

Zaborowski, Robert

Les sentiments chez les préplatoniciens et les modernes - coïncidences ou influences?

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 52/1, 47-75

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Robert Zaborowski
IHN PAN – IF UWM
Warszawa – Olsztyn

LES SENTIMENTS CHEZ LES PRÉPLATONICIENS ET LES MODERNES – COÏNCIDENCES OU INFLUENCES?*

I

De manière générale la thématique de sentiments est pleine de confusions. Il y a plusieurs points où l'on ne rencontre que des préjugées, par exemple la question d'évaluation des sentiments et la manière de parler des sentiments *positifs* et *négatifs*. Autre problème – historique – celui de considérer les relations des opinions modernes avec celles des Anciens. Enfin on peut penser au rôle des sentiments et plus généralement de l'affectivité dans les conceptions grecques anciennes où des clichés persistent du fait que cette problématique est peu étudiée et si elle l'est la plupart des études que l'on peut citer traitent de la période hellénistique.

* Le texte est une version légèrement remaniée et augmentée de la conférence prononcée le 8 décembre 2005 dans le cadre du Colloque *Emotions Over Time: Ancient Pathê And Modern Sentiments. A Comparative Approach*, organisé par l'Université de Crète, Department of History and Archaeology, Rethymnon et supporté par la I. F. Costopoulos Foundation [son résumé est disponible on-line: http://www.brown.edu/Departments/Classics/faculty/konstan_Emotion_over_Time.pdf]. Sa rédaction a été terminée lors du séjour à la Fondation Hardt en novembre/décembre 2005 (avec une bourse de la Kulturstiftung Landis & Gyr).

D'une part les auteurs aujourd'hui à la mode jusqu'à produire des *best-sellers*¹ et parler avec succès de l'intelligence dite émotionnelle ne mentionnent pas les auteurs grecs². Il en va de même pour le manuel académique de P. Ekman & R. J. Davidson³ ou encore pour l'instrument disponible sur internet *Classics in the History of Psychology*⁴.

D'autre part si les hellénistes s'intéressent aux conceptions d'affectivité chez Aristote⁵ et dans la période hellénistique⁶, la philosophie de l'époque antérieure reste un terrain négligé, puisque – on le répète – la philosophie présocratique (ou préplatonicienne) est une philosophie de la *physis* ou/et son caractère est exclusivement rationaliste. A la Convention della Società Filosofica Italiana ayant pour thème *La Filosofia e le Emozioni*, tenue du 26–29 avril 2001 à Urbino, des six exposés relatifs à la philosophie antique un seul concernait la philosophie pythagoricienne, un la philosophie aristotélicienne et trois la philosophie de Platon⁷. Trois livres – J. Frère, *Les Grecs et le désir d'être. Des Préplatoniciens à Aristote*⁸, J. M. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*⁹ et S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*¹⁰ – trompent par leurs titres: Frère analyse l'affectivité comme fonction des dynamismes volitifs¹¹, Copper et Knuuttila ne parlent par de la période avant Platon. Enfin deux ouvrages récents se rapportent à Platon: L. Palumbo, *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*¹² et J. Frère, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*¹³. Robert C. Solomon dans son essai *The Philosophy of Emotions* retraçant l'histoire de la philosophie des sentiments évoque même les *Présocratiques* parmi ceux qui s'intéressaient à la nature des émotions¹⁴, mais puis il commence son historique avec Platon et Aristote.

La question est donc celle-ci: cette négligence de la part des savants est-elle fondée, car il n'y aurait rien à étudier ni à analyser chez les Préplatoniciens du point de vue de l'affectivité, ou bien s'agit-il d'une évidente omission? Si dans d'autres domaines les philosophes grecs passent pour maîtres incontestables de la philosophie, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la philosophie de sentiments?

Depuis la fin du XIXe siècle certains courants se sont intéressés à l'affectivité en mettant en valeur son rôle dans la philosophie de l'homme. Cette tendance trouve son origine dans la philosophie du XVIIe siècle. Pourquoi ne pas prolonger sa genèse – à condition que cela soit justifié – jusqu'à l'antiquité? C'est cette éventualité que je vais essayer d'examiner en me limitant aux quatre parallèles. Le mot *parallèle* est utilisé exprès pour ne pas décider dans l'immédiat s'il s'agit des coïncidences ou des anticipations (influences).

A titre de remarques préliminaires j'aimerais encore mentionner ceci:

– d’après mes analyses pour ce qui est du vocabulaire des sentiments chez les Présocratiques, il existe plus de 210 lexèmes se rapportant aux différents groupes de sentiments particuliers (joies, tristesses, craintes, colères, dépressions, désirs, folies, soucis, hontes, courages, haines, amitiés)¹⁵; ce résultat peut donc être pris comme un minimum de référence quant au grec. Par exemple, parmi les auteurs modernes, Wł. Witwicki, *Psychologia*¹⁶ énumère plus de 50 sentiments, L. Schmidt-Atzert, *Die verbale Kommunikation von Emotionen*¹⁷ – environ 60 différents sentiments, la liste la plus détaillée que j’aie trouvée étant celle de J. Powell¹⁸ avec 207 sentiments;

– je ne peux non plus pour des raisons techniques aborder ici les problèmes de la définition du sentiment¹⁹ ou de la classification des émotions ou encore de la mémoire affective qui se présentent aussitôt que l’on s’approche de la thématique de l’affectivité²⁰;

– le mot *sentiment* (en anglais *feeling*) est utilisé dans deux sens différents, le premier large et courant où il signifie toute la vie affective (on ne fait alors pas de distinction entre *sentiment* et *émotion*); le second plus spécialisé et étroit comprenant un niveau concret de l’affectivité à distinguer de l’impression, de la sensation, de la passion, de l’émotion et du vécu (resp. expérience vécue); dans cette seconde acception le mot anglais *feeling* a un double sens, par exemple par M. Arnold²¹ il est utilisé tantôt comme *sensation*, tantôt comme *sentiment*²². Dans ce sens les organisateurs du colloque ont eu raison de mettre en tête du thème formulé en anglais le mot *emotion*, moins équivoque: *Emotions Over Time: Ancient Pathê And Modern Sentiments*. Mais sur le circulaire n’ont-ils pas compris le mot *emotion* comme synonyme de *feeling*: [...] *the specificity of ‘ancient’ lists of emotions and the way they differ from ‘modern’ definitions of feelings [...]*? D’autre part le mot anglais [...] *emotion combines in its meaning a reference to „feeling”, a reference to „thinking”, and a reference to a persons body*²³.

II

Je passe aux quatre exemples choisis.

1.

Dans le fragment d’Héraclite d’Ephèse DK 22 B 85 on lit:

θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν
ὁ γὰρ ἄν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται.

(*lutter <contre> le thymos est pénible,
en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de la psyche il <l'>achète.*)

Héraclite d'Ephèse parle du combat contre le θυμός dont la puissance est énorme. C'est une force partielle qui est en état de se soumettre non seulement les autres parties ou dynamismes du psychisme mais encore sa totalité, sa force intégrale: la ψυχή. Si l'on considère que le θυμός dépend de la ψυχή, on détruit ainsi le sens de la dépendance. Si la dépendance se réduit au fait que le θυμός constitue une partie de la ψυχή et s'il est vrai que le θυμός l'emporte sur la ψυχή, cela prouve la faiblesse de la ψυχή et de ses autres facultés, s'il y en a.

Il faut toutefois remarquer que dans le fragment d'Héraclite, tel qu'il est transmis bien évidemment, le θυμός est puissant sans être violent: il achète et non enlève, ne vole pas ni ne viole. Surgissent trois traits du θυμός: le θυμός est fort, sa force est autonome et spontanée et on (qui?) a la difficulté de gérer cette autonomie et cette spontanéité par la ψυχή / au sein de la ψυχή.

Héraclite semble percevoir qu'il arrive des situations où l'entité ne peut plus s'opposer à sa partie. Par cela Héraclite attire l'attention sur un problème anthropologique brûlant qui concerne la relation *partie* versus *entité*, à savoir: comment une partie se montre plus forte que l'entité dont elle fait partie?

Il me semble qu'en tout cas on est obligé d'accepter que le θυμός soit autonome. Autrement l'image héraclitéenne est difficile à comprendre voire impossible à interpréter: si le θυμός signifiait quelque chose d'extérieur on arriverait à une *contradictio in adiecto*: ce qui est étranger ne peut appartenir à celui à qui cela est étranger.

Le fragment d'Héraclite montre que le sentiment, si interpréter ainsi le θυμός, est en lui-même la force (la plus) autonome de l'homme car il ne dépend pas d'autres instances psychiques, en revanche elles dépendent de lui, se trouvent toutes à son merci.

Le trait d'autonomie du θυμός se trouve confirmé ou observé par Parménide dans le passage suivant:

ἵπποι τάί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμός ἰκάνοι [...]

(DK 28 B 1, 1: *les cavales me portent autant que le thymos irait [...].*)

Il en résulte que les cavales conduisent Parménide jusque et en même temps seulement là où le θυμός arrive (le pousse). Le θυμός symbolise à la fois une force motrice et une force de concession dans le sens où les cavales ne peuvent avancer plus que ce que le θυμός permet. Il indique la direction du mouvement, la portée du parcours et sa distance. Ainsi il détermine le caractère du mouvement. Le θυμός est donc un facteur qui oriente l'homme dans son action, dans sa conduite et son comportement.

