutou oregetai kai epi touto hormai*, 439b1), mais que quelque chose d'autre, venant du raisonnement (*ek logismou*, d1), fait reculer (*anthelkei*, b3) et auquel il interdit ainsi de boire (*kôluei piein*, *cf.* c6-7, 9). Cet exemple est obscur sur plusieurs points (et, en fait, les autres cas de conflits que Socrate invoque prouvent que l'âme a plusieurs parties distinctes). Le texte ne dit pas explicitement si, en soutenant que la raison s'oppose à l'appétit, Socrate veut simplement dire que la raison rejette l'objet que poursuit l'appétit, ou si c'est plutôt la raison qui, en rejetant l'objet, s'en prend aussi à l'appétit et s'oppose à lui. Un petit moment de réflexion fera voir que Socrate a plutôt à l'esprit la thèse la plus forte, s'il veut garder la moindre chance d'aboutir à trois parties (et non pas à un nombre indéfini de parties) ; or, comme nous le verrons, il est tout à fait clair que c'est ainsi que Socrate conçoit l'opposition du cœur et de l'appétit (*cf.* 439e - 440a)[2]. Ainsi, à la suite de T. Irwin[3], mon interprétation sera que Socrate soutient que, parce que parfois la raison rejette un appétit — c'est-à-dire insiste sur le fait qu'un appétit ne doit pas être suivi,

1. M'ont précédé dans cette interprétation R. C. Cross et A. D. Woozley, *Plato's* Republic *: A philosophical Commentary*, London and New York, 1964, p. 118-119.
2. Et *cf.* 554d-e, où Socrate parle d'un conflit entre les appétits dans l'âme de l'homme « oligarchique » ; ses appétits « les meilleurs » (son amour de l'argent, son sens de l'économie, etc.) se trouveront en conflit et vaincront les appétits « les moins bons » (ses désirs extravagants, sa soif, sa faim). Cet homme, fait valoir Socrate, a une espèce de contrôle sur soi, mais un contrôle qui est loin d'être une vertu, puisque l'appétit qui prévaut garde le contrôle non pas (comme la raison pourrait le faire) grâce à la force rationnelle des idées, mais en provoquant une peur instinctive et irrationnelle — la peur irrationnelle de ce qui arrivera si l'argent est dépensé dans le but de satisfaire les appétits primitifs. Platon ne montre aucun signe de gêne ici, lorsqu'il reconnaît l'existence de conflits au sein de ce qu'il continue de considérer comme une partie unique de l'âme. C'est là quelque chose de raisonnable s'il n'avait pas l'intention de faire valoir dans le livre IV que tout conflit entre désirs suffit à trahir une différence d'origine (c'est-à-dire une différence de type de motivation) dans les désirs, mais c'est à peine raisonnable autrement.
3. *Plato's moral Theory*, Oxford, 1977, p. 327.

que cet appétit ne représente pas, par exemple, une raison de boire telle ou telle boisson —, la raison et l'appétit doivent être distincts. Toutefois le texte ne dit pas clairement que Socrate conçoit la raison comme une force qui va contre l'appétit, en détournant l'agent de ce vers quoi l'appétit le pousse. Socrate propose ici une analogie entre ce qui se passe chez un homme assoiffé et ce qui se produit lorsqu'un archer tend son arc (439b8-11) tandis que l'une des mains de l'archer ramène l'arc à lui alors que l'autre l'en éloigne, de la même façon, la soif le rapproche de la boisson alors que la raison l'en éloigne. Cela montre bien que, dès le livre IV de la *République,* la raison est conçue comme étant en elle-même une source de désirs, de conditions motivantes. Mais il est assez clair que le désir de la raison à l'œuvre dans un tel cas ne peut vraisemblablement pas être décrit comme étant ce que j'ai appelé de la curiosité intellectuelle ; ainsi, la raison conçoit apparemment d'autres désirs que celui de connaître la vérité. Que le désir rationnel à l'œuvre dans le cas de l'homme assoiffé soit une forme du désir que la raison a de commander, cela ressortira de l'attention que nous prêterons à une objection concernant l'emploi que fait ici Socrate de l'analogie de l'archer.

On pourrait soutenir que cette analogie est erronée, et que, quoi qu'on puisse vouloir dire de façon légitime en déclarant que, dans un cas semblable, la raison détourne quelqu'un, cela ne justifie pas l'attribution à la raison d'une force de motivation qui lui soit propre, comparable à celle de la soif. Car, supposons que j'aie soif, mais que je sache que la seule eau disponible est un leurre et que je recevrai en y touchant une douloureuse décharge électrique. Je m'en écarte donc parce que je veux éviter cette douleur. Dans ce cas, bien qu'il soit certes correct de dire que la raison me retient, cela n'implique pas que la raison soit la source d'un quelconque désir me motivant à ne pas boire ; ce qui me motive à m'abstenir de boire, c'est mon aversion pour la douleur. Si l'on voulait parler ici en termes de forces, il faudrait dire que ces deux désirs physiques, la soif et l'aversion pour la douleur, qui ne tirent ni l'un ni l'autre leur origine de la capacité de raisonner, sont ici les forces en conflit. Si c'est là un exemple du genre de conflit auquel pense Socrate, alors il n'a pas le droit de traiter la raison comme étant en elle-même une force de motivation ; la question ne se pose donc pas de savoir quelle *sorte* de désir de la raison est ici à l'œuvre.

Je pense, néanmoins, que, dans le cas qui vient d'être décrit, Socrate accorderait en fait que seule l'aversion pour la douleur a motivé l'abstention. Si l'on considère les désirs comme donnés, et si l'on se limite à chercher à savoir comment les satisfaire, en permettant, par exemple, au désir le plus fort de déterminer l'action d'un individu, ou en adoptant un dispositif conçu pour que la totalité des désirs de cet individu puisse être satisfaite aussi complètement que possible, alors il n'est pas douteux que les calculs de celui-ci n'ont en rien contribué aux

motivations de l'action qui étaient déjà là. Dans un cas semblable (554d9-e1), Socrate parle d'appétits opposés, et non pas d'un conflit entre raison et appétit. Il est vraisemblable qu'il estime que tous les cas de conflits ne sont pas semblables à celui-ci, même si certains peuvent l'être. En fait, il ne paraît pas douteux que selon le schème de la *République* la raison soit considérée comme capable de décider en conformité avec ses propres raisons théoriques quelles fins méritent d'être poursuivies, et qu'elle ne se borne pas (comme dans le cas du calcul qu'on vient de décrire) à fournir les moyens de parvenir à des fins que l'appétit, ou autre chose aurait fixées, ou encore de définir un équilibre entre celles-ci[1]. Quand, de sa propre autorité, la raison assigne une fin, elle fournit

