

JEAN FRÈRE

THUMÓS ET KARDÍA (TIMÉE, 69C2-70D6)

JEAN FRÈRE

Université de Strasbourg

Après la cosmogonie et la cosmologie qui constituent la première partie du «discours vraisemblable», de l'*eikos logos* du *Timée*, la seconde partie de l'ouvrage présente une étude détaillée de la genèse et de la structure des êtres vivants, et tout d'abord de celle de l'homme. Platon envisage tour à tour l'étude des impressions sensibles (61c-68d), puis celle de l'âme et celle du corps en leur généralité (69c sqq).

Platon y distingue les êtres vivants immortels et les êtres vivants mortels, les *athanata* et les *thmeta*. Délaissant les *athánata*, Platon s'intéresse à la production (*genesis*) et à la structure (*idéa, phusis*) des vivants mortels. Cette production des vivants mortels, ce n'est pas au démiurge, mais à ses rejets (*gennemata*) qu'il prescrit d'en assurer la démiurgie (69c).

Cette démiurgie commence par celle de l'âme mortelle. Imitant leur Auteur, ayant reçu de lui le principe immortel de l'âme, les dieux subalternes ont enveloppé ce principe immortel du corps mortel qui l'accompagne et ils ont façonné une autre sorte d'âme, la sorte mortelle.

Or toute analyse de l'âme humaine commence par l'étude du *thumós*. Je traduit *thumós* par «cœur ardent». Il s'agit du cœur combatif du guerrier, de celui du gardien philosophe, de celui de tout homme en son combat contre les vices ou contre l'ennemi, en vue du salut de la cité ou de l'individu. L'originalité du *Timée* consiste en ce que cette étude est faite dans le rapport entre le cœur partie de l'âme et son substrat physiologique: le cœur organe ou *kardía*.

C'est la perspective toute nouvelle à l'intérieur du platonisme. Et qui n'est point sans surprendre. Jusqu'ici l'âme en ses trois parties, *nous, thumós, epithumia*, avait été envisagée en son indépendance radicale par rapport au corps, au *sôma*. Dans les analyses de la *République* (livres II et IV) et dans celles du *Phèdre*, c'est en métaphysicien que Platon avait traité de la *psyché* et des trois parties de l'âme, avec le *thumós*

KLÉOS N.1: 9-16, 1997

9

Esta paginação não deve ser usada como referência.
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>

comme intermédiaire entre raison et désir. Ainsi l'approfondissement physiologique du *Timée* n'est-il pas d'abord sans étonner.

Or comment Platon en vient-il à cette nouvelle approche du *thumos*, du cœur ardent en son rapport avec telle partie du corps? Certains interprètes, tel A. Rivaud¹, ne voient ici qu'une pure utilisation par Platon de la médecine hippocratique. Je voudrais ici montrer que la nouvelle perspective de Platon s'inscrit en une subtile synthèse originale non pas de la médecine hippocratique, mais de certaines indications de la réflexion hippocratique concernant le corps, jointes à un remaniement de thèmes fondamentalement pythagoriciens concernant le rapport entre l'âme et le corps. Que Platon ait rencontré, à la cour de Denys I et de Denys II en Sicile, une pléiade de grands médecins, dont Philistion, ne peut être mis en doute². Mais le traité hippocratique intitulé *Le cœur* est d'une époque postérieure à Platon³. Ce sont donc des textes hippocratiques antérieurs auxquels il conviendra de se référer. Mais ces textes ne prennent véritablement sens aux yeux de Platon qu'éclairés par des considérations éminemment pythagoriciennes.

1. *Physiologie hippocratique et physiologies antérieures*

La thèse platonicienne du *kardia* envisagé comme substrat physiologique du cœur ardent psychique est nette. 1° Le cœur est source du sang et non principe de respiration. 2° Il n'est pas substrat de toutes pensées, mais seulement de cette partie de l'âme qui est le *thumos* ardeur.

Les théories antérieures à Platon étaient loin de telles précisions. Dans la poésie homérique, le *kardía* / *kradie* joue assurément un rôle essentiel. Mais quel rôle? Il est aussi bien le siège des vertus que celui des passions, de la colère, ou celui de

¹ A. Rivaud, *Timée*. Edition et traduction. Paris, Belles Lettres, 1994. Notes concernant 70a-d, plus spécialement p.197, note 2 : « Platon prend à son compte la doctrine de l'école sicilienne sur la fonction du cœur. » (Wellmann : *Die Fragmente der griechischen. Aertze* I, 1901, p.16).

² Bien que la *Lettre II* de Platon soit apocryphe, l'admiration de Platon à l'égard de Philistion que l'on trouve ici évoquée correspond sans aucun doute à la réalité historique. Cf. L. Brisson, *Platon, Lettres*, Paris / Flammarion, 1987, p.83 et p.97, note 40.