S'il existe une lutte il faut admettre une seconde force opposée au θυμός. Chez Héraclite elle n'est pas nommée. Souvent les différents commenta-

teurs y insèrent étrangement l'idée de rationalité, ce qui est possible, mais il ne faut pas oublier que cela peut être aussi bien une surinterprétation car dans ce fragment Héraclite n'en parle pas²⁴. C'est en quelque sorte une lecture à la Hume, ou plutôt à l'anti-Hume, car le philosophe écossais est l'auteur d'une sentence fort connue: *Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.* (II, III)²⁵. Il produit l'image d'une opposition entre les sentiments et la raison, c'est vrai. Seulement, dans la phrase qui précède – souvent omise, sûrement beaucoup moins citée et moins connue que la fameuse sentence²⁶ – il déclare que *We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason.* (II, III)²⁷ Et si on lit Hume plus attentivement on voit qu'il dit encore²⁸: *Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse [...]*²⁹. Ainsi il considère que les actes des sentiments et les actes de la raison sont deux domaines séparés, isolés, comme par une cloison. Les deux verticalités ont chacune sa propre dynamique qui ne se confond pas avec l'autre, bien que la verticalité des sentiments joue plus que la verticalité des pensées dans le psychisme de l'homme, d'où – pourrait-on dire avec Héraclite – la difficulté de se gérer par l'homme³⁰.

Cette lignée ne s'arrête pas avec Hume mais continue avec entre autres Blaise Pascal et s'exprime dans son *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point* dont la suite est: *on le sait en mille choses.* [...] ³¹. Ensuite viennent l'expression *logique des sentiments* formulée par Auguste Comte³² et l'ouvrage de T. Ribot qui en a fait son titre³³. Chose caractéristique, Ribot remarque: *les Traités de rhétorique anciens et modernes sont, à mon avis, des essais d'une logique des sentiments*³⁴. L'expression *logique des sentiments* pourrait s'appliquer enfin à la philosophie de F. Brentano³⁵ même s'il ne l'a pas utilisée³⁶. Aussi bien chez Héraclite et chez Parménide que chez Hume et Pascal, Ribot et Brentano, pour ne prendre que ces exemples, j'aperçois la même mise d'accent sur la force et l'autonomie du cœur (*θυμός* chez Héraclite) avec cette différence que chez Hume et Pascal il y a une notion de plus, celle de raison, absente chez Héraclite et Parménide.

L'image évolue mais le problème posé est le même. C'est Héraclite qui attire l'attention sur la question de savoir s'il y a transition entre les différents dynamismes psychiques, si le sentiment est homo- ou hétéro-gène par rapport à ces autres dynamismes et, enfin, comment ces distincts dynamismes peuvent s'harmoniser³⁷. Le fragment B 85 d'Héraclite décrit donc ce qu'on pourrait appeler la *logique thymique*. A cette logique du *θυμός* et à son autonomie on pourrait enfin rapporter le propos suivant de Bergson où le philosophe français saisit ses traits: *Une émotion est un ébranlement affectif de l'âme. [...] l'émotion est un stimulant, parce qu'elle*

*incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. [...] Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée.*³⁸

2.

Dans l'un de ses fragments les plus connus Parménide dit:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

(DK 28 B 3: *en effet le même est noein et être*)

Il existe de multiples interprétations de ce célèbre passage et la bibliographie relative est importante³⁹. Etant donné que le verbe grec νοεῖν a été traduit en latin par *cogitare*⁴⁰, dans la pensée de Parménide on peut voir la source sinon l'archétype de la réflexion cartésienne: *cogito ergo sum* même s'il y a une visible différence comme par exemple le fait que Parménide utilise les verbes à l'infinitif, tandis que Descartes parle de manière personnelle (*je*). Et quel est le rapport avec l'affectivité?

Pour la plupart le *cogito ergo sum* est compris comme credo de la philosophie rationaliste, voire de la position rationaliste par excellence: *je pense donc je suis*. Or il se trouve que Descartes a précisé ce qu'il comprenait par son *cogito*, et cela à plusieurs reprises. Ainsi dans les *Méditations métaphysiques*, II, 22 il explique: *une chose qui pense est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent.*⁴¹ Ailleurs encore de manière plus explicite: *Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ... ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose icy que penser.*⁴²

Est-ce qu'il est à voir dans le νοεῖν les mêmes acceptions qu'énumère Descartes pour son *cogito* et dans la formule parménidienne le sens suivant: *en effet le même est entendre-vouloir-imaginer-sentir-penser et être?* *A Greek-English Lexicon* de Liddell – Scott – Jones donne pour le verbe νοεῖν: *perceive by the eyes, observe [...] perceive by the mind, apprehend [...] take notice [...] think, consider, reflect [...] consider, deem, presume [...]*⁴³, donc: pas de mention de *sentir (feel)*. Cependant plus que la tradition de traducteurs importe le fait que *ces textes [...] sont écrits dans une langue pour laquelle plus aucune personne n'est dotée d'une compétence linguistique réelle. [...] Pour expliquer le sens d'un mot grec, on ne recourt pas à un locuteur, mais à un dictionnaire et à des grammaires qui eux-mêmes n'ont été conçus qu'à partir de textes écrits. [...]*⁴⁴ Le verbe en question est un verbe dénommatif de νόος: *mind, as employed in perceiving and thinking [...]*

more widely, as employed in feeling, deciding, etc., heart [...]»⁴⁵. Là, le sens *sentir* ressort. Dans son dictionnaire P. Chantraine explique que le substantif dont *voeiv* est un verbe dénommatif signifie «*intelligence, esprit*» en tant qu'il perçoit et qu'il pense [...] et ajoute: *mais cette pensée peut être mélangée à un sentiment*.⁴⁶ Beaucoup plus récemment, pour Rudolph Hermann Lotze par exemple, la conscience comprend aussi bien le penser que le sentir. Si l'âme ne pense ni ne sent rien, la conscience est vide. L'âme n'agit pas et son existence est nulle⁴⁷.

S'il en est ainsi il n'est pas exagéré de voir un parallèle entre le *cogito* de Descartes et le *voeiv* de Parménide et dans les deux son élément immanent qu'est le sentir. Cette anticipation montre que la mauvaise opinion de Descartes qu'il portait sur les philosophes anciens⁴⁸ est une expression de son mépris et sa fausseté. En réalité il leur est plus proche qu'il ne voulait le reconnaître et sa pensée est moins originale que l'on ne juge habituellement⁴⁹.

3.

Démocrite est un autre grand Présocratique. Voici son⁵⁰ fragment DK 68 B 31:

ιατρικὴ μὲν γὰρ σώματος νόσους ἀκέεται,
σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρείται.
(<l'art> médical guérit des maladies du corps,
en revanche la sagesse enlève la psyché des pathes.)

Souvent on détermine le sens du mot *παθή* en le mettant en symétrie avec *νόσους* (du corps) du fait qu'on a une tendance à opposer *corps* et *âme*. Ainsi: les maladies du corps *versus* états pathologiques de l'âme.

Mais dans le fragment la symétrie n'est pas évidente, car les deux mots se trouvent dans de différentes positions syntactiques. Non plus il n'y a pas de *comme ... de même ...*. C'est pourquoi on peut aussi bien mettre l'accent sur la différence entre la médecine et la sagesse dans leurs manières d'agir: *si la médecine fait ... la sagesse <agit autrement, à savoir> ...*. De plus, les deux images se distinguent: si *guérir* est une sorte de changement par transformation⁵¹, *séparer* est un changement par soustraction. Et encore: pourquoi Démocrite ne parle pas de l'enlèvement des *πάθη* de la *ψυχή*, mais au contraire de l'enlèvement de la *ψυχή* des *πάθη*? Autre remarque: le fragment de Démocrite a un caractère descriptif et décrit un principe, loi, règle et non un caractère normatif, moral (du type: *il faut que ...*)⁵².

Voilà la raison pour laquelle je propose de prendre le mot *πάθη* au sens premier, plus large et neutre – *expérience, Erfahrung* – surtout que d'une part il n'a aucun attribut et d'autre part, il est peu justifié de nuancer le sens de ce mot en fonction du sens du mot de la première phrase (*νόσους*)⁵³.

Pour qui connaît le développement du concept de *philosophie* il est difficile de passer sous silence l'argument de Platon, à savoir qu'à l'origine de la connaissance philosophique il y a un des πάθη: μάλα γὰρ φιλοσόφου τούτο τὸ πάθος, τὸ θυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη⁵⁴. Si l'un des πάθη est un fondement de la philosophie, il doit s'agir alors de la sphère psychique de l'homme à ne pas omettre.

Dans le fragment de Démocrite il peut donc être question d'une sphère du psychisme dont la sagesse retire la ψυχή. Les πάθη constituent ce qu'on pourrait appeler le milieu psychique initiale⁵⁵, son niveau primaire de l'affectivité, encore passif. Démocrite décrit la situation où la ψυχή *sort* de ce milieu initial, le quitte, s'élève et non postule que l'on la prive des sensations. Plus la ψυχή est sage, moins ses sensations ont caractère passif, alors qu'elles sont cependant, à mon avis, ses états naturels au niveau de la présagesse. Son développement c'est la sagesse, le passage de la passivité vers l'activité. Les πάθη peuvent devenir négatifs mais seulement lorsque les sensations désignent et deviennent les limites de l'affectivité de l'âme, lorsque la connaissance s'arrête à ce niveau du développement psychique. On peut dire que c'est à ce moment-là qu'elle *tombe malade*, puisqu'elle se rétrécit, elle est privée d'autres types d'affectivité qui ne sont pas activées.