1. Ici, je me propose d'attribuer à Platon le plus fort des deux modèles qu'on peut avoir à l'esprit afin d'expliquer ce qu'implique pour la raison de gouverner dans nos vies. 1) Suivant le point de vue le plus faible, la raison, dans la mesure où elle gouverne, accepte le désir comme le critère dernier de la valeur ; suivant ce point de vue, le fait qu'une chose est désirée, ou que sous certaines conditions elle peut venir à l'être (quelles que soient la nature et la source du désir en question), constitue pour la raison le seul fondement qui permette d'attribuer une valeur actuelle ou potentielle à quoi que ce soit et de lui donner ainsi du poids dans ses calculs. Ce critère étant admis et étant donné les objets que l'on désire ou que l'on pourrait venir à désirer, le rôle de la raison est d'élaborer en général le meilleur plan de vie, en élaborant des stratégies et des tactiques pour faire face aux problèmes particuliers qui peuvent apparaître, et pour décider d'entreprendre l'action appropriée, dans des circonstances particulières. En réalisant cette tâche, la raison a pour but de satisfaire les désirs d'un individu aussi pleinement que possible, en tenant compte de l'intensité avec laquelle différentes choses sont désirées, en déterminant à quel point l'individu serait désolé s'il en était privé, à quel point obtenir ou ne pas arriver à obtenir quelque chose que cet individu désire affecte sa capacité à obtenir d'autres choses qu'il désire, et ainsi de suite. Suivant ce modèle, gouverner pour la raison, c'est : a) être libre de décider, à partir d'un examen impartial des faits, examen qui s'applique au monde et aux désirs d'un individu, comment cet individu devrait vivre et se comporter ; et b) faire en sorte que ces décisions prennent effet. Une fois que la raison a décidé quel objet elle va poursuivre ou quel mode d'action elle doit adopter dans une situation donnée, elle peut aider à réaliser un nouveau désir qui lui est propre (le désir de poursuivre cela ou de le faire parce que la raison l'appuie), mais ce désir n'intervient que pour renforcer des désirs antérieurs sur la satisfaction desquels la raison était en train de délibérer. 2) Suivant le second modèle, qui est plus fort, le travail de la raison et les désirs auxquels il donne naissance sont plus fondamentaux. Ici, au lieu de prendre le désir comme le critère de la valeur dans son objet, la raison prend pour acquis qu'elle est capable, en faisant appel à ses propres principes, de décider quelles choses sont bonnes et à quel point elles le sont ; le fait, comme cela peut arriver, que ces choses sont aussi désirées et le degré auquel peut parvenir leur désir, n'ont rien à faire avec leur valeur (sauf dans la mesure où avoir un désir peut constituer la reconnaissance d'une valeur antérieure). Il ne serait pas facile de déterminer ce que, suivant Platon, ces principes pourraient être, mais l'exemple suivant peut indiquer l'idée générale. Nous parlons du bien des choses vivantes en général (et pas seulement des animaux), et nous considérons que le bien d'une créature consiste, au moins en partie, à atteindre son état naturel de maturité, et à s'y maintenir. La satisfaction du désir ne peut évidemment pas servir de base pour un jugement de ce genre concernant les plantes, et il n'est pas invraisemblable de penser que ce n'est pas le cas même pour des animaux. On pourrait tout aussi bien s'attendre à ce qu'un animal trouve la satisfaction de ses désirs dans la jouissance de son état naturel de maturité, mais si ce n'était pas le cas, on ne devrait pas conclure que son bien se trouve ailleurs, mais seulement que, en raison de quelque perversion, il n'arrive pas a jouir de son bien quand il le possède. Dans la doctrine de la *République,* le rôle de la forme du Bien est de fournir la connaissance des principes qui rendent compte du bien en fonction duquel la raison planifiera les fins qu'il convient à un individu de poursuivre dans sa vie et quelles décisions déterminées il devra prendre

aussi — c'est évidemment l'avis de Socrate —, au moins dans certains cas, un *désir* de son propre cru (le désir d'atteindre cette fin), et c'est là une force de motivation supplémentaire, qui dépasse et surpasse toutes les autres sortes qui peuvent être à l'œuvre. Le cas auquel pense ici Socrate est donc peut-être l'un de ceux où un tel désir engendré par la raison vient en conflit avec un appétit.

Et si c'est le cas, le conflit auquel pense Socrate appartient au genre suivant : l'homme assoiffé a déterminé (ou du moins il soutient) à partir de considérations raisonnables que la santé est une bonne chose, un bien plus important que la satisfaction momentanée d'un appétit. Il désire aussi préserver sa santé parce que c'est une bonne chose, et ce désir (produit par la raison) est en conflit avec sa soif ; dans le cas ici envisagé, le désir de la raison l'emporte et l'homme s'abstient. Or il est probable que Socrate ne pense pas que le désir de santé appartient à la constitution originelle de la nature humaine (comme c'est le cas, apparemment, du désir de connaître) ; le désir de la santé est plutôt la conséquence d'un désir de nature plus élevée pour le bien comme tel, uni aux raisons, quelles qu'elles soient, qui permettent de penser que la santé est un bien. De sorte que le désir qui est inhérent à la raison est le désir pour le bien comme tel, pas le désir de quelque bien particulier. Et Platon parle bien sûr de ce désir, dans la *République* (par exemple en 505d11-e1) et ailleurs, comme étant l'un de ceux que tous les êtres humains possèdent. Cependant nous sommes à présent en mesure de dire, à propos de ce désir, dans la vie humaine, quelque chose de plus éclairant que le simple fait que chacun le possède. Le désir pour le bien peut maintenant être considéré comme équivalent au désir que la raison éprouve de déterminer les fins de la vie qui lui sont propres et de les réaliser. La raison veut faire ces choses d'elle-même, c'est-à-dire sans tenir compte du fait que le sujet est attaché à une chose en raison de son appétit, de son cœur ou de toute autre source de désir qui puisse fournir une raison de poursuivre cette chose. Ainsi affirmer que le désir du bien est inhérent à la raison elle-même revient à affirmer que quiconque possède le pouvoir de la raison veut déterminer par lui-même, sur une base purement rationnelle, quels buts il faut poursuivre dans la vie pour atteindre ces buts. Il veut, en d'autres termes, que la raison règle sa vie[1].

en fonction des circonstances (sur le sujet, voir mon article « The psychology of Justice in Plato », *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, 151-157). En fonction de cette connaissance, quelqu'un saura, par exemple, que manger ou boire est un bien et pourquoi ce l'est (parce que la santé l'exige et que la santé est un bien) ; mais, du point de vue de la raison, les appétits qu'on éprouve pour la nourriture et la boisson en eux-mêmes ne fournissent absolument aucune raison qui explique que ce sont de bonnes choses. Et il en va de même pour tous les autres désirs non rationnels.

1. Cette interprétation de Platon permet facilement de voir comment Aristote a pu arriver à cette distinction entre raison théorique et raison pratique. La raison théorique est tout simplement la raison que l'on utilise pour atteindre l'une des deux fins que, suivant Platon, les êtres rationnels ont en tant que rationnels, c'est-à-dire connaître la vérité ; la raison pratique est la raison qui poursuit son autre fin, celle de gouverner nos vies. Par suite, Aristote peut dire que, dans ses deux tâches, la raison vise à la vérité (*EN*, VI 2, 1139 b 12) — et non pas la vertu dans un cas et quelque chose d'autre (le bien, par exemple) dans l'autre. Car Aristote, tout comme Platon, estime que la raison a la capacité de gouverner dans le plus fort des deux sens distingués plus haut et que par suite le désir qu'éprouve la raison à gouverner est pour lui le désir d'atteindre à le vérité pratique et de la mettre en œuvre, c'est-à-dire la justesse des fins aussi bien que celle des moyens.

III.