³ L-M. Lonie, *The paradoxical text « On the heart »*, Medical History XVII, 1973, propose de dater *Le cœur* de la première moitié du troisième siècle, entre Hérophile et Erasistrate. Cf. aussi M-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le cœur, dans la collection hippocratique*, Paris, Belles Lettres, 1983, p.300. Ainsi la thèse jadis soutenue par G. Leboucq, *Une anatomie antique du cœur humain*, R.E.G. LVII, 1944, p.7-40, ne peut être retenue. Cf. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992 « Le cœur », p.533; *Hippocrate*, édition Littré, IX, 76-93; Bidez-Leboucq, 1944; Manuli-Vegetti, 1977.

l'intelligence⁴. C'est très rarement que *kardía* désigne, non le cœur organe, mais l'âme⁵. Il en est ainsi dans la poésie tragique également. Quant au rapport entre *kardía* et air ou entre *kardía* et sang, il semble rester d'une grande imprécision dans les oeuvres des poètes. D'autre part, Homère connaît aussi le terme *phrenes* pour désigner la région du diaphragme, souvent présentée comme siège à la fois de l'intelligence et des sentiments.

Bien des divergences se manifestent entre Platon et les Hippocratiques en ce qui concerne le rôle des organes. En général, ce qui caractérise la position hippocratique en anatomie est l'absence de principe local de toutes fonctions. Même lorsqu'un organe est spécifié, il n'a pas le statut de siège d'une fonction (physiologique ou psychique), encore moins de principe de la vie. Le couple organe / fonction est étranger à la *Collection hippocratique* qui, en général, attribue les fonctions au corps tout entier et ne considère les parties internes du corps que relativement à leur forme, laquelle influe sur l'écoulement des humeurs. C'est ainsi que la sensibilité du cœur provient du resserrement des vaisseaux à cet endroit (*Maladie sacrée*).

Ce qui importe avant tout à la médecine hippocratique, c'est la correspondance physiologique entre organes et humeurs : ainsi cœur et sang, ou encore foie et bile, cerveau et phlegme (*Génération, Nature de l'enfant, Maladies IV*); or cette correspondance est loin de se retrouver exactement ainsi dans le *Timée*.

D'autre part, dans la *Collection hippocratique*, *kardia* désigne souvent l'orifice en haut de l'estomac, et non point uniquement cet organe qu'est le cœur.

Lorsque Platon, dans le *Timée*, voit dans le cœur la « source du sang » (*pege tou haímatos*, 70b) et le « noeud des vaisseaux », c'est sans doute vocabulaire évoquant *Maladies IV*. Mais chez les Hippocratiques *pege* désignait un réservoir qui absorbe, stocke, puis restitue l'humeur, et non comme chez Platon son lieu d'élaboration.

Enfin, dans *Maladie sacrée*, le cerveau n'est pas siège de l'intelligence. Quant au cœur et aux *phrenes*, s'ils ressentent certes les émotions, on ne peut davantage les désigner véritablement comme sièges de l'ardeur thymique⁶.

Ainsi ce qui intéresse avant tout Platon dans les travaux des Hippocratiques, c'est l'importance qu'ils accordent à la description physiologique des organes et au rôle des humeurs, mais non le détail des descriptions physiologiques ni l'étude des fonctions psychiques. Plusieurs indications de Platon viennent compléter sa propre description du

⁴ Siège de l'intelligence : *Iliade*, XXI, 441; *Odyssée*, IV, 572; siège des vertus et des défauts : *Iliade*, I, 225.

⁵ *Odyssée*, V, 389; *Iliade*, XXI, 441.

⁶ Cf *Epidémies*, VI, 5, 5. Quant aux fonctions de la poitrine, elles sont reliées à la totalité de l'organisme : *Nature des os*, ch.19, et *Maladie sacrée*, ch. 17.

cœur. Elles concernent poumons, poitrine, vaisseaux, diaphragme. Ainsi le poumon est-il un organe mou, exsangue, creusé de cavités; il est auxiliaire du cœur; son rôle est de rafraîchir celui-ci lorsqu'il bouillonne excessivement (70d). D'autre part, cœur et poumons sont soutenus par le diaphragme⁷.

On mesure l'erreur d'A. Rivaud⁸. Rapporter telle partie du corps à telle fonction psychique reste totalement étranger à la méthode hippocratique. En revanche, préciser la description anatomique du cœur trouve assurément son point de départ dans la méthodologie hippocratique.