Au début du XXe siècle la corrélation semblable a été observée par Théodule Ribot et formulé explicitement dans une règle, dite *principe* ou *loi* de Ribot, à savoir que *tout sentiment perd de sa force dans la mesure où il s'intellectualise*⁵⁶. Cela signifie qu'au cours du développement l'affectivité se transforme et sous l'influence des dynamismes logiques *elle s'intellectualise et s'affaiblit*⁵⁷. Ce niveau de l'affectivité est caractéristique de l'enfance. Cette première affectivité est une matrice pour les niveaux supérieurs auxquels elle sert de support. Par exemple *l'affectivité «pure» et sans-objet existe déjà dans l'instinct du nouveau-né*⁵⁸: le monde affectivement indifférent, c'est-à-dire ni agréable ni désagréable, est un monde non différencié et en réalité non existant *comme objet de l'intérêt et de l'attention qui est une fonction de toutes les tendances affectives et la manifestation de toute l'activité propre de l'enfant*⁵⁹. Dans sa conclusion Ribot dit explicitement: [...] *la place de la vie affective dans la totalité de la vie psychique [...] est la première. [...] En elle, est la base de l'identité et du caractère.*⁶⁰

Et comme on va le voir tout de suite, chez Platon dans son modèle de l'âme, la partie des πάθη (donc *pathique*, Platon l'appelle τὸ ἐπιθυμητικόν, bien que la plus basse, elle est (pour cela) la plus élémentaire et ainsi indispensable au bon fonctionnement de l'entité. Son rôle est surtout d'assurer l'apport d'énergie.

4.

Le quatrième exemple est plus difficile à présenter car il ne repose pas sur un fragment précis mais il se rapporte à l'ensemble du modèle de l'affectivité reconstruit, à savoir aux mots pouvant se rapporter à la notion *sensation, feeling, Gefühl* lesquels en grec sont: αἴσθησις, πάθος, θυμός, φρήν, νόος, λόγος. Ils décrivent ce qu'est le sentiment en le saisissant dans ses divers niveaux. Ainsi⁶¹:

français	anglais	allemand	polonais	grec
sentiments passifs				
impression	impression, feeling	Eindruck	wrażenie	αἴσθησις
sensation	sensation	Empfindung	odczucie	πάθος
affection	affection	Affektion, Gefühl	doznanie	πάθος
passion	passion	Leidenschaft		
sentiments actifs				
émotion	emotion [plus large qu'en français]	Affekt, Gemütsbewegung ⁶²	wzruszenie	θυμός, φρήν
sentiment ⁶³	sentiment, feeling	Gefühl	uczucie	θυμός, νόος
vécu [RZ] [expérience vécue]	— [? <i>experiential experience</i> ⁶⁴]	Erlebnis	przeżycie	λόγος

Tout comme les sensations et les désirs, de même les sentiments sont, pour utiliser l'expression forgée par l'élève d'Edouard Claparède, K. Dąbrowski, stratifiés à *niveaux multiples (multilevel)*⁶⁵. Quant aux premiers cela résulte du passage suivant de Platon: Τήνδε, τριῶν ὄντων τριττὰ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ ἐπιθυμία τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. [...] ⁶⁶ Καὶ ἡδονῶν δὴ τρία εἶδη, ὑποκείμενον ἐν ἐκάστῳ τούτων [...] (580 d 7-581 c 6)⁶⁷ – pour ces derniers, les sentiments, c'est dit de manière moins explicite.

Dans le *Phèdre* où Platon reprend la tripartition de l'âme de manière allégorique⁶⁸, le cocher, représentant la partie dite *logotique (logistikon)* de la *République*⁶⁹, est pourvu – le fait pour la plupart négligé ou même nié⁷⁰ –, à part ses facultés perceptives et cognitives, d'une capacité à éprouver des sentiments. Non seulement le cocher *voit l'image d'amour*⁷¹, ce qui fait *échauffer toute l'âme*⁷², mais aussi il *ressent une nostalgie*⁷³, *s'indigne*⁷⁴ et *éprouve une crainte et une angoisse*⁷⁵. Le cocher – et *a fortiori* la partie *logotique* ainsi symbolisée – contient les éléments *noétique*⁷⁶ et *somatique (pathique)*. La liaison affectivo-réflexive (sentiment-pensée) au niveau *logotique* comprend ainsi les sentiments et les pensées du niveau le plus élevé. Platon va jusqu'à dire que *le cocher éprouve une sensation*⁷⁷. Enfin – changement de perspective car il y a retour à l'âme dont les parties séparées

venaient d'être traitées – l'âme de l'amant suit l'aimé *avec angoisse et crainte*⁷⁸.

Les sentiments du cocher, du cheval blanc et du cheval noir – donc les sentiments ou plutôt les affectivités *logotique*, *thymique* et *épathymique* (resp. *pathique*) – se distinguent *verticalement*. Pour démontrer la perspective semblable chez les Présocratiques il faudrait procéder à une analyse plus détaillée, mais la classification ou du moins la diversité des phénomènes affectifs tels qu'ils se laissent décrire dans une reconstruction peut être rapprochée de deux modèles contemporains:

L'un est celui de Nicolaï Hartmann. Il s'agit de la disposition horizontale⁷⁹ car Hartmann a distingué des actes émotio-réceptives (par exemple sentir, subir, vivre qch., supporter), ensuite des actes émotio-prospectives (dirigés vers l'avenir), enfin des actes émotio-spontanés (avec une détermination active). Ma proposition de mise en parallèle est la suivante:

– actes émotio-réceptives⁸⁰ ≈ actes *épathymiques* (resp. *pathiques*), c'est-à-dire αἰσθησις et πάθος;

– actes émotio-prospectives⁸¹ ≈ actes *logotiques* (à distinguer de *logiques*), c'est-à-dire νόος et λόγος;

– actes émotio-spontanés⁸² ≈ actes *thymiques*, c'est-à-dire θυμός et φρόνη.

L'autre rapprochement est celui avec le modèle élaboré par Max Scheler. Son modèle est vertical car Scheler a divisé ou plutôt placé la vie affective sur quatre niveaux: *quatre niveaux affectifs bien déterminés qui correspondent à la structure de notre existence humaine tout entière. Ce sont: 1^o les sentiments sensoriels ou «sentiments-de-sensation» [...]; 2^o les sentiments proprio-corporels (à titre d'états) et les sentiments vitaux (en tant que fonctions); 3^o les purs sentiments «de l'âme» (purs sentiments du Je); 4^o les sentiments spirituels (ceux de la personnalité).* Le critère de la distinction est: *Ce caractère phénoménal de la «profondeur» du sentiment [...]*⁸³. Platon ne parle pas explicitement du critère de distinction mais le trait de verticalité est visible dans son modèle aussi bien dans la *République* que dans le *Phèdre*⁸⁴. D'autre part il faudrait élaborer cette notion de *profondeur* qui pour le moment est moins une catégorie philosophique qu'elle n'est une métaphore, même si son historique remonte à Héraclite d'Ephèse: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πάσας ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθεῖν λόγον ἔχει.⁸⁵

Aussi bien chez Platon que chez Hartmann et Scheler la hiérarchisation ou la stratification⁸⁶ est visible. Il resterait à approfondir la comparaison des deux perspectives: ancienne et moderne. Mais le modèle platonicien, et beaucoup plus tard celui de Scheler, peuvent être conçus comme la solution ou du moins la proposition d'une solution du problème évoqué dans ce texte comme premier: le conflit intra-psychique dont parle Héraclite (ci-dessus: II

1). Dans la *République* Platon commente explicitement l'expression τὸ κρείττω αὐτοῦ (*plus fort de soi-même*) et explique son utilisation. Il dit qu'elle est ridicule en elle-même (430 e 11), à moins qu'elle ne signifie que τὸ ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατεῖς ᾖ, τοῦτο λέγει τὸ κρείττω αὐτοῦ [...] (431 a 4–6: *dans l'homme en ce qui concerne l'âme il y a le meilleur et le pire, et lorsque le meilleur serait par nature fort par lui-même, cela signifie 'plus fort de soi-même'*). Mais en résulte-il par là que Platon exclue qu'il soit possible que ce soit *le moins bon* qui serait *plus fort*?⁸⁷

III

En guise de conclusion voici trois remarques:

1.

Les analyses historiques dans les domaines de la philosophie/psychologie des sentiments sont à propos car les malentendus – pour ne pas dire déformations – sont énormes. A titre d'exemple j'en cite deux, les deux étant en relation avec la pensée grecque:

René Descartes a commencé son traité sur *Les passions de l'âme* en affirmant: *Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions*. L'autorité du *père de la philosophie moderne* qui énonce une phrase autoritaire pèse lourd par son influence. Mais en réalité il s'agit d'un raccourci dont le sens peut être éclairé par ses *Lettres à la princesse Elisabeth* (surtout la *Lettre XII*). On y voit que par les *anciens* Descartes comprend Epicure, Zénon, et surtout Sénèque. Or, ce sont les philosophes de l'époque tardive (hellénistique ou même romaine, en plus pour ce qui concerne Sénèque de la langue latine), peu représentatif pour la Grèce présocratique et classique pour ce qui est du rôle attribué aux sentiments. Curieusement dans son traité Descartes semble suivre l'enseignement d'Aristote sur τὸ μέσον parce qu'il dit (art. 211): *Car nous voyons qu'elles [passions] sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages, ou leurs excès [...]*.

Le deuxième exemple de malentendu est lié à Dietrich von Hildebrand, appelé par le pape Pie XII *the 20th Century Doctor of the Church*, qui parle de *la nécessité de la révision de notion du sentiment telle qu'elle a été héritée de l'Antiquité*⁸⁸. Il affirme que pour les Grecs *le cœur et les sentiments*

*n'avaient pas de caractère spirituel*⁷⁸⁹. Il le démontre de la manière suivante: *le cœur et le sentiment ont été tout simplement exclus du domaine de l'esprit. Dans le Phèdre nous trouvons encore les mots: „La folie de l'amour est la plus grande bénédiction des cieux”, mais dans la République – en donnant un cours systématique des pouvoirs de l'âme humaine – Platon n'accorde pas au cœur même la place semblable à celle qu'occupe la raison.*⁹⁰ Mais justement – von Hildebrand renverse l'ordre chronologique des deux dialogues en question. Le fait-il exprès ou inconsciemment? Et puis je me demande s'il a cherché à analyser les deux dialogues⁹¹.