L'appétit et le cœur interviennent donc dans la théorie socratique comme des éléments indépendants exerçant leur influence sur l'action, de façon parfois conflictuelle, parfois harmonieuse. Considérons d'abord l'appétit. Platon ne prend malheureusement pas soin de donner une description générale systématique des formes de désirs qu'il impute à l'appétit. Dans le livre IV de la *République*, il se focalise simplement sur ce qu'il appelle les exemples « les plus clairs » (*enargestatas*, 437d3) de ce qu'il a en tête, la soif, la faim, et le désir sexuel, ajoute-t-il un peu plus loin (439d6), laissant le cas qu'il fait de ces exemples se substituer à une explication générale. Socrate propose en fait une caractérisation très stricte, même de ces appétits-là : si je veux boire de la bière ou si je veux manger du chocolat, il n'est pas correct, d'après lui, de ranger simplement ces désirs dans les catégories de la soif et de la faim (*cf.* 437d-e6). Car il s'agit alors de la soif et de la faim modifiées par l'addition d'une autre chose (e7-8). Il ne précise pas quelle est l'addition ici pertinente, mais il est vraisemblable que c'est le goût qu'on a acquis pour la bière et le chocolat (avec peut-être, dans le premier cas, un goût pour l'état dans lequel la bière me met). La soif, en elle-même, si elle n'est pas modifiée par des additions de ce genre, ne concerne que la boisson, et la faim que la nourriture.

Ces exemples, et la manière dont ils sont traités, pourraient suggérer que Platon limite les désirs relevant de l'appétit aux seules impulsions biologiques récurrentes et fondamentales, et les limite à cela seul qui, en elles, est primitif, non altéré par les effets de l'expérience. D'un autre côté, même dans le passage en question, Socrate se réfère à plusieurs reprises à d'« autres appétits » que ces trois-là (439d7, 436a11 *sq.*, 437d2-3)[1] ; il donne également un exemple intéressant d'un autre appétit de ce genre quand, en racontant l'histoire de Léontios, il en vient à parler de l'« appétit » (*epithumia*, 440a1) que celui-ci a éprouvé à regarder des cadavres entassés au bord de la route. Dans le même contexte, en soutenant que le cœur ne s'allie jamais avec l'appétit (440b4-7), Socrate signale qu'un homme honnête, s'il pense qu'il a été dans son tort, ne peut pas éprouver de la colère, même s'il est soumis, par un retour des choses, à la faim, au froid et autres atteintes physiques de ce genre (e1-5), de telle sorte

1. Et il faut remarquer que, en 437d11-e2, la « soif prise en soi » n'en est pas moins classée comme une *epithumia*.

que le froid qu'il éprouve est, ou suscite, un appétit avec lequel son cœur refuse de s'allier. Plus loin, dans les livres VIII et IX surtout, l'amour de l'argent est traité à plusieurs reprises comme un appétit — et là où nous pourrions attendre l'expression « partie appétitive » Platon parle souvent dans ces livres-là de la *République* de la partie « qui aime l'argent », *philokhrèmata*, ou « qui aime le profit », *philokerdes*[1]. Et l'homme démocratique, dont le principe de vie est, dit-on (561b2-c3), de laisser un cours libre et égal à chacun de ses appétits, se voit crédité non seulement d'une grande variété d'appétits particuliers pour différentes sortes de nourritures, de boissons et d'objets sexuels, mais on lui attribue aussi des appétits pour différentes occupations sportives et politiques, et même, à l'occasion, pour faire, à ce qu'il croit, de la philosophie (561c-d[2]). Ainsi les désirs qui représentent une altération des appétits de base pour le sexe, la boisson, et la nourriture (par exemple le désir de homard) sont néanmoins encore des désirs relatifs à l'appétit. C'est le cas aussi des désirs physiques qui ne sauraient être ordinairement appelés des appétits, comme le désir de se réchauffer quand on a froid, ou l'aversion pour la douleur ; ces désirs sont au nombre des appétits, comme l'est aussi l'impulsion morbide de Léontios à regarder des cadavres. Il en est de même de l'amour de l'argent et du goût pour les exercices physiques. Et certaines sortes de goûts pour des choses comme l'activité politique et l'amateurisme philosophique sont dans le même cas. Sur quel principe d'unité Platon s'appuie-t-il ici ? Y en a-t-il vraiment un ?

Commençons l'examen de cette question, là où Platon le fait lui-même, en considérant les besoins biologiques récurrents pour la nourriture, la boisson et le sexe. Le premier souci de Socrate est de convaincre ses interlocuteurs qu'il y

1. Platon justifie ces épithètes en 580a5-581a1 en disant que l'usage principal de l'argent est de fournir les moyens grâce auxquels les appétits sont satisfaits.
2. En développant cette explication des différentes variétés de personne injuste (timocratique, oligarchique, démocratique, tyrannique), Platon fait clairement apparaître que, tout comme le « timocrate » (550b5-6) a cédé le gouvernement de son âme à son *thumos*, de même l'« oligarque », le « démocrate » et le « tyran » sont tous gouvernés de différentes façons par l'appétit. L'« oligarque » est dit de façon explicite (553e4-7) se donner l'appétit pour chef, ce qui signifie que, dans ses plans et dans ses décisions, son but ultime est constamment et exclusivement de satisfaire son appétit : étant dominé par l'appétit, il force les autres parties de son âme à vouloir et à n'éprouver que la satisfaction de seconder cet effort. Mais l'objet que poursuit l'appétit prend la forme perverse de viser à satisfaire d'abord ce que Platon appelle les appétits « nécessaires » et, au-delà de ces appétits, le seul appétit pour l'accumulation des moyens (l'argent) qui lui permettront de satisfaire ces appétits et d'autres encore. Le « démocrate » (559d-561e) refuse de suivre l'oligarque en réprimant ses autres appétits, et cela le force à établir l'égalité de tous les appétits : il se permet d'acquérir n'importe quel appétit que les circonstances et la nature lui permettent d'acquérir, et, par la suite, il donne à tour de rôle libre cours à tous ses appétits, en les mettant sur le même pied. De cette explication, il résulte, comme le note le texte, la conséquence suivante : quand, en accord avec ce système, le démocrate entreprend de poursuivre un but athlétique, politique et philosophique, les désirs pour ces choses qu'il est incliné à rechercher doivent être considérés comme des appétits, des désirs appartenant à l'*epithumètikon* — aussi bizarre que cela puisse paraître. Ce ne sont pas des désirs de l'esprit ou de la raison.

a deux sources indépendantes de motivation, la raison d'un côté et l'appétit de l'autre. Il est, pour cela, essentiel de choisir des exemples où il n'est pas douteux qu'il s'agit de désirs qui motivent une action ; mais de désirs qui, non moins indubitablement, ne trouvent pas leur origine dans la raison. Les désirs ressentis pour des espèces particulières de nourriture ou de boissons, de même que les goûts acquis, de quelque espèce soient-ils, ne conviendront pas : la formation de semblables désirs met évidemment en jeu un certain pouvoir de la raison, en ceci au moins qu'on remarque et qu'on se rappelle les effets produits sur soi par ce qu'on a mangé et bu, ou par des conditions extérieures et des activités différentes. Et même si — comme, d'après moi, Platon voudrait finalement le soutenir — les capacités rationnelles ici en cause n'ont pas à être considérées comme relevant de la partie de l'âme qu'il appelle « raison », soutenir un tel point de vue à cette étape du raisonnement introduirait certainement de la confusion. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire qu'il le fasse. Il ne semble pas douteux que la faim et la soif, entendues comme de simples besoins de nourriture et de boisson, sont intégralement issues de causes physiologiques (*cf. dia pathèmatôn te kai nosèmatôn paragignetai*, 439d1-2) et ne requièrent aucunement que la raison intervienne ou qu'elle les informe, pas même par ces processus équivoques que sont les faits de remarquer et de se rappeler. Mais il est également clair que ces désirs exercent une influence directe sur la motivation à agir, comme l'existence même du conflit auquel Platon fait clairement référence en témoigne. Donc en s'en tenant à la faim et à la soif comme aux « exemples les plus clairs », Platon peut démontrer de manière convaincante l'existence des désirs motivants qui fonctionnent tout à fait indépendamment de quelque raisonnement que ce soit. Et c'est tout ce qu'il veut, et doit, montrer à cette étape de son argumentation.