*II. Parallélisme des trois parties de l'âme et des trois lieux connexes du corps.
Les Pythagoriciens*

Retrouvant les schèmes triadiques de l'âme selon la *République* et selon le *Phèdre*, Platon les concrétise au niveau du *sôma* : tête et cerveau, cœur organe, entrailles (foie, rate, cavité du bas-ventre) sont les substrats de raison, de cœur ardent, de désirs ardents. Un tel parallélisme triadique n'existe absolument pas dans les textes des médecins hippocratiques. En revanche, ce schème semble trouver ses origines chez certains penseurs pythagoriciens. Chez les pythagoriciens, les noms des trois parties de l'âme, les noms des trois lieux du corps, étaient assurément autres qu'ils ne le sont chez Platon. Mais le schème triadique était déjà présent et déjà essentiel.

Un texte de Philolaos s'avère ici capital concernant la correspondance précise de trois parties du corps et de trois parties de l'âme. Bien que le texte ajoute une quatrième partie du corps et de trois parties de l'âme, cette quatrième partie peut aisément fusionner avec la troisième.

«Les quatre principes de l'animal raisonnable sont: le cerveau, le cœur (*kardia*), l'ombilic ou le bourgeon, enfin le sexe. Le cerveau est le principe de l'intellect (*noos*), le cœur celui de l'âme et de la sensation (*psyché, aisthesis*); le bourgeon celui de l'enracinement et de la pousse de l'embryon; et le sexe celui de l'émission de la semence et de la génération. Le cerveau représente le principe de l'homme, le cœur celui de l'animal, le bourgeon celui de la plante, et le sexe le principe commun à toutes les créatures »⁹.

⁷ Deux termes se rencontrent chez Platon dans le *Timée* : *diaphragma* (70a, 84b), *phrenes* (70a, 70e, 77b). *Diaphragma* se rencontre chez Hippocrate dans *Epidémies* ainsi que *phrenes*. Quant à *phrenes* diaphragme, on le rencontre chez Homère, *Iliade*, XVI, 481 etc.

⁸ Cf. supra *Timée* p.197, n.1.

⁹ *Theologoumènes arithmétiques*, D.K. 44B, 13, p.413.

De façon comparable, Diogène Laërce affirme que, selon Pythagore, l'âme est triple. Selon les *Mémoires pythagoriques*, la *psyché* est la somme de trois termes: le premier, *phrenes* ou *phrónimon*, particulier à l'homme, a son siège dans le cerveau; le second, *nous*, intelligence inférieure et centre des sensations, a son siège aussi dans le cerveau; le troisième, *thumós*, principe vital, réside dans le cœur¹⁰.

Ainsi, par delà les travaux de l'école hippocratique, le triadisme parallèle des trois parties de l'âme et des trois parties du corps semble-t-il s'inscrire directement dans une perspective pythagoricienne.

III. Le *thumós* comme partie de l'âme. Ses différentes fonctions.

Pour Homère, *thumós* peut d'abord être le substrat corporel sous-tendant le psychique; il est ainsi équivalent de *kardía* organe. Mais avant tout, *thumós* est le siège de presque toutes les activités psychiques. Il est le support psychique des émotions, des sentiments, de l'imagination, des désirs, du vouloir; et si le *nous* s'y superpose, le *thumós* est déjà lui-même dans une certaine mesure support de la pensée et support du discours. Il est enfin souffle de vie, se confondant avec la *psyché*¹¹.

Chez les Hippocratiques, comme chez beaucoup d'auteurs grecs, Héraclite par exemple¹², *thumós* n'a guère que le sens restreint de colère.

Platon part de cet éventail de sens. Il le ramène d'abord à l'unité: c'est la partie de l'âme, la fonction de l'âme qu'est le cœur ardent avec ses spécifications essentielles: cœur courageux, cœur combatif, cœur volontaire, cœur en colère; la vertu qui y correspond est la vertu de courage (*andreia*). De même que, dans l'âme et dans la cité, le *thumós* est « gardien » (*phulax*) de l'ordre, de même Platon désigne *thumós* et partie du corps correspondante, le *kardía*, par le terme de « poste de sentinelle » (*doruphorike oikesis*) face à la « citadelle » (*akrópolis*) qu'est la raison¹³.

Le *thumós* est-il, comme chez Homère le *thumós-psyché*, principe de vie? Aucunement. La vie selon Platon se lie essentiellement au troisième type d'âme, à l'âme nutritive; l'âme nutritive est principe de la respiration, et principe de la reproduction. Platon l'évoquera dans les dernières pages du *Timée*, en 91a-b. Les dieux ont formé

¹⁰ *La vie de Pythagore*, VIII, 30. Cf A. Delatte, *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, 2e série, t.17, Bruxelles, p.222-223. Cf M. Détiene, *La notion de daïmon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p.62. Cf Jamblique, *Vie de Pythagore*, 109, et *Ætius*, IV, 5, 10, in *Doxographie*, p.491, a 23.

¹¹ Cf V. Magnien, *Les facultés de l'âme d'après Platon, Hippocrate et Homère*. L'Acropole, I, 1925. p.300-314.