L'interprétation du rôle des sentiments selon les Anciens est maintes fois biaisée par de telles confusions ou mauvaises lectures qui produisent une manière de penser tendencieuse et scientifiquement nuisible: l'affectivité selon les Anciens aurait été considérée secondaire par rapport au facteur rationnel. En conséquence elle aurait été qualifiée comme *irrationnelle*, et, en définitive, jugée *négative*.

2.

Il faudrait voir d'une part dans quelle mesure la scission entre les fonctions de pensée et les fonctions affectives⁹² a contribué à la négativisation de l'affectivité – et, d'autre part, quand elle s'est produite: avec Descartes ou Hume? ou avant? à l'époque d'Aristote peut-être⁹³?

Il est fort probable qu'une telle perspective soit une pure démarche métaphorique (vide Hume) ou technique et ne réponde point à la réalité psychique⁹⁴. En effet les fonctions que l'on analyse séparément sont liées de manière indissociable⁹⁵. La preuve peut en être que lorsqu'une personne perd la mémoire des niveaux supérieurs des sentiments (émotion, sentiment, vécu), elle perd en même temps sa propre identité personnelle. Cela a l'air d'une thèse contemporaine mais apparemment ce phénomène a été déjà remarqué et décrit par Platon (toujours dans le *Phèdre*): *Il faut en effet que l'homme saisisse le langage des Idées, lequel part d'une multiplicité de sensations*^[96] *et trouve l'unité dans l'acte du raisonnement*^[97]. *Or, il s'agit là d'une réminiscence*^[98] *des réalités jadis vues*^[99] *par notre âme, quand elle suivait le voyage du dieu, et que dédaignant ce que nous appelons à présent des êtres réels, elle levait la tête pour contempler l'être véritable. Aussi bien il est juste que, seule, la pensée*^[100] *du philosophe ait des ailes, car les objets auxquels elle ne cesse de s'appliquer par le souvenir*^[101], *autant que ses forces le lui permettent, sont justement ceux auxquels un dieu, parce qu'il s'y applique, doit sa divinité. L'homme qui se sert correctement de tels moyens de se souvenir*^[102], *toujours parfaitement initié aux mystères par-*

faits^{103]}, est seul à devenir vraiment parfait^{104]}¹⁰⁵. La note des éditeurs relative à ce passage est la suivante: *A la discipline logique de la pensée, qui conduit à l'Idée et à la réminiscence des visions oubliées, correspond sur le plan affectif le délire amoureux.*¹⁰⁶

Et si l'on opte pour la position intégrale, j'entends celle de la complémentarité de la pensée avec l'affectivité, la volonté, la mémoire, on comprend mieux le soi-disant *intellectualisme socratique*¹⁰⁷: si l'on pense que le savoir éthique de Socrate n'a pas eu de caractère exclusivement intellectuel – ce qui est justifié car dans ce cas-là la position de Socrate aurait été manifestement fautive, puisque l'on observe chaque jour que ce type de savoir ou de connaissance n'empêche pas de commettre des vices – mais que l'on accepte qu'il reposait sur le savoir profond et vécu, lié à la pensée, à la volonté et aux sentiments¹⁰⁸, on évite de corriger Socrate, de juger sa position enfantine et naïve¹⁰⁹.

3.

Je ne me résous pas à donner de réponse définitive à la question: *coïncidences ou influences?* Il semble que l'homme *as a biological being has remained essentially unchanged from the beginnings of civilization to the present*¹¹⁰. Ainsi sans décider s'il s'agit des coïncidences ou des influences mais retenant que les analogies sont visibles on peut *profiter* de la philosophie grecque ancienne pour (re)construire¹¹¹ l'ontologie des sentiments tout en *utilisant* les données et les analyses effectuées par les philosophes postérieurs, pour ne mentionner que Thomas d'Aquin, Hobbes, Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Brentano, Ribot, Meinong, Husserl, Scheler, Bergson, Hartmann ou Sartre. Pour cela il faut postuler des recherches plus systématiques dans le cadre de l'histoire de la philosophie/psychologie des sentiments¹¹².

Bibliographie

- Alquié F.: *La conscience affective*. Paris 1979, Vrin
- Aristotle: *Metaphysica*, (éd.) W. Jaeger, Oxford 1957, University Press
- Arnold M.: *Emotion and Personality*, t. 1: *Psychological Aspects*. New York 1960, Columbia University Press
- Averill J. R.: *In the Eyes of the Beholder* in: P. Ekman, R. J. Davidson (éd.): *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, pp. 7-14
- Bergson H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*. [8 éd.] Paris 1932, Librairie Félix Alcan
- Brentano F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig 1889, Dunder & Humblot
- Buck C. D. (éd.): *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Contribution to the History of Ideas*. Chicago 1949, The University of Chicago Press
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świetle wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, Ossolineum
- Canto-Sperber M. & Brisson L.: *Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique* in: M. Canto-Sperber, J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos: *Philosophie grecque*. Paris 1997, PUF
- Chantraine P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 3. Paris 1984, Klincksieck
- Clark J. O. E.: *Word for word. A dictionary of synonyms*. London 1989, Harrap's reference
- Compte A.: *Système de politique positive ou Traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*, t. 2, Paris 1852 [réimpression: Paris 1970, Editions Anthropos]
- Cooper J. M.: *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton 1999, University Press
- Dąbrowski K.: *Les dynamismes principaux de la désintégration à niveaux multiples*. „Annales Médico-Psychologiques” 119, 1/1961, pp. 225-234
- Dąbrowski K.: *Multilevelness of emotional and instinctive functions*, [2 éd.] Lublin 1996, KUL
- Descartes R.: *Principia philosophia* (1644) in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery. Paris 1957, J. Vrin, t. VIII
- Descartes R.: *Les principes de la philosophie* (1647) in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery. Paris 1957, J. Vrin, t. IX
- Descartes R.: *Meditations metaphysiques* (1647) in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery. Paris 1957, J. Vrin, t. IX
- Descartes R.: *Les passions de l'âme*. Paris 1988, Gallimard
- DK = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1-3. Zürich - Hildesheim [18e éd.] 1989, Weidmann

- Eisler R.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin 1901, Verlegt bei Ernst Siegfried Mittler und Sohn, t. 1
- Ekman P., Davidson R. J. (éd.): *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*. New York 1994, Oxford University Press
- Encyclopedia of Human Emotions*, (éd.) D. Levinson, J. J. Ponzetti, Jr., P. F. Jorgensen. New York 1999, MacMillan Reference USA, vol. 1
- Fortenbaugh W. W.: *Aristotle on Emotion*. 2 éd.: London 2002, Duckworth
- Frère J.: *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris 1981, Les Belles Lettres
- Frère J.: *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris 2004, Kimé
- Fries N.: *Emocje, Aspekty eksperymentalne i lingwistyczne* in: *Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim*, trad. A. Weinsberg. Warszawa 1992, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
- Gross D. M.: *The Secret History of Emotion*. Chicago 2006, The University of Chicago Press
- Hartmann N.: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin 1931, Pan-Verlagsgesellschaft M. B. H.
- Hartmann N.: *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart 1964, W. Kohlhammer
- Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. [4 éd.] Berlin 1965, Walter de Gruyter & Co.
- Havelock E. A.: *Preface to Plato*. Oxford 1963, Basil Blackwell
- Heidegger M.: *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn. Paris 1967, Gallimard
- Hildebrand von H.: *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*. Regensburg 1967, Habel
- Hume D.: *A Treatise of Human Nature*, (éd.) L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch. [2 éd.], Oxford 1978, Clarendon Press
- Husserl E.: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trad. W. R. Boyce Gibson. London 1931, George Allen & Unwin Ltd, Analytical Index
- Husserl E.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur. Paris 1950, Gallimard
- Ingarden R.: *Wykłady z etyki*, (éd.) A. Węgrzecki. Warszawa 1989, PWN
- Kahn C. H.: *The Object of Love in: Platon and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge 1996, University Press
- Knuutilla S.: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Konstan D.: *Translating Ancient Emotions*. „Acta Classica” 46, 2003, pp. 5-19
- Lalande A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. [8 éd.] Paris 1960, PUF
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.: *A Greek-English Lexicon with a Supplement*. Oxford [9 éd.] 1940 [réimpression 1989], Clarendon Press

- Longman Active Study Dictionary*, version sur le CD ROM, Pearson Education Ltd 2004
- Lotze H.: *Metaphysik*. Leipzig 1879, E. Hirzel
- Lutosławski W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London 1897, Longmans Green & Co. [2 éd. 1905, réimpression 1983]
- Lutosławski W.: *Nieśmiertelność duszy i wolność woli. Listy do młodszego brata o metafizycznych zagadnieniach*. Warszawa 1909, Wydawnictwo M. Arcta
- Mazurkiewicz J.: *Zarys fizjologicznej teorii uczuć*, 1^{ere} partie. Warszawa 1930, Wydawnictwo „Rocznika Psychjatrycznego”
- Mazurkiewicz J.: *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, vol. 1. Warszawa 1950, PZWL
- Meinong A.: *Über emotionale Präsentation*. Wien 1917, Alfred Hölder
- Nissen T.: *Die Physiologie und Psychologie der Furcht in der Ilias*. „Archiv für gesamte Psychologie” 46, 1924, pp. 70-97
- Palumbo L.: *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. Napoli 2001, Loffredo
- Pascal B.: *Pensées*, (éd.) L. Brunschvicg. Paris 1945, Hachette
- Platon: *Opera*, t. 1-5, (éd.) J. Burnet. Oxford 1900-1907, Clarendon Press
- Platon: *Œuvres complètes*, t. 4, 3e partie: *Phèdre*, (éd.) C. Moreschini, trad. P. Vicaire. Paris 2002, Les Belles Lettres
- Powell L.: *The Secret of Staying in Love*. Niles, Ill. c1974, Argus Communications
- Price A. W.: *Mental Conflit*. London - New York 1995, Routledge
- Ribot Th.: *La psychologie des sentiments*. Paris 1897, Félix Alcan
- Ribot Th.: *La logique des sentiments*. Paris 1905, Félix Alcan
- Scheler M.: *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac. Paris 1955, Gallimard
- Schmitt A.: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Stuttgart 1990, Franz Steiner Verlag
- Shay J.: *Achilleus in Vietnam. Combat Traume and the Undoing of Character*. New York 1995, Simon & Schuster
- Shay J.: *Odysseus in America. Combat Trauma and the Trials of Homecoming*, foreword by M. Cleland, J. McCain. New York 2002, Scribner
- Solomon R. C.: *The Philosophy of Emotions in: Handbook of Emotions*, (éd.) M. Lewis & J. M. Haviland-Jones. New York 2000, The Guilford Press
- Tatarkiewicz W.: *Les trois éthiques d'Aristote*. „Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques”, Paris 1931, pp. 589-503 [repris in: „Organon” 33, 2004, pp. 215-223]
- Wierzbicka A.: *Emotions across Languages and Cultures - Diversity and Universals*. Cambridge 1999, University Press