Une fois que l'existence d'une telle source de désirs susceptibles de produire une motivation et qui sont indépendants de la raison, est établie, il n'est pas difficile de reconnaître pour l'essentiel le même statut à d'autres désirs, à côté des besoins biologiques récurrents. Car il existe d'autres désirs à côté de la faim, de la soif et du désir sexuel, des désirs qui s'appuient sur des causes physiques et physiologiques, par exemple le désir de se réchauffer quand on a froid, ou, d'une manière générale, la répugnance à la douleur. Certains autres désirs, plus complexes, peuvent également être traités comme des transformations de ces appétits-là et d'autres du même genre : c'est le cas de tous les goûts et répulsions touchant la nourriture et la boisson. Certaines saveurs nous paraissent immédiatement agréables, et celles qui sont telles engendrent, par des causes immédiatement physiques, des désirs à leur égard. En admettant que le sujet sache clairement quels sont les objets extérieurs à manipuler pour obtenir le plaisir en question, ces désirs donneront naissance à des désirs supplémentaires

pour ces objets eux-mêmes (Platon prouve cela en rangeant le désir d'argent parmi les appétits, *cf.* 580e5 *sq.*). Ainsi, même si les désirs que nous pourrions considérer (mais, comme je l'ai indiqué, Platon ne les considère pas comme tels) comme étant des capacités rationnelles jouent éventuellement un rôle dans la constitution de tels désirs supplémentaires, il ne s'agit en aucun cas d'une raison qui motive, mais seulement d'un calcul conçu pour servir nos appétits qui visent à des gratifications physiques. De ce point de vue, en partant de la faim et de la soif pures et simples, nous pouvons expliquer pourquoi les désirs de boire de la bière et de manger du chocolat doivent être rangés au nombre des désirs fondamentaux du type de la faim et de la soif : tous ces désirs reposent en dernière instance sur des faits bruts qui ont trait à notre constitution physique et aux moyens de créer chez nous des états physiquement agréables.

Il ne semble pourtant pas que Platon entend limiter les désirs de l'appétit à ceux qui tirent leur origine de faits semblables relatifs à notre constitution corporelle. En tout cas, le désir morbide de Léontios de regarder des cadavres ou le goût qu'éprouve l'homme démocratique pour l'amateurisme philosophique pourraient sembler de piètres candidats pour être considérés ainsi. Il y aurait pourtant lieu d'hésiter : quand Léontios est submergé par son appétit et que son cœur s'interpose pour le fustiger en lui reprochant de réduire à rien sa raison et de rester le souffle coupé devant les cadavres, Socrate dit bien que le cœur fait porter le blâme sur les *yeux* de Léontios : « Regardez malheureux, — ce sont les paroles prêtées à Léontios — jouissez de ce beau spectacle » (440e2-3). Ce qui pourrait suggérer que, pour Platon, c'est la constitution des yeux (en tout cas des yeux de Léontios) qui rend si fascinante pour lui la contemplation des cadavres ; tout comme mes propres papilles sont responsables du fait que j'aime le goût du jus d'orange, les yeux de Léontios lui donnent un plaisir provoqué par la vue des cadavres. Il serait néanmoins difficile d'étayer cette dernière suggestion ; il semble en effet certain (à moins que nous n'interprétions le penchant de Léontios comme étant de nature franchement sexuelle), quelle que soit la raison de son attirance pour les cadavres, que celle-ci est en quelque manière liée à la façon dont il y pense — par exemple, une sorte de contraste à donner la chair de poule, entre des êtres humains vivants et animés et ces personnages inertes et rompus — et il semble exagéré de croire que les yeux de tout un chacun sont faits de telle façon que lorsqu'ils considèrent ainsi les cadavres ils en éprouvent du plaisir. Dans le cas présent, c'est l'imagination de Léontios qui est à l'œuvre, et c'est sûrement elle, plutôt que ses yeux, qui est la source la plus importante du plaisir qu'il recherche.

Ainsi le fonctionnement de l'imagination pourrait être considéré comme la source du plaisir de la même manière que les sens corporels. Une personne *trouve* tout simplement dans certaines de ses imaginations un élément d'intérêt,

d'amusement ou de frisson, tout comme elle apprécie certains goûts simplement attrayants ; son imagination est constituée de telle manière que telles choses ont pour elle un certain attrait, et que, les ayant trouvées attrayantes, elle forme le désir de les contempler encore. Il se peut bien que le plaisir en question ne soit pas un plaisir corporel, et que sa source ne se trouve pas dans la constitution du corps et de ses organes. Il reste que c'est un fait brut, s'agissant de la manière dont Léontios est affecté par le monde physique, que la contemplation des cadavres lui procure du plaisir, de telle sorte que si son imagination, et non ses organes corporels, est la source de ce plaisir, néanmoins le désir de ce plaisir est indépendant des désirs qu'éprouve sa raison de connaître la vérité et de gouverner sa vie. Quelle que soit la nature précise de l'imagination, celle-ci est, dans la conception platonicienne, essentiellement reliée au monde tel qu'il apparaît plutôt qu'à la raison comprise, dans l'optique de Platon, comme se consacrant à la connaissance du vrai et au commandement selon le vrai. Cela suggère qu'il est possible de considérer que la punition infligée à ses propres yeux par Léontios implique que ce ne sont pas ces organes physiques, mais bien plutôt, plus généralement, le fait d'être présent au monde physique hors du contrôle de la discipline de la raison, qui est la source de son plaisir. Et il est certain que la référence à la vision et aux organes de la vision, les yeux, joue souvent ce rôle symbolique dans la *République*[1].

Qu'en est-il alors du plaisir de l'homme démocrate à faire l'amateur en philosophie ? Si on doit l'interpréter comme un plaisir relevant de l'appétit, il faut alors nettement le distinguer du plaisir correspondant du vrai philosophe, puisque c'est là un plaisir de la raison. En ayant plaisir à philosopher, le philosophe se plaît à poursuivre la vérité ; et le désir qu'il éprouve pour pareil plaisir est l'expression du désir de sa raison de connaître la vérité. Ce n'est donc pas parce qu'il éprouve un intérêt pour la vérité que l'homme démocrate est conduit à s'engager dans une activité philosophique. Qu'est-ce qui l'y conduit alors ? Il y voit probablement quelque chose d'attrayant : la manipulation des mots, le processus de déduction, la surprise de la découverte, ou n'importe quoi encore qui l'intéresse ou l'amuse. Et comme cela est sans lien avec une poursuite sérieuse de la vérité, la philosophie reste un jeu — de sorte qu'il n'est pas surprenant que, dans la description qu'en donne Socrate, l'homme démocrate ne joue à ce jeu que par intermittence et ne conçoive aucun attachement plus

1. L'*horatos topos* (508c2) décrit dans la cadre de l'analogie du soleil est aussi le royaume de *to gignomenon te kai apollumenon* ; si l'âme porte trop d'attention à cette dernière sorte d'être en élaborant ses conceptions générales des choses, au lieu de porter attention au *noèton*, elle n'arrivera pas à connaître (d6-9) ; et quand une âme fait cela, elle est réduite à ressembler la réalité (476c5-7) et à gouverner en accord avec des critères conventionnels qui sont faux et inadéquats (479a3, d3-5), et qui ont été développés pendant une longue période de temps par d'autres personnes qui, de plus, s'en sont remises à une expérience sans pensée philosophique pour guider leurs vies.

profond et plus constant pour la philosophie. *Son* désir de philosopher doit être considéré comme un appétit parce qu'il ne s'attache qu'aux aspects superficiels, « visibles » de la philosophie, des caractères qu'il trouve intéressants. Cet intérêt qu'il éprouve appartient au même ordre de fait brut concernant son interaction avec le monde physique que l'intérêt que Léontios ressent à regarder des cadavres. Aucun de ces deux intérêts ne représente un besoin biologique récurrent ; ce n'est même pas un besoin comme ceux qui se trouvent modifiés par l'addition de penchants pour des saveurs, des odeurs ou des impressions corporelles particulières. Mais ces intérêts ont leur origine première dans des faits d'expérience ; dans le fait que la personne en question se trouve tirer un certain plaisir à faire ces choses — ce qui justifie de les ranger dans la même catégorie que les appétits corporels. Ils sont d'une certaine manière indépendants de la raison et peuvent voir, pour les mêmes motifs que lorsqu'il s'agit des désirs corporels, la raison s'opposer à eux.