¹² D.K. F. 95

¹³ *Timée* 70 a-b.

« l'amour de la conjonction charnelle ». Momelle et sperme ont une âme et respirent. L'ouverture par laquelle le sperme respire lui donne le « désir vital » (*epithumia*). C'est ainsi que la moelle a produit l'amour de la génération. Désir furieux de tout dominer qui s'agite. Pareillement pour la matrice et pour l'utérus (91c). Dans ces désirs furieux, le *thumós* n'est nullement concerné, mais seulement l'*epithumia*. Ainsi contrairement à ce qu'on trouvait chez Homère, le *thumós* platonicien n'est aucunement principe de vie.

Une autre question que soulèvent les analyses psycho-physiologiques du *Timée* concernant *thumós* en son rapport avec *kardía*, c'est de savoir si *thumós* peut néanmoins exister indépendamment de la présence somatique du *kardía*. De prime abord, on pourrait penser que le *thumós*, tout comme l'*epithumia*, est nécessairement lié à l'existence d'un corps mortel:

« Les dieux ont façonné une autre sorte d'âme, la sorte mortelle...; plaisir, douleur, témérité, peur, et cœur ardent sourd aux avis, l'espérance » (69c-d).

Toutefois, dans le *Timée* comme dans les autres dialogues, l'âme humaine tout comme l'âme divine est élan vers le vrai et pas seulement possession immuable d'un savoir.

« Le dieu a fait cadeau à chacun d'entre nous comme d'un génie divin. C'est le principe qui demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Cette âme nous élève au-dessus de la terre » (79a).

Le principe immortel de l'âme, chez les dieux tout comme chez les humains, n'est pas que *nous*; il est *thumós* et *epithumia* éclairés, cheminant vers les Idées en soi transcendantes. Mais *thumós* dépouillé du support corporel qu'est *kardía*. Le démiurge a *thumós*; il veut ordonner un monde beau; mais le démiurge ne possède pas de *kardía*. Les dieux subalternes ont *thumós*, non *kardía*. Les dieux dont le séjour se situe dans les astres ont *thumós*, non *kardía*. Quant à l'homme, lorsqu'il subsiste dans l'au-delà, il conserve *thumós* et *epithumia*, mais ne possède plus ni *sôma* ni *kardía*.

IV. La cohérence du lien entre *thumós* et *sôma* dans l'ensemble des oeuvres de Platon

Déjà dans le *Phédon*, on lit:

« Est-ce le sang qui fait que nous pensons, ou bien l'air, ou bien le feu? ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais plutôt le cerveau (*enkephalos*), en donnant naissance aux sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, desquelles résulteraient d'autre part la mémoire et le jugement, tandis que, de la mémoire et du jugement, quand ils ont acquis la stabilité, se formerait par ce procédé un savoir? » (76b).

Ainsi l'étude de *thumós-kardía* que présent le *Timée* s'inscrit-elle dans ce réalisme de l'incarnation de l'âme en son corps que développe le Platon des dernières oeuvres, aussi bien dans le *Timée* que dans les *Lois*. Certes, lorsque Platon, dans l'ensemble des oeuvres précédentes, parlait de l'homme qui rougit ou pâlit ou tremble, il ne négligeait point cette dualité de l'homme, à la fois *sôma* et *psyché*, à la fois *nous* et *thumós*. Le *Timée*, lorsqu'il en vient à l'étude de l'homme, tout spécialement de cet homme qu'est le philosophe, retrouve en un nouveau contexte l'importance du *thumós* qui caractérisait d'abord le gardien de l'ordre dans la cité. Mais entre tête et bas ventre, il situe le *thumós* en cet organe par excellence vital qu'est le *kardía*. Le questionnement concernant le rapport entre *psyché* et *sôma* s'est donc très tôt imposé à Platon. La question fut d'abord envisagée par une référence hésitante à des solutions diverses ou proposées par les philosophes ou suggérées à partir de remarques de médecins hippocratiques. Depuis l'époque de la *République* et du *Phèdre*, le schème pythagoricien triadique devient fondamental pour Platon; c'est ce schème qui, appuyé d'observations émanant de certaines écoles hippocratiques, permit à Platon, dans le *Timée*, de préciser le lien entre *thumós* et *kardía*.

La modestie de l'*eikos logos* subsiste néanmoins. En 72d, Platon écrit:

« En ce qui touche l'âme, ce qu'elle renferme de mortel et ce qu'elle renferme de divin, à propos de la question de savoir à quelle place elle a reçu des demeures diverses, - que nous ayons dit la vérité, seul l'assentiment d'un dieu pourrait nous en assurer. Mais que nous ayons avancé des choses vraisemblables ... nous pouvons nous enhardir à l'affirmer sans craintes ».