- Witwicki Wł.: *Psychologia*, t. 2. Warszawa 1963, PWN
- Zaborowski R.: *Rozumienie logos. Presokratycy - Platon*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 3/1998, pp. 89-113 [English summary: p. 113]
- Zaborowski R.: *Co to jest uczucie? O wielopoziomowości uczucia [Qu'est-ce qu'un sentiment? Sur la multiplicité des niveaux du sentiment]*. „Heksis” 3-4/1999, pp. 1860-192 [English summary: p. 227]
- Zaborowski R.: *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odyssée. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments*. Warszawa 2002, STAKROOS
- Zaborowski R.: *Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Ephèse*. „Organon” 32, 2003, pp. 9-30 [aussi on-line: www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/32/ZABOROWSKI.pdf]
- Zaborowski R.: *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments* [sous presse]

Notes

¹ D. M. Gross: *The Secret History of Emotion*. Chicago 2006, The University of Chicago Press, p. 27 les appelle *pop-psychologists*. Ce sont par exemple le journaliste américain D. Goleman: *Emotional Intelligence* (New York 1995) et la psychologue J. Segal: *Raising your emotional intelligence* (New York 1997).

² Par exemple dans le livre de D. Goleman l'introduction est intitulée *Le postulat d'Aristote*, mais cela revient à ne signaler Aristote que dans son dernier paragraphe (pp. 18–19 de la trad. polonaise).

³ P. Ekman, R. J. Davidson (éd.): *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*. New York 1994, Oxford University Press, – le plus ancien philosophe qui soit cité est David Hume.

⁴ Qui donne des passages du *Timée* de Platon (trad. de B. Jowett) et de *De anima* (trad. par J. A. Smith) et de *On memory and reminiscence* (trad. par J. I. Beare) d'Aristote. *Classics in the History of Psychology*, An Internet Resource Developed by C. D. Green, York University, Toronto, Canada (<http://psychclassics.yorku.ca>). Ou encore *History of Psychology*, a journal published by the American Psychological Association for the Society for the History of Psychology since 1998 (<http://content.apa.org/journals/hop>, en tout 35 numéros jusqu'à août 2006) – deux articles font exception: R. B. Tigner & S. S. Tigner, *Triarchic theories of intelligence: Aristotle and Sternberg* (*History of Psychology* 3, 2/2000, pp. 168–176) et G. Kirkeboen, *Descartes's Regulae, mathematics, and modern psychology: „The noblest example of all” in light of Turing's (1936) On Computable Numbers* (*History of Psychology* 3, 4/2000, pp. 299–325) sinon les noms les plus anciens sont Herbart, James, Ribot et Wundt. Pour ce qui est de la revue *Emotion* (cf. <http://content.apa.org/journals/emo>) je n'ai rien trouvé qui relève de la psychologie antique (en tout 23 numéros de 2001 à août 2006).

⁵ W. W. Fortenbaugh: *Aristotle on Emotion* (1975, 2 éd.: London 2002, Duckworth).

⁶ Par exemple J. Annas: *Hellenistic Philosophy of Mind* (1992), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, (éd.) J. Brunschwig & M. C. Nussbaum (1993), J. Annas: *The Morality of Happiness* (1993), M. C. Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (1994), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, (éd.) J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen (1998).

⁷ L. Palumbo: *Le emozioni e il pensiero nel Fedone di Platone*, S. Rotondaro: *Le emozioni del riso in Platone* et M. Sehdév: *Sogno ed emozioni nella filosofia platonica*. Publiés in: *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Urbino, 26–29 aprile 2001*, (éd.) P. Venditti, Le Monnier, [Firenze 2003].

⁸ J. Frère: *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris 1981, Les Belles Lettres.

⁹ J. M. Cooper: *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton 1999, University Press, contient entre autres: *Plato's Theory of Human Motivation* (pp. 118–137), *Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology* (pp. 237–252).

¹⁰ S. Knuutila: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford 2004, Clarendon Press.

¹¹ Cf. le titre de sa thèse: J. Frère: *Les tendances et l'affectivité dans la philosophie grecque, des Présocratiques à Aristote* – et encore: *Platon and Aristotle, to whom the book is largely devoted* (cr de C. Gill in: „Journal of Hellenic Studies” 104, 1984, p. 228).

¹² L. Palumbo: *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. Napoli 2001, Loffredo.

¹³ J. Frère: *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris 2004, Kimé – le premier chapitre (qui constitue la moitié de ce livre) est consacré – il est vrai – à la période *Avant Platon* (pp. 13–106), dans sa 2e partie aux Présocratiques: Héraclite, Parménide et Démocrite.

¹⁴ R. C. Solomon: *The Philosophy of Emotions* in: *Handbook of Emotions*, (éd.) M. Lewis & J. M. Haviland-Jones. New York 2000, The Guilford Press, p. 3.

¹⁵ Le résultat semblable, indépendamment, dans une autre recherche, a été obtenu pour l'*Illiade* et l'*Odyssée*. Des deux recherches seule la partie consacrée à la crainte et au courage dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* a été publiée: R. Zaborowski: *La crainte et le courage dans l'Illiade et l'Odyssée. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments*. Warszawa 2002, STAKROOS.

¹⁶ Wł. Witwicki: *Psychologia*, t. 2. Warszawa 1963, PWN, pp. 5–12.

¹⁷ L. Schmidt-Atzert: *Die verbale Kommunikation von Emotionen*, Diss., Universtät Gießen, 1980, manuscrit, cité d'après N. Fries: *Emocje, Aspekty eksperymentalne i lingwistyczne* in: *Wartościowanie w języku i tekście na materiale*

polskim i niemieckim, trad. A. Weinsberg. Warszawa 1992, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, p. 117, n. 7.

¹⁸ L. P o w e l l : *The Secret of Staying in Love*, Argus Communications, Niles, Ill. c1974 (pp. 185–188 de la trad. polonaise).

¹⁹ Cf. R. Z a b o r o w s k i : *Co to jest uczucie? O wielopoziomowości uczucia* [*Qu'est-ce qu'un sentiment? Sur la multiplicité des niveaux du sentiment*] in: „Heksis” 3–4/1999, pp. 186–192 [English summary: p. 227].

²⁰ Les problèmes préliminaires ont apparu au colloque, surtout les problèmes du vocabulaire technique (son absence ou son flou). Sans définir son parti pris et les quelques catégories fondamentales on tourne en rond. D'autre part il se peut que le caractère profondément individualiste des sentiments rende difficile la construction d'un langage bien approprié. Ainsi, je tiens à tracer cette distinction, pourrait-on fonder une philosophie formelle des sentiments mais, difficilement sinon jamais, une philosophie matérielle des sentiments.

²¹ M. A r n o l d : *Emotion and Personality*, t. 1: *Psychological Aspects*. New York 1960, Columbia University Press.

²² Et que dire de l'article in: J. O. E. C l a r k : *Word for word. A dictionary of synonyms*, Harrap's reference, London 1989, p. 131: *feeling = consciousness, impression, perception, presentiment, sensation, sense; air, atmosphere, aura, mood; idea, notion, suspicion; consensus, opinion, view, affection, fondness, sentimentality, warmth; emotion, fervour, passion; compassion, empathy, sympathy, understanding* (et à la p. 516: *atmosphere, belief, blood, climate, emotion, heart, hunch, idea, impression, intuition, pity, sensation, sense, sensibility, sensitive, sensuous, sentient, sentiment, soul, spirit, touch, undertone, warmth, will*)? Cf. aussi *Longman Active Study Dictionary*, version sur le CD ROM, Pearson Education Ltd 2004: 1 a) *something that you experience in your mind*; b) *something that you experience in your body*; 3 *a belief or opinion about something*; 4 *people's attitude about a subject*; 5 *the ability to feel pain, heat, cold etc in your body*. Et *Emotion: a strong feeling such as love, hate, anger etc.* – ainsi il semble être un concept plus concret.

²³ A. W i e r z b i c k a : *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge 1999, Cambridge University Press, p. 2. Cf. aussi *Encyclopedia of Human Emotions*, (éd.) D. L e v i n s o n , J. J. P o n z e t t i , Jr., P. F. J o r g e n s e n . New York 1999, MacMillan Reference USA, vol. 1, p. VIII: *Emotions, or what most people call „feelings” and scientists call „affect,” [...]*.

²⁴ Pour la discussion plus détaillée du fragment cf. R. Z a b o r o w s k i : *Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Ephèse* in: „Organon” 32, 2003, pp. 9–30 [aussi on–line: www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/32/ZABOROWSKI.pdf]

²⁵ D. H u m e : *A Treatise of Human Nature*, (éd.) L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, [2 éd.] Oxford 1978, Clarendon Press.