Nous en venons finalement au « cœur ». Le nom habituel que Socrate donne à ce troisième type de motivation, *to thumoeides*, vient d'un terme grec, *thumos*, qui, à l'époque de Platon, semble avoir été ordinairement utilisé pour nommer la colère : le terme est, en fait, d'un point de vue étymologique, l'équivalent du terme « fumer » — quelqu'un qui est dans un état de *thumos* serait en train de « fumer » contre quelque chose. Mais chez Homère, où il apparaît très fréquemment, le terme a un usage plus large : il désigne la part d'eux-mêmes à laquelle s'adressent les héros homériques, ou qui leur parle, lorsqu'ils sont portés à l'action, et dans laquelle eux, ou une divinité tutélaire, verse puissance et force quand leur prouesse est sur le point d'être accomplie. C'est donc la source immédiate de l'action, surtout de l'action qui exige de la vigueur, et le siège de l'émotion, et notamment de ces émotions (la colère par exemple, mais aussi, à l'occasion, la passion sexuelle) qui servent de mobile à une action vigoureuse et audacieuse[1]. Comme nous le verrons, la doctrine platonicienne du *thumos* doit évidemment beaucoup à Homère ; si l'on considère l'explication que Platon donne du *thumos* en général, en mettant ensemble les développements des livres VIII et IX et l'argument qui se trouve au début du livre IV, le *thumos* semble être étroitement relié, aux yeux de Platon, tout comme aux yeux d'Homère, à une action vigoureuse et compétitive. Mais, dans l'explication qu'il donne au livre IV, Platon évoque exclusivement les diverses formes de colère, et aucun des autres désirs et émotions qui se trouvent assignés au *thumos* chez Homère. Ses exemples couvrent un domaine vraiment

1. David Clauss, dans la discussion la plus récente de l'usage homérique des termes qui désignent l'âme (*Toward the Soul*, New Haven, 1981), fait valoir que chez Homère *thumos*, comme *ménos*, *hètor* et *kêr*, termes avec lesquels il est dans beaucoup de contextes aisément interchangeable, présente le sens central de « force de vie » et indique une relation toute spéciale avec l'affection que l'on se porte (voir son chap. I, surtout p. 37-42).

large ; ils vont de la furie des enfants qui hurlent (441a7-9) et des chiens qui aboient (b2-3) à l'indignation d'Ulysse devant le mauvais comportement sexuel des servantes de Pénélope avec les prétendants (441b4-c2) ; ils incluent aussi la contrariété de Léontios et son dégoût pour lui-même parce qu'il cède à la macabre fascination pour les cadavres et le sens aigu de la justice qui amène un homme à faire valoir ses droits, même si l'effort peut lui coûter une destitution et une souffrance qui semblent en valoir à peine le prix. Plus loin au livre IV, le courage se présente comme la vertu spécifique de cette partie de l'âme (442b5-c3), et dans les livres VIII et IX il est constamment décrit comme la partie qui aime les honneurs (*philotimon*) et qui recherche la victoire (*philonikon*), parce que, comme Socrate le dit à un endroit (581a9-10), le cœur « ne cesse d'aspirer de toutes ses forces à la domination, à la victoire et à la réputation » — c'est-à-dire, apparemment, qu'il est caractérisé par l'efficacité, l'obstination, la force de caractère et par d'autres vertus de « chef d'entreprise » (une réputation pour la sensibilité et pour la compassion, pour l'esprit, pour l'intelligence, ou même pour le bon sens n'aurait dans ce contexte aucune valeur au titre de bonne réputation). Ainsi le « coeur » s'exprime d'abord dans la colère ordinaire sous toutes les formes ; ensuite dans les sentiments moraux de honte, d'indignation et dans le sentiment de la justice offensée ; et troisièmement dans le désir de s'affirmer soi-même, dans le désir d'être efficace dans sa vie privée et dans la communauté à laquelle on appartient. Qu'est-ce qui, aux yeux de Platon, relie toutes ces choses les unes aux autres — quel est le principe qui les unifie ici ? Et pourquoi croit-il que, prises ensemble, elles constituent une troisième sorte de motivation, qui se combine avec les désirs de la raison et les désirs de l'appétit ?

Comme c'était le cas auparavant, cet argument se fonde sur la reconnaissance d'un conflit. Mais la méthode d'argumentation de Platon qui part d'exemples frappants se trouve prise en défaut dans ce cas. Platon fait valoir que le *thumos* est distinct de l'appétit, en prenant l'exemple de Léontios, qui se met en colère contre lui-même (plus précisément contre son désir de contempler des cadavres). Ici l'appétit est mis en échec par la colère, de sorte que cette colère est un désir qui a une autre source que l'appétit. Aussi Platon fait-il valoir que le *thumos* est distinct de la raison : avant tout, parce que les bébés et les animaux se mettent en fureur, alors qu'ils n'ont pas le pouvoir de raisonner (c'est-à-dire le pouvoir de se représenter la vérité des choses et de diriger leurs vies en accord avec cette vérité) ; et deuxièmement, si l'on prend l'exemple d'Ulysse, parce que sa colère (plus précisément, son indignation) contre les servantes s'oppose à sa raison. La colère d'Ulysse lui enjoint de punir les servantes sur-le-champ, mais cela changerait son plan rationnel qui est de tuer les prétendants, en sorte que son désir rationnel d'accomplir cette

dernière action s'oppose en même temps à l'action proposée par la colère et à la colère elle-même[1]. Sa colère est par conséquent un désir qui dérive d'une autre source que la raison. L'une des difficultés de cet argument qui comporte deux niveaux, c'est qu'il présuppose que tous les cas de colère considérés sont du même type et dérivent de la même source interne ; mais cela n'est pas évident, et il faut certainement un nouvel argument pour montrer qu'il en est bien ainsi. On ne peut prendre pour acquis que c'est seulement parce que tous peuvent être appelés « colère » que, sous des aspects pertinents, ces phénomènes sont semblables. En effet, il est clair que, quels que soient les sentiments qu'éprouvent les bébés qui pleurent et les chiens qui attaquent, leurs sentiments sont très différents de ceux qu'éprouve Léontios, et que le fait que ce dernier type de sentiments n'est pas un appétit n'implique pas que le premier ne puisse l'être. On peut concevoir, je crois, que nous ne trouvons rien d'autre une fois de plus que l'opposition entre la raison et l'appétit, la colère de Léontios étant un second désir de la raison s'opposant à son appétit macabre, la fureur du bébé et de l'animal et l'indignation d'Ulysse n'étant rien d'autre que des désirs de l'appétit, auxquels s'oppose, dans le cas d'Ulysse, la raison[2]. Pour arriver à combler ce fossé dans l'argument de Platon, il faut considérer de façon plus fine comment ces variétés de colère sont effectivement constituées, pour voir si ces variétés ou quelques-unes d'entre elles constituent un nouveau type de motivation qui entre en conflit quelquefois avec les désirs de la raison et quelquefois avec les appétits.

Ce faisant, il sera utile de considérer dans un premier temps ce que Platon dit du « cœur » aux livres VIII et IX ; nous pourrons utiliser ce que nous y apprendrons pour interpréter de façon satisfaisante les exemples du livre IV. Dans les livres VIII et IX, Socrate essaie de rendre compte des quatre types de personnes qui sont privées de la vertu de justice telle qu'il l'a définie, parce que la raison ne contrôle pas leur vie. Nous avons déjà vu que, pour la raison, contrôler la vie de quelqu'un, c'est avoir déterminé, en se fondant sur des raisons purement rationnelles et théoriques, quels buts il vaut la peine de rechercher et avoir planifié la vie de cet individu en fonction de la poursuite de ces buts. Ces quatre genres de personnes mauvaises, Socrate les décrit en les concevant comme des gens en qui une autre partie de l'âme s'est renforcée, prenant la place de la raison et établissant son propre contrôle sur les individus et sur

1. On remarque que dans ce passage Platon cite Homère (*Od.*, XX, 17 ; *Rép.*, 441b6) qui s'adresse à son *kradiè*, c'est-à-dire à sa colère ou à son cœur, conçu comme le siège de la colère, pour le gourmander, en lui demandant de rester calme et de supporter sans faire d'histoire. Le conflit, dans ce cas comme dans celui de Léontios où ce sont le cœur et l'appétit qui sont en conflit, indique une critique directe par la faculté « la plus haute » de la faculté « la plus basse », et pas seulement des mouvements vers l'action.
2. C'est le point de vue défendu par Cornford, Hardie et Penner (voir *loc. cit.*, ci-dessus).

leur vie[1]. Ainsi l'individu qu'il qualifie de timocratique, celui en qui le *thumos* a fixé les buts autour desquels s'est organisée sa vie. Socrate décrit l'individu timocratique comme un individu « plus confiant en lui-même et moins affiné par les Muses, quoiqu'il les goûte ; il aime les discours, bien qu'il ne soit pas du tout orateur. Un homme de cette sorte est dur pour les esclaves, au lieu de les mépriser comme le fait celui qui a reçu une éducation parfaite ; il est doux envers les hommes libres et fort soumis aux magistrats ; il aime le pouvoir et les honneurs, mais il ne fonde point ses prétentions au commandement sur son éloquence ou toute autre qualité du même ordre, il les fonde sur ses travaux guerriers et ses talents militaires, et il est passionné pour la gymnastique et la chasse » *(République,* 548e4-549a7) ; il dédaignera l'argent et sa poursuite, même s'il valorisera beaucoup le fait d'en posséder (549a9-b2, *cf.* 548a5-b 2). En somme, l'individu dominé par le *thumos* est « un homme orgueilleux et recherchant les honneurs », *hupsèlophrôn te kai philotimos* (550b7). Il est important d'insister sur le fait que Socrate soutient seulement que cette situation survient quand les motivations par le *thumos* non seulement sont particulièrement fortes chez un individu, mais se développent librement, sans être entraînées et dirigées par d'autres valeurs auxquelles elles seraient subordonnées : il insiste sur le fait que les hommes qui peuvent faire les meilleurs guerriers dans sa république idéale doivent être par nature dotés de façon exceptionnelle de « force de cœur » (*thumoeides*, 375a11-12, e10) ; mais la description qui vient d'être évoquée ne peut s'appliquer totalement à eux, parce qu'ils ont été éduqués de façon à respecter les valeurs philosophiques et à rechercher le bien de leurs concitoyens, de sorte que le *thumos* les gouverne et que ce que le *thumos* les amène à faire ne sera pas la même chose que l'homme timocratique de Socrate. Et, de toute évidence, là où le *thumos* est subordonné à l'appétit, comme dans l'individu que Socrate qualifie d'oligarchique, ce *thumos* mettra en avant ses motivations spécifiques pour appuyer les valeurs appétitives dominantes de l'individu qui

1. L'exposé hautement métaphorique de Platon qui décrit l'expulsion de la raison de son trône et l'usurpation du pouvoir par le *thumos* ou par l'appétit (550b4-5, 553c 4-7) peut induire très gravement en erreur. Platon ne veut pas dire que la raison cesse totalement de fonctionner (voir 553d) ou que l'usurpateur se met à tenir le rôle de la raison, qui est de déterminer ce qu'il convient de faire, en indiquant où le bien général se trouve et en prenant une décision en fonction de ce bien. Ce qui arrive est plutôt simplement ceci : en cédant aux exigences importunes des désirs usurpateurs (c'est-à-dire en acceptant la puissance ou la fréquence de ces désirs comme critère de la valeur de leurs objets), la raison de l'individu en vient à adopter, comme point de vue général concernant ce qui est bon pour lui, le plan général qui lui permet de satisfaire ces désirs d'abord et avant tout. Ce faisant, la raison n'arrive pas à réaliser la tâche essentielle, qui est notamment de déterminer quelles sont, pour elle, les bases théoriques où repose en fait le bien ; et voilà pourquoi Platon dit que la raison ne gouverne plus dans la vie d'une personne et pourquoi il dit que, à la place des désirs de la raison, d'autres désirs règnent, ceux en faveur de qui la raison a abdiqué sa propre responsabilité pour déterminer les buts. Mais la raison continue d'être la seule partie de l'âme dans laquelle les jugements au sujet du bien général et des désirs pour le bien qui en découlent sont situés.

agit : l'homme oligarchique réduit son *thumos* « à n'admirer, à n'honorer (*timân*) que la richesse et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession de grands biens et de ce qui peut contribuer à les lui procurer » (553d4-7).

L'idée centrale suggérée par ces passages et par d'autres passages du livre VIII est que le *thumos* est compris par Platon comme ce en quoi on sent : a) la pulsion compétitive de se distinguer de « monsieur tout le monde », de faire quelque chose de remarquable, d'être remarqué dans le contexte fourni par la société dans laquelle on vit et par son système de valeurs ; b) l'orgueil de soi et la réalisation de soi qui va jusqu'à la réussite dans son effort ; c) l'estime pour d'autres personnes remarquables et (en particulier) le désir d'être estimé par les autres et par soi-même. Parce que l'esprit de compétition peut se déployer en des directions si variées, et parce que les fondements de l'estime de soi (et l'orgueil et l'estime pour les autres) peuvent tellement varier, le *thumos*, s'il est bien tel, peut, chez différentes personnes, inciter à des actions et des modes de vie qui varient beaucoup ; et Platon prétend que c'est bien le cas. Mais il me semble naturel de penser que quelqu'un chez qui l'esprit de compétition, le désir d'estime et l'estime de soi sont particulièrement forts, devrait tendre à la réalisation d'objectifs athlétiques, militaires et politiques, auxquels Platon dit que l'individu qui est dominé par le *thumos* peut se consacrer spécialement : ce sont là des activités évidentes aussi bien que traditionnelles, dans lesquelles un homme, de toute façon, peut espérer se distinguer lui-même des autres comme le requièrent l'estime et l'estime de soi, et comme l'implique la compétitivité.