²⁶ Cf. J. R. A v e r i l l : *In the Eyes of the Beholder* in: P. E k m a n , R. J. Davidson (éd.): *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, p. 13: *This passage is often quoted, it only to be dismissed as either an empty tautology or a*

blatant falsehood. But let us not be too critical, or interpret Hume too literally. The fact remains: Each of us on occasion is, and ought to be, a slave to our passions; to be otherwise is to lack a firm sense of self and engagement in the world. Cf. aussi D. M. Gross: *The Secret History of Emotion*, p. 118 et p. 140.

²⁷ Donc Hume, de même qu'un Héraclite ou un Platon, parle de ces questions de manière métaphorique.

²⁸ Chose caractéristique: on ajoute à la pensée d'Héraclite le contexte qui n'y est pas et la pensée de Hume est sortie du contexte dans lequel elle se trouve.

²⁹ II, III. Il poursuit: [...] *and if this contrary impulse ever arises from reason, this latter faculty must have an original influence on the will, and must be able to cause, as well as hinder any act of volition.*

³⁰ Cf. les explications de R. Descartes: *Les passions de l'âme* (1649), art. 46.

³¹ B. Pascal: *Pensées*, (éd.) L. Brunschvicg, Paris 1945, Hachette, 277 – c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un cas extravagant, extrême.

³² A. Compté: *Système de politique positive ou Traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*, t. 2, Paris 1852 [réimpression: Paris 1970, Editions Anthropos], p. 239: *On doit regarder comme plus sûre qu'aucune autre la logique des sentiments, c'est-à-dire l'art de faciliter la combinaison des notions d'après la connexité des émotions correspondantes. Aucun procédé factice ne saurait être aussi puissant que ce mode instinctif, d'où émanent réellement toutes les grandes inspirations de notre intelligence, malgré le superficiel dédain qu'il subit chez la plupart des penseurs modernes.* Et pp. 238–239: [...] *la théorie positive de la logique humaine, fondée sur l'emploi combiné des sentiments, des images, et des signes [...] la logique des sentiments, la logique des images et la logique des signes [...]. De ce triple préparation spontanée, ressort finalement la constitution systématique de la logique humaine [...] et p. 239: [la logique] des émotions.*

³³ T. Ribot: *La logique des sentiments*. Paris 1905, Félix Alcan, p. IX ≈ p. 22 informe qu'elle a été indiquée par Auguste Comte en de très courts passages, puis nommée ou réclamée incidemment par Sturt Mill et quelques contemporains. L'expression *intelligence émotionnelle* signalée dans mon introduction n'est que la maladroite copie de *logique des sentiments*.

³⁴ T. Ribot: *La logique des sentiments*, p. 52.

³⁵ Ainsi H. Buczyńska-Garewicz dans son livre, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości [Sentiments et raison dans le monde des valeurs. De l'histoire de la philosophie des valeurs]*. Wrocław 1975, Ossolineum, pp. 77–114 consacre un chapitre entier à Brentano qu'elle intitule: *Logique des sentiments*. Cependant Ribot n'indique pas Brentano parmi *quelques contemporains* même s'il le cite ailleurs (p. VII, n. 1; les deux philosophes sont entièrement contemporains – Ribot: 1839–1916, Brentano: 1838–1917). En revanche Ribot écrit: *Mais je n'en connais aucun qui ait tenté de traiter même sommairement cette obscure question [...]* (p. IX = p. 22).

³⁶ Ce que j'ai trouvé chez le philosophe allemand c'est: F. Brentano: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Dunder & Humblot, Leipzig 1889, § 22, p. 17: [...]

wird bei der zweiten Klasse [Urteile] in einem jeden Fall von den zwei entgegengesetzten Beziehungsweisen des Unerkennens und Berwerfens die eine richtig, die andere unrichtig sein, von alt her die Logik geltend macht. Und Ähnliches gilt dann natürlich auch bei der dritten Klasse [Gemütsbewegungen]. Von den zwei entgegengesetzten Berhaltungsweisen des Liebens und Hassen, Gefallens und Mißfallens ist in jedem Fallen eine, aber nur eine, richtig, die andere unrichtig. [c'est moi qui souligne].

³⁷ R. Ingarden: *Wykłady z etyki* [cours xxv du 5 juin 1962], (éd.) A. Węgrzecki, Warszawa 1989, PWN, p. 400 au terme de son cours sur l'éthique arrive au problème de la constitution de l'homme comme être corporel et spirituel et pose la question de savoir comment l'homme se coordonne intérieurement ou ne se coordonne pas et cite dans ce contexte K. Dąbrowski.

³⁸ H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*, [8 éd.], Paris 1932, Librairie Félix Alcan, p. 39.

³⁹ Cf. par exemple M. Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris 1967, Gallimard, pp. 144 sq.

⁴⁰ Cf. par exemple R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1901, Verlegt bei Ernst Siegfried Mittler und Sohn, t. 1, p. 253: *Denken* (voeiv̄, φροεiv̄, cogitare).

⁴¹ R. Descartes: *Meditations metaphysiques* (1647) II, 22 in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1957, J. Vrin, t. IX. Et plus loin: *ce qui en moy s'appelle sentir, & cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser* (II, 23) et: *Je suis une chose qui pense, c'est à dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoist peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui ayme, qui haït, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent* (III, 27). Cf. aussi R. Descartes: *Principia philosophiæ* (1644) I, IX in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1957, J. Vrin, t. VIII: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare.*

⁴² R. Descartes: *Les principes de la philosophie* (1647) I, 9 in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1957, J. Vrin, t. IX [c'est moi qui souligne]. Enfin R. Descartes: *Les passions de l'âme* (1649), art. 28. Cf. aussi F. Brentano: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* § 20 et la note 21 et encore E. Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie* § 28.

⁴³ H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones: *A Greek-English Lexicon with a Supplement*. Oxford [9 éd.] 1940, Clarendon Press, [réimpression 1989], p. 1177.

⁴⁴ M. Canto-Sperber & L. Brisson: *Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique* in: M. Canto-Sperber, J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos: *Philosophie grecque*. Paris 1997, PUF, p. 782.

⁴⁵ H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones: *A Greek-English Lexicon*, pp. 1180-1181.

⁴⁶ P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 3. Paris 1984, Klincksieck, p. 756. Je ne parle pas de nombre d'études consacrées à ce terme. Pour son analyse à la lumière de l'affectivité dans les fragments des Présocratiques cf. R. Zaborowski: *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments* [sous presse].

⁴⁷ Cf. *Die leibliche Begründung geistiger Thätigkeit* in: H. Lotze: *Metaphysik*, Leipzig 1879, E. Hirzel, pp. 574–602. Cf. aussi A. Meinong: *Über emotionale Präsentation*, Alfred Hölder, Wien 1917, §§ 3–4.

⁴⁸ Cf. infra: III 1.

⁴⁹ Pour renforcer ce rapprochement on pourrait encore citer le fragment DK 28 B 16 où Parménide lie νόος/νόημα aux éléments organiques:

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

(28 B 16: *en effet, comme chacun a un mélange des membres qui errent de tous les côtés, ainsi noos se tient <chez> les hommes: la même <chose> est ce que ressent la nature des membres <aussi bien pour> tous les hommes <que pour> chacun <tout entier>; en effet ce dont il y a plus est <l'objet/action du> noos*).

De son côté R. Descartes: *Les passions de l'âme* (1649), art. 31 considère qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions, plus particulièrement que dans les autres parties. (cité d'après l'édition «parisienne», reprise par J.-M. Monnoyer: *R. Descartes: Les passions de l'âme*, Paris 1988, Gallimard).

⁵⁰ Certains soulèvent des arguments contre son authenticité. Ainsi jugent ce fragment douteux H. Diels, J. Pigeaud.

⁵¹ Autrement: [...] ἰατρεῦειν τὸ πάθος. [...] (DK 58 D 6, 196). Ici πάθος est objet du soin ce qui serait à comparer avec νόσους ἀκέεται mais c'est un contexte tardif, venant de la *Vie pythagorique* transmise par Jamblique. Ailleurs, à côté des passages où il est question du caractère particulier du πάθος, à savoir du πάθος à éviter (cf. DK 58 D 3, 174, DK 58 D 6, 196, DK 58 D 8, 204, DK 58 D 9, 230), on trouve des passages où il est question du caractère général du πάθος (cf. DK 58 D 8, 205). On apprend que le jugement porté sur la valeur d'un πάθος devrait dépendre de son rapport au moment opportun (καιρός): dans certains cas colère, irritation, tendance, désir, impulsion sont à propos, dans d'autres non (cf. DK 58 D 5, 181).

⁵² Comme par exemple les apophtegmes des Sages (par exemple 10, 3, γ.15: θυμοῦ κράτει. – *sois plus fort que le thymos*) ou même certains autres fragments de Démocrite.

⁵³ L'on peut rappeler qu'il arrive que *les médecins* [souvent ne] *guérissent* [pas] *des maladies du corps* (cf. Héraclite DK 22 B 58).

⁵⁴ *De beaucoup en effet* [appartient] *à la philosophie cette affection: s'étonner; il n'y a pas d'autre commencement de la philosophie que celui-ci.* (Platon:

Théétète 155 d 2). Cet avis est partagé par Aristote : *Métaphysique* 982 b 12–13: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν ο ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν [...].

⁵⁵ Je paraphrase la terminologie de K. Dąbrowski: *milieu psychique interne* (K. Dąbrowski: *Multilevelness of emotional and instinctive functions*, [2 éd.] Lublin 1996, KUL, 1ère partie, ch. 6).

⁵⁶ Th. Ribot: *La psychologie des sentiments*, Paris 1897, Félix Alcan, p. 19 dit: [...] *c'est une règle* [...].