Je suggère alors que les motifs que Platon rapporte à la rubrique du « cœur » doivent être compris comme ayant leur racine dans l'esprit de compétition et dans le désir à la fois de l'estime de soi et (comme on peut normalement le supposer) de l'estime pour les autres. Pouvons-nous donner un sens aux exemples de colère que Platon propose dans ce sens au livre IV ? Trois ou quatre exemples trouvent immédiatement leur place. Quand Ulysse déguisé tombe sur les servantes de Pénélope en train de faire des cabrioles avec les prétendants, sa réaction immédiate est de les punir sur-le-champ : la vue d'un tel désordre dans sa propre maison est naturellement un coup porté à l'estime qu'il se porte (des nobles qui se respectent ne permettent pas ce genre de chose), et sa colère est une réponse à cet affront. Son « cœur » le pousse à intervenir immédiatement pour restaurer l'ordre et pour, de cette façon, se prouver à lui-même qu'il mérite une estime qu'il considère être mise en danger par la continuation de cet état de choses. Sa colère, par conséquent, représente une vision traditionnelle des choses à laquelle l'estime qu'il se porte à lui-même continue d'être liée : il se sentirait mal dans sa peau s'il n'agissait immédiatement pour venger son honneur. Cependant sa raison n'appuie pas cette vue traditionnelle : du point de vue de la raison, remettre la chose à plus tard ne signifie pas indifférence,

faiblesse ou acquiescement lâche, et il n'y a (pense Ulysse) aucune raison de se déconsidérer à ses propres yeux pour avoir remis sa vengeance à plus tard (en fait, c'est pratiquement le contraire, puisque son plan est d'arriver à la fois à punir les servantes et à tuer les prétendants). Mais, en dépit du fait que c'est ainsi qu'il pense, ce n'est pas ainsi qu'il ressent les choses. La réaction de son *thumos* montre que l'estime qu'il se porte, la façon dont il se considère lui-même, est liée à une certaine conception traditionnelle de la dignité du roi, même si elle n'est pas impliquée par son propre plan rationnel. Par suite, chez lui, raison et cœur se trouvent en conflit sur la question de savoir quoi faire. Une mauvaise éducation, suggère Socrate (*cf.* 441a3), a corrompu le cœur d'Ulysse, en l'amenant à avoir un sentiment différent de ce qu'il pense.

Il en va de même pour Léontios. Suivant le point de vue considéré, Léontios refuse de contempler des cadavres parce que c'est une mauvaise chose ou de toute façon quelque chose qui ne mérite pas intérêt. Pourtant, il continue d'avoir un appétit pour ce genre de chose. À la différence d'Ulysse, le *thumos* de Léontios est en accord avec sa raison : il estime que la contemplation des cadavres est une chose sordide, et il ne veut pas être le genre de personne qui s'y adonne ; en fait, peut-être Léontios aspire-t-il à être ce type de personne qui considère les buts de la raison comme les siens et qui n'en a pas d'autres. Par conséquent, quand, de façon incontinente, il met en œuvre ce désir qu'il repousse, non seulement sa raison exprime son désaccord pour ce qu'il fait, mais aussi l'estime qu'il se porte en prend-elle un coup : la colère qu'il ressent contre lui-même (il pourrait tout aussi bien ressentir de la honte ou simplement de l'exaspération) est la réponse naturelle à son incapacité à se montrer, à ses propres yeux, à la hauteur. La situation est la même avec l'homme qui réagit par la colère à ce qu'il juge être un traitement injuste : il est naturel de penser que ce qu'il a perçu comme injustice est pris par lui pour un signe du fait que celui qui a commis l'injustice ne tient pas compte de lui et de ses intérêts ou les tient pour peu de chose, et sa colère est la réponse normale et naturelle à un tel affront. Ne pas se mettre en colère serait le signe que l'on est d'accord avec l'estimation que se fait celui qui commet cette injustice de votre valeur et de votre importance ; et quelqu'un qui éprouve de l'estime pour lui-même ne pourrait supporter cela. Dans ce cas aussi la colère exprime le désir d'acquérir et de préserver l'estime de soi dans le cadre d'une compétition.

Les deux autres exemples de *thumos* auxquels fait appel l'argumentation dans le livre IV sont moins faciles à interpréter. Les bébés de deux semaines et les chiens féroces qui poussent des cris n'ont, semble-t-il, aucun sentiment d'eux-mêmes (je prends pour acquis que les chiens sont dépourvus de conscience d'eux-mêmes) et, bien que leur colère puisse exprimer une forme primitive de

compétitivité, ce n'est, de toute façon, pas une forme de compétitivité qui a quelque chose à voir avec l'estime de soi que leur colère exprime. Mais peut-être Platon considère-t-il que, dans leur cas, la colère est une motivation du même type que chez Léontios et chez Ulysse parce qu'il considère ces exemples de colère comme des phénomènes primitifs centraux qui, à mesure que nous devenons adultes, se transforment en ce désir qualifié de compétition qui recherche l'estime de soi et qui s'exprime aussi bien notamment sous forme de colère, comme chez Léontios et chez Ulysse, que dans l'admiration des autres et l'émulation à leur égard, dans le dédain qu'on porte à ce qui est inférieur, et dans l'aspiration pour des réalisations que nous avons trouvé attribuées au *thumos* aux livres VIII et IX.

Si j'ai raison en pensant que l'esprit de compétition et le désir pour l'estime et l'estime de soi se trouvent au centre de ce que Platon entend par *thumos* dans la *République,* il n'est pas difficile de montrer que la motivation du *thumos* est une espèce différente de la motivation qui vient des désirs de l'appétit ou de celle qui vient des désirs de la raison, comme il ressort de l'analyse de Platon. Le « cœur » est différent de l'appétit, parce que les appétits manquent de cette référence à soi qui est essentielle à l'estime et à l'estime de soi ; et il est différent des désirs de la raison, qui évidemment peuvent être autoréférentiels, en raison de la façon dont ils sont constitués. Deux aspects caractérisent cette différence entre le *thumos* et la raison. Ce que désire un désir qui vient du *thumos*, c'est le succès dans la compétition et l'estime des autres et de soi-même qui accompagne ce succès. Comme pour tous les objets de désir, on peut, évidemment, dire que, en désirant tout cela, le *thumos* (ou la personne en tant qu'elle fait l'expérience du *thumos*) considère qu'il s'agit d'un bien. Mais cela ne signifie pas qu'un désir qui vient du *thumos* est un désir pour quelque chose de bon (un désir qui dépend du bien) au sens où le sont les désirs de la raison. La différence dépend, pour ainsi dire, de l'ordre des priorités entre le désir lui-même et les pensées concernant le bien. Dans le cas de la raison, les pensées qui déterminent ce qui est bon prennent la première place, et suscitent un désir pour tout ce que quelqu'un croit (avec raison ou non) être bon. Mais, dans le cas du *thumos* le désir pour la compétition et l'estime prend la première place (sans tenir compte de quelque question antérieure sur le fait de savoir si ces choses sont vraiment bonnes, ou, si elles sont bonnes, pourquoi elles le sont), et les pensées sur ce qui est bon ne viennent qu'après.

Cette différence est en rapport avec une autre. Car, bien que, comme le dit Platon, le *thumos* d'un individu tende par nature à appuyer les jugements que porte sa raison sur le bien et sur les désirs qui ont pour objet le bien, ce n'est pas toujours le cas. La raison en est que l'origine des désirs du *thumos* de quelqu'un ne se trouve pas toujours dans les opérations rationnelles de la

réflexion, mais peut se trouver dans toutes sortes de contingences qui relèvent de son éducation et d'événements antérieurs dans sa vie.