⁵⁷ J. Mazurkiewicz: *Zarys fizjologicznej teorii uczuć* [*Précis de la théorie physiologique des sentiments*], 1ère partie. Warszawa 1930 Wydawnictwo „Rocznika Psychjatrycznego”, p. 33 discute avec Ribot. Il dit: *Nous savons en effet, que les sentiments supérieurs, acquis, en règle générale ne manifestent pas des traits physiologiques de l'émotion que nous observons d'habitude dans les réactions instinctives de l'enfant*. Mais il y oppose une autre observation (pp. 33–34): [...] *apparemment silencieuses, pâles, exsangues, ces créatures psychiques que sont les sentiments acquis, malgré leurs transformations durent des années et des dizaines d'années et combattent les manifestations violentes d'émotions des complexes d'engrammes hérités. [...] la prépondérance de la vie affective chez l'enfant en comparaison avec l'adulte, si souvent soulignée par les psychologues et psychiatres, est une fiction, illusion, provoquée par la violence des mouvements musculaires. En réalité la vie affective de l'adulte est sans doute – malgré son caractère latent, non extériorisé dans le mouvement du caractère – beaucoup plus excitable, vive, diversifiée et riche que chez l'enfant*. Cf. aussi F. Alquié: *La conscience affective*. Paris 1979, Vrin, pp. 21–22: *Plaisir, douleur, besoin, désir constituent des expériences que l'on ne peut transmettre, approfondir, démentir ou corriger. [...] Conscients par essence, ils se suffisent, et ne sauraient être intellectualisés sans être trahis*.

⁵⁸ J. Mazurkiewicz: *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, vol. 1. Warszawa 1950, PZWL, p. 63. Dans cette perspective le τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι de Parménide aurait encore un autre sens: ce qui n'est pas l'objet de νοεῖν n'existe pas pour le sujet de νοεῖν.

⁵⁹ J. Mazurkiewicz: *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, vol. 1, p. 64.

⁶⁰ T. Ribot: *La psychologie des sentiments*, p. 439 & p. 441.

⁶¹ La stratification des termes français et ses correspondants polonais et grecs est ma proposition, les correspondants anglais et allemands par rapport à la langue française sont cités selon A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, [8 éd.] Paris 1960, PUF. Cf. aussi C. D. Buck (éd.): *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Contribution to the History of Ideas*. Chicago 1949, The University of Chicago Press: 16.12 *emotion, feeling* Grk. πάθος πάθημα, Lat. *mōtus animi, sēnsus*, Fr. *sentiment, émotion, NE emotion, feeling*, NHG *gefühl*, Pol (u)czucie; 16.13 *passion* Grk. πάθος πάθημα, Lat. *perturbātiō*, Fr. *passion, NE passion*, NHG *leidenschaft*, Pol *namiętność*.

⁶² On pourrait encore ajouter: *Regung*.

⁶³ D'après A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 30 = p. 279:

sentiments = *affections* = *plaisirs et douleurs* + *émotions*
+ *tendances affectives* = *inclinations* + *passions*

⁶⁴ Emprunté à W. R. Boyce Gibson, cf. E. Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trad. W. R. Boyce Gibson, London 1931, George Allen & Unwin Ltd, *Analytical Index*, p. 437.

⁶⁵ K. Dąbrowski: *Les dynamismes principaux de la désintégration à niveaux multiples* in: *Annales Médico-Psychologiques* 119, 1/1961, pp. 225–234 et K. Dąbrowski: *Multilevelness of emotional and instinctive functions*.

⁶⁶ *De trois parties* [à savoir: λογιστικὸν – ἐπιθυμητικὸν – θυμοειδές], *trois plaisirs me semblent être, chacun de chacune; les désirs et les principes de même* [...]. Suivent les épithètes: φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές [...] φιλόνικον καὶ φιλότιμον [...] φιλομαθές καὶ φιλόσοφον [...].

⁶⁷ *Et des plaisirs trois formes, un subsistant pour chacun d'eux.*

⁶⁸ Le cours a donc caractère moins systématique que dans la *République*, dialogue antérieur au *Phèdre* (cf. W. Lutosławski: *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London 1897 Longmans Green & Co., [2 éd. 1905, réimpression 1983]). C'est dans la *République* que Platon parle de τὰ τρία εἶδη [τῆς ψυχῆς] (435 b 5) et les nomme: [τὸ] λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν [...] τὸ θυμοειδές (440 e 9–10 & 441 a 2).

⁶⁹ Cf. *Phdr.* 246 b 1–2: ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ.

⁷⁰ Cf. par exemple C. H. Kahn: *The Object of Love in: Platon and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge 1996, University Press, p. 260: *the charioteer, reason*. Le seul (sic!) auteur qui, à ma connaissance, remarque cet élément est A. W. Price: *Mental Conflict*. London-New York 1995, Routledge, p. 78: *It is the charioteer who 'catches sight of the light of his beloved', which fills him 'with tickling and pricks of longing' (253e5–254a1). Here a cognitive experience is itself intensely felt; indeed the feeling is integral to the cognition, guaranteeing that (as the charioteer has yet explicitly to comprehend) to look at the boy's face is to recollect the Form of Beauty (cf. 250c8–251a7).* [c'est moi qui souligne]. Je l'ai noté indépendamment dans ma thèse de doctorat *Le rôle des sentiments dans la philosophie grecque avant Socrate* [en polonais, tapuscrit, 1998] dont l'extrait correspondant ad loc. a été publié comme article: R. Zaborowski: *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon* in: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3/1998, pp. 89–113 [English summary: p. 113].

⁷¹ *Phdr.* 253 e 5: ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα.

⁷² *Phdr.* 253 e 5–6: πάσων αἰσθήσει διαθερμῆνας τὴν ψυχὴν. Le texte de Platon est difficile: d'abord à quoi se rapporte πάσων τὴν ψυχὴν? S'agit-il de l'âme toute entière, c'est-à-dire des trois éléments, cocher et deux chevaux, qui la représentent ou de l'âme du cocher?

⁷³ *Phdr.* 253 e 6: πόθου.

⁷⁴ *Phdr.* 254 b 1: ἀγωνακτοῦντε – le duel se rapporte au cocher et au cheval blanc.

⁷⁵ *Phdr.* 254 b 7–8: ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα. Voilà un autre problème qui est de déterminer le sujet de ce qui éprouve une crainte et une angoisse – le substantif féminin le plus proche est la mémoire de la phrase: τοῦ ἡνίοχου ἡ μνήμη [...] ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα [...] (254 b 7–8). Mais comment la mémoire se renverserait-elle en arrière (ἀνέπεσεν ὑπίῳ)?

⁷⁶ Le cocher a une intuition, un pressentiment: προνοία (*Phdr.* 254 e 7).

⁷⁷ *Phdr.* 254 d 7-e 1: ὁ δ' ἡνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτὸν πάθος παθῶν.

⁷⁸ *Phdr.* 254 e 9: τὴν τοῦ ἔραστοῦ ψυχὴν [...] αἰδομένην τε καὶ δεδιῶν.

⁷⁹ Pour éviter un éventuel malentendu je tiens à noter que Hartmann a élaboré également un schéma vertical de la réalité. Le philosophe allemand considère par exemple que la structure du monde réel s'étale sur quatre strates (matière, vie, conscience, esprit) auxquelles correspondent quatre groupes de sciences (sciences physiques, sciences biologiques, sciences psychologiques, sciences humaines [*Geisteswissenschaften*]). N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, [4 éd.] Stuttgart 1964, p. 35–44: *Stufenfolge und Schichtenbau der Welt*.

⁸⁰ N. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin 1931, Pan-Verlagsgesellschaft M. B. H., p. 16: *rezeptive Akte*, N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, [4 éd.] Berlin 1965, Walter de Gruyter & Co., pp. 163 sq.: *emotional-rezeptive Akte*.

⁸¹ N. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 20: *emotional-antizipierenden Akte*, N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, pp. 173 sq.: *emotional-prospektiven Akte*.

⁸² N. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 22: *Aktivität oder Spontaneität*, N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, pp. 182 sq.: *emotional-spontane Akte*.

⁸³ M. Scheler: *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris 1955, Gallimard, p. 340.

⁸⁴ Le trait *profondeur* pourrait, mais cela reste à démontrer, être trouvé chez Platon dans sa conception de la réminiscence, cf. *Phèdre* 249 c 6-c 8, cité ci-dessous: III. 2.

⁸⁵ DK 22 B 45: *en allant tu ne trouverais pas les limites de la psyche, [même si tu] faisais tout le [chaque] chemin: elle a le logos si profond*.

⁸⁶ On peut encore évoquer une interprétation relative à la présence de la stratification chez Aristote, cf. W. Tatarkiewicz: *Les trois éthiques d'Aristote* in: *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris 1931, pp. 589–503 [repris in: „Organon” 33, 2004, pp. 215–223]: *Il y a vingt ans, après une étude de la métaphysique d'Aristote, je suis arrivé à la conclusion que ses idées essentielles ne se laissent pas englober dans un système unique, mais offrent en revanche une suite de systèmes [W. Tatarkiewicz, Die Disposition der aristotelischen Prinzipien, Diss., Marburg, 1910]. [...] il profitait de diverses sources, s'engageait dans divers chemins et aboutissait à toute sorte de conclusions qu'il adop-*

tait parallèlement, les traitant comme autant de faces plus ou moins étudiées d'un problème unique. Il était grâce à cela arrivé à un système d'idées, que j'ose dénommer «à couches successives». [...] Ce type de mentalité a fait que tout en développant sa philosophie et en trouvant des solutions nouvelles, il ne rejetait pas les anciennes, mais les conservait dans ses traités à côté des autres. Si cette manière de penser s'adaptait à la métaphysique, elle convenait plus encore à l'éthique [...] Une pareille relation de la morale théologico-contemplative et de l'éthique de la mesure est clairement indiquée à la fin de l'*Ethique à Nicomaque*, et quant à la morale de l'amitié, qui n'est pas mentionnée dans cette énumération finale, tout porte à croire qu'elle prend une place moyenne entre les deux autres. [...] Brochard l'a dit: «Peut-être, après tout, ce que les *Eléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon d'Aristote* est à la logique immuable, l'*Ethique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle» [V. Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne* in: *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, 1912, pp. 481 sq.]. [...] Aristote avec ses trois systèmes parvint à rassembler toutes les conceptions divergentes de la pensée grecque, éthiques contemplative et active, intellectuelle et sentimentale, transcendante et empirique. [...] les systèmes éthiques «à couches superposées» et hiérarchiques ne réapparurent que dans les écoles néoplatoniciennes, où Jamblique par exemple distingue une hiérarchie de cinq degrés de vertus.

⁸⁷ Non, car il dit: ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὀμιλίας κρατηθῆ ὑπὸ πλήθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν [...] (431 a 7-b 1: *mais lorsque par la mauvaise éducation ou par une fréquentation il serait vaincu par la masse de ce qui est pire <parce que> le meilleur est plus petit*) – et il appelle une telle situation: κολεῖν ἑαυτοῦ (431 b 1: *être plus faible de soi-même*). Platon dit *quand* c'est possible mais n'analyse pas *comment* c'est possible. C'est donc une manière de parler et non pas un vocabulaire technique, littérale d'analyse.

⁸⁸ D. von Hildebrand: *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*. Regensburg 1967, Habel, (p. 32 de la trad. polonaise).

⁸⁹ D. von Hildebrand: *Über das Herz* (p. 32 de la trad. polonaise).

⁹⁰ D. von Hildebrand: *Über das Herz* (p. 30 de la trad. polonaise).

⁹¹ Par exemple l'image du cocher du *Phèdre*, cf. ci-dessus II 4.

⁹² Cf. E. A. Havelock: *Preface to Plato*, Oxford 1963, Basil Blackwell, p. 301: *Such dichotomies as reason versus emotion, or intellect versus the senses, are so familiar to us that it takes time to notice how the pre-Socratics had to feel their way towards such conceptions, as they sought to disentangle and distinguish the different levels of psychic effort and activity which their new language and their new method of inquiry were revealing in themselves.* [c'est moi qui souligne].

⁹³ D'après D. M. Gross: *The Secret History of Emotion*, p. 52, si je le comprends bien, ce point où la négativisation des sentiments s'est faite c'est la traduction du vocabulaire grec en latin: *Ciceronian Stoic understanding of emotion as perturbationes animi: a deviation from reason and an illness of the soul* tandis qu'en réalité *passions and their evaluation [...] vary dramatically from one practical situation to the next [...]*.

⁹⁴ Cf. W. Lutosławski: *Nieśmiertelność duszy i wolność woli. Listy do młodszego brata o metafizycznych zagadnieniach*. Warszawa 1909, Wydawnictwo M. Arcta, p. 120: *Les noms des facultés de l'âme sont uniquement une manière de classer les faits psychiques. Tout ce que l'âme éprouve peut être divisé en trois groupes de faits de connaissance, volonté et sentiment et il ne faut pas oublier que la raison, la volonté et le sentiment ne sont ni les parties de l'âme, ni ses instruments ou organes, mais seulement ses noms par lesquels on tient compte de la diversité des états de l'âme.*

⁹⁵ Le phénomène a été observé également pour le monde homérique, cf. A. Schmitt: *Zür Rationalität der Leidenschaft* et *Der Thymos als eiferndes Denken auch bei „rein“ emotionalen Regungen* in: A. Schmitt: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Stuttgart 1990, Franz Steiner Verlag.

⁹⁶ αἰσθήσεων.

⁹⁷ λογισμῶ – je traduirais: *dans/par le vécu*.

⁹⁸ ἀνάμνησιν.

⁹⁹ On pourrait dire: sur le plan affectif – *vécus*.

¹⁰⁰ διάνοια.

¹⁰¹ μνήμη.

¹⁰² ὑπομνήμασιν.

¹⁰³ τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος.

¹⁰⁴ τέλος.

¹⁰⁵ Platon: *Œuvres complètes*, t. 4, 3e partie: *Phèdre*, (éd.) C. Moreschini, trad. P. Vicaire. Paris 2002, Les Belles Lettres, p. 41 (249 c 6-c 8).

¹⁰⁶ Note 2, p. 41 – elle est de C. Moreschini & P. Vicaire.

¹⁰⁷ C. H. Kahn: *The Object of Love*, p. 263, p. 272: *Socratic intellectualism*.

¹⁰⁸ Dans les fragments conservés des Présocratiques on ne trouve d'ailleurs qu'une seule attestation où le cœur soit opposé à la raison (θυμός – νόος). Il s'agit du fragment d'Epicharme DK 23 B 43 (ἐπιπολάζειν οὐ τι χρῆ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.). Cependant il faudrait demander ce que signifie la métaphore de *surpasser* (ἐπιπολάζειν) et remarquer que le mot νόον est une correction ce qui n'est peut-être pas sans importance!

¹⁰⁹ Cf. C. H. Kahn: *The Object of Love*, p. 281: [...] *that no one does evil knowingly but only out of ignorance of the good. How Socrates himself construed this doctrine, we cannot know. [...] left Plato with a puzzle [...] etc.*

¹¹⁰ S. Timpanaro: *On Materialism*, trad. L. Garner, London 1975, Verso, p. 52. cité d'après D. Konstan: *Translating Ancient Emotions* in: „Acta Classica” 46, 2003, p. 6. Et il ajoute: *and those sentiments and representations which are closest to the biological facts of human existence have changed little*. Récemment cela a été confirmé par J. Shay: *Achilleus in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York 1995, Simon & Schuster, et J. Shay: *Odysseus in America. Combat Trauma and the Trials of Homecoming*, foreword by M. Cleland, J. McCain, New York 2002, Scribner, qui apporte des éléments nouveaux,

à partir d'une position différente car placés dans le cadre des observations cliniques comparées avec les descriptions homériques. Selon lui seul le contexte social change.

¹¹¹ Si l'on me dit que je commets une surinterprétation en présentant des idées qui sont les miennes, je le reconnaitrai volontiers. Cependant je préfère être prudent à m'attribuer un tel mérite.

¹¹² La position semblable, toutefois exceptionnelle, est celle de T. Nissen: *Die Physiologie und Psychologie der Furcht in der Ilias* in: „Archiv für gesamte Psychologie” 46, 1924, p. 70 car il y est question de *Aufgabe einer Darstellung der homerischen Psychologie der Affekte, die als erster Baustein zu einer Geschichte der Psychologie* [...].

Recommandé par *David Konstan (Brown University, Providence)*

Robert Zaborowski

UCZUCIA U FILOZOFÓW PREPLATOŃSKICH I NOWOŻYTNYCH – ZBIEG OKOLICZNOŚCI CZY WPLYW?

Rola uczuć w starożytnych koncepcjach greckich jest daleka od bycia wyjaśnioną. O ile jeszcze badacze interesują się filozofią Arystotelesa i filozofów okresu hellenistycznego, to Platon i jego poprzednicy właściwie nie są badani w tym zakresie. Często dzieje się tak, ponieważ przyjmuje się, że filozofia preplatońska jest filozofią *physis* i/lub jej charakter jest wyłącznie racjonalistyczny.

Na drodze analizy trzech fragmentów (Heraklit B 85, Parmenides B 3 i Demokryt B 31) oraz wielopoziomowego ujęcia Platona można wskazać, o ile skupić się na elementach dotyczących uczuciowości, na podobieństwa z poglądami filozofów współczesnych. Dotyczą one: 1) Heraklit (i Parmenides fr. B 1, 1) versus Hume, Pascal, Ribot, Brentano, Bergson, 2) Parmenides versus Kartezjusz, 3) Demokryt versus Ribot, 4) Platon versus Scheler, Hartmann.

Analizy i interpretacje tego typu pozwalają przewyciężyć stereotypowe myślenie o greckim podejściu do zagadnienia uczuciowości, gdyż wskazują na deformacje i nadingerpretacje w badaniach z jednej strony oraz na całkowitą aktualność tych starożytnych ujęć z drugiej. Przykładem jest modne ostatnio sformułowanie *inteligencja emocjonalna*, którego załączki można odnaleźć u filozofów greckich.

Robert Zaborowski

FEELINGS AS CONSIDERED BY PREPLATONIC AND CONTEMPORARY PHILOSOPHERS - COINCIDENCE OR INFLUENCE?

Feelings' role in ancient Greek conceptions up till now has not become clear. As far as the researchers of antiquity are interested in Aristotle's and Hellenistic philosophers, Plato's and his predecessors has not been analysed from this point of view yet. It is often connected with a fact that Preplatonian philosophy is so-called philosophy of *physis*, and/or its nature is exclusively rationalistic.

Thanks to the analysis of three passages (Heraclitus fr. B 85, Parmenides fr. B 3 and Democritus fr. B 31), and multilevel interpretation of Plato's conception one can indicate - if focus one's attention on the elements concerning the affectivity - the similarities to contemporary philosophers' outlooks. Among others, they concern 1) Heraclitus (and Parmenides fr. B 1, 1) versus Hume, Pascal, Ribot, Brentano, Bergson, 2) Parmenides versus Descartes, 3) Democritus versus Ribot, 4) Plato versus Scheler and Hartmann.

Such analyses and interpretations let conquer conventional thinking of the Greek emotionality issue, because on the one hand they reveal a kind of deformations and mis-constructions in searches, and on the other show a current importance of ancient conceptions. In support of the statement it is worth reminding of the formulation *emotional intelligence* that recently has enjoyed great popularity. His origins can be found already in Greek philosophers' thought.