Le *thumos* se développe sous l'influence de la façon dont d'autres personnes (notamment les parents) réagissent à l'égard de quelqu'un et le traitent. Quels sont nos sentiments à notre égard ? En quelles circonstances faisons-nous l'expérience d'un coup porté à l'estime que nous nous accordons, à ce que nous aspirons à être et à faire ? Dans quels types de compétition nous lançons-nous ? Tout cela est dans une large mesure déterminé par les expériences que nous avons faites dans notre enfance, même si une fois devenus adultes, nous pouvons partiellement éluder ou diminuer les effets de l'éducation que nous avons reçue de façon à rendre le sentiment que nous avons de nous-mêmes conforme aux conceptions rationnelles que nous formons sur la façon dont nous devons vivre. Il est possible, et même normal, de se trouver, comme Ulysse en fit l'expérience, travaillé par des conceptions et des attitudes conflictuelles, les unes dépendant d'influences qu'ont exercées sur nous des événements antérieurs de notre vie et qui constituent la base de l'estime que nous nous portons à nous-mêmes, les autres étant le produit du jugement rationnel considéré. Naturellement, dit Socrate, il faut que ces attitudes s'accordent, pour qu'une personne se sente bien ou mal dans sa peau, conformément au point de vue rationnel qui est le sien sur sa façon de vivre[1]. Voilà à quel résultat aboutit l'autorité inhérente à la vérité, qui en principe réside dans la possession de la raison, vers laquelle à

1. Ainsi Socrate dit (441a2-3) bien à juste titre que le *thumos* est par nature l'aide (*epikouros*) de la raison, et il le décrit comme engageant des disputes entre la raison et l'appétit ou la raison et des agents extérieurs comme l'allié (*summakhos*) de la raison (440b2-4, e7-9). Il est plus difficile de comprendre pourquoi Socrate insiste si carrément (440b4-7) sur le fait qu'on ne trouve *jamais* le *thumos* de quelqu'un en train d'intervenir dans une dispute entre la raison et l'appétit pour appuyer l'appétit. Plus tard, lui-même décrit l'homme oligarchique comme rendant son *thumos* et sa raison esclaves de son appétit pour l'argent (563d), mais, tout comme la domination de cet appétit ne suffit pas à empêcher le désir de la dépense d'apparaître (554b7-c2), de même, vraisemblablement, cela ne suffit pas à empêcher la raison ou le *thumos* de se rebeller occasionnellement et de donner libre cours à des désirs qui ne sont pas subordonnés à la poursuite de l'argent. Et, si après tout, la raison et le *thumos* sont indépendants l'un de l'autre, pourquoi un désir de la raison (par exemple dépenser de l'argent pour le bien public) ne pourrait-il pas naître et entrer en conflit avec l'appétit dominant, seulement pour que s'y oppose le *thumos*, justement pour cette raison ? Quand, tout comme avec un individu oligarchique, le *thumos* a été habitué à appuyer l'appétit, c'est tout ce que quelqu'un pourrait attendre : le désir qu'a la raison d'agir de façon généreuse doit être senti par le *thumos* comme honteux — avoir le cœur faible —, comme un signe de faiblesse, de sentimentalité, etc. Le fait que Socrate n'envisage pas cette possibilité dans le livre IV doit, selon toute vraisemblance, être expliqué en supposant qu'il prend ici pour acquis que la satisfaction de l'appétit est une chose si simple et si facile à réaliser, ou si difficile et si évidente en soi-même qu'il n'y a rien de quoi on puisse être fier, lorsque la raison s'y oppose. L'amour pour la compétition ne pourrait trouver aucune justification pour entrer en activité, sauf en s'appuyant sur la raison (c'est-à-dire en se mettant du côté de ce dont la victoire pourrait montrer que quelque chose de valable couronnant le tout à été réalisé). Cette pensée semble assez naturelle, et appropriée au contexte dans le livre IV ; mais elle reste cependant relativement naïve, comme l'explication de l'homme oligarchique dans le livre VIII le montre.

la fois son point de vue rationnel sur les choses et ce qui fonde l'estime de soi devraient converger. Mais il n'en va pas toujours ainsi, et, même quand c'est le cas, la base de l'estime que se porte un individu doit être justifiée par référence non seulement à une argumentation rationnelle quelconque, mais aussi à son expérience personnelle dans le cadre de relations sociales qui se modifient.

Suivant la doctrine tripartite de Platon, donc, la compétitivité et le désir pour l'estime que vous portent les autres et pour celle que l'on se porte à soi-même constituent une forme de motivation humaine, distincte des appétits et de la raison elle-même, et une motivation aussi fondamentale que ces dernières pour la nature humaine. Il n'y a certainement rien à redire sur le fait que ce genre de motivation, sous ses multiples visages, joue un rôle important dans la conduite de tout être humain. Pour être plausible, toute doctrine de la motivation humaine doit y porter une attention toute particulière. Le mérite considérable de la doctrine platonicienne de l'âme humaine dans *la République*, quels que soient par ailleurs ses échecs, réside dans le fait qu'elle apporte une reconnaissance vraiment pleine et plus explicite de ce fait que toutes les théories qui l'ont suivie[1].

(Traduit par Monique Canto-Sperber et Luc Brisson.)

1. Je remercie de m'avoir aidé par les commentaires qu'ils ont faits sur des versions antérieures de cet essai, notamment Annette Baier, Gail Fine (mon commentateur quand j'ai présenté la première version à Cornell), Cynthia Freeland, John Hare (commentateur pour une version donnée au New Jersey Regional Philosophy Conference) et Alexander Nehamas.

Chapitre 9

Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon[1]

Dimitri El Murr

Introduction

Dans le cadre de ses recherches sur la « gouvernementalité » et, plus généralement, sur les rapports du savoir et du pouvoir, Michel Foucault a développé une analyse importante de la notion de « pastorat politique », autrement dit, de la modalité pastorale du gouvernement des hommes[2]. Ce mode de gouvernement a, selon Foucault, trois traits caractéristiques. D'abord, le pouvoir pastoral est non territorialisé, ce n'est pas un pouvoir lié à une cité ou un lieu déterminés, mais il s'exerce sur la multiplicité en mouvement qu'est le troupeau. Ensuite, il s'agit d'un pouvoir bienfaisant et tout entier défini par sa bienfaisance envers le troupeau : le berger est en effet celui qui veille et prend soin de son troupeau

1. J'ai emprunté la première partie du titre de cet article à Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 41 : « On prendra donc le texte platonicien sous un angle différent : non pas l'adieu au pasteur, prononcé par Platon dans le *Politique*, mais au contraire son maintien nostalgique, sa présence obstinée au cœur de la *République* où il sert de référence pour dessiner l'opposition entre le bon gouvernement et le gouvernement démocratique. » Je ne pourrai ici discuter les analyses de Rancière, mais le deuxième chapitre du livre cité précédemment (intitulé « La politique ou le pasteur perdu ») est une réflexion profonde sur le rapport de Platon à la démocratie et sur son actualité.
2. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978), éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellard, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 : voir tout particulièrement les leçons des 8, 15, 22 février et 1er et 8 mars 1978, p. 119-259. Foucault reviendra l'année suivante (en octobre 1979) sur la question du pastorat politique dans sa *Tanner Lecture on Human Values* intitulée *Omnes et Singulatim : Towards a Criticism of "Political Reason"* et prononcée à l'université Stanford en Californie. Pour la version française de ce texte, voir M. Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald, avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, n° 291, p. 134-161.