

**Recension de: Brickhouse T. & Smith, Socratic Moral
Psychology, Cambridge, C.U.P., 2012**

Olivier Renaut

► **To cite this version:**

Olivier Renaut. Recension de: Brickhouse T. & Smith, Socratic Moral Psychology, Cambridge, C.U.P., 2012. Revue Philosophique de Louvain 111(1), p. 151-197. 2013, pp.155-157. <10.2143/RPL.111.1.2967247>. <hal-01551266>

HAL Id: hal-01551266

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01551266>

Submitted on 7 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, *Socratic Moral Psychology*. Un vol. de vii-276 p. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Prix : 53 £ (HBK). ISBN 978-0-521-19843-1.

Constitué pour la majeure partie d'articles déjà parus et recomposés, ce volume croise ce qu'on a coutume d'appeler la « question socratique » et le rôle des passions et des émotions dans l'action vertueuse et l'éducation à la vertu. Contre l'image tenace d'un « intellectualisme socratique » peu soucieux des passions et des émotions, mais aussi contre ceux qui nuancent l'opposition entre Socrate et Platon en matière de psychologie, les auteurs prétendent ainsi livrer un tableau plus nuancé de la psychologie « socratique » à partir de l'étude des premiers dialogues de Platon. Un long premier chapitre, une « Défense des études socratiques », tente ainsi de montrer que, sans souscrire à l'hypothèse d'un Socrate historique dont le personnage dans les premiers dialogues de Platon serait une forme de reflet, il existe une psychologie morale cohérente proprement « socratique » qu'il est possible de reconstituer à partir du témoignage platonicien, et qu'on peut distinguer et comparer aux psychologies platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne (c'est l'objet du chapitre 7) qui retiennent toutes trois des éléments de cette première esquisse. Cette « défense » n'est évidemment pas sans parti-pris et sans conséquences sur la présentation des thèses adverses, notamment des interprétations unitariennes modérées malheureusement peu représentées dans l'ouvrage.

Le cœur de la thèse des auteurs porte pourtant moins sur la question socratique que sur la forme d'intellectualisme « motivationnel » que veulent défendre les A. Un accord réputé minimal se laisse d'abord décrire sur ce qu'on entend par « intellectualisme socratique », et dont les traits sont rappelés p. 43-49 : a) l'agent reconnaît comme bon ce qui est dans son intérêt (c'est le « prudentialisme ») ; b) l'agent recherche un bien objectif et non pas seulement ce qui lui apparaît comme un bien ; c) l'agent ne veut vraiment que ce qui est dans son intérêt et non pas seulement ce qui lui semble être son intérêt ; c) l'agent poursuit le bonheur, qui est constitué ou à tout le moins est atteint au moyen de ces biens qui orientent l'action. C'est donc le statut réservé aux désirs et aux émotions qui distingue la thèse des A. d'une lecture stricte et réputée « commune » de l'intellectualisme socratique (à partir des travaux de T. Penner p. 50 *sq.*). Cette dernière affirme que toute action est réalisée en vertu d'un désir rationnel qui se forme à partir de la reconnaissance de ce qui est bon pour l'agent, et partant que toute faute commise l'est nécessairement en vertu d'une erreur de type cognitif affectant des croyances. Notons en outre que cette lecture contre laquelle les A. se positionnent n'accorde aucune dimension cognitive à ces émotions ou passions (et partant aucune force causale), ce qui est certes, selon les A., cohérent avec la manière dont Socrate décrit certains désirs et affections, mais contradictoire avec la force causale qu'il leur reconnaît dans l'action et dans l'éducation, comme le montre une analyse de quatre passages de l'*Apologie* (p. 53-62). Les A. défendent donc dans les chapitres suivants une version qui donne aux émotions la place que l'intellectualisme strict leur refuse.

Au chapitre 3, les A. montrent à partir du *Ménon* (77b-78c) et surtout du *Protagoras* (352b-358d) qu'une opinion ou même la connaissance d'un bien n'est pas exclusive d'un désir non-rationnel pour un mal. Si ce désir mauvais persiste en dépit d'une connaissance de ce qui est bon, il n'est pourtant pas capable de produire un cas d'*akrasia* synchronique, mais aboutit à un manque de contrôle de soi s'il n'est pas éduqué. Le savoir, en quoi consiste la vertu, ne supprime pas les passions, mais a assurément un pouvoir sur elles en les empêchant de se développer suffisamment pour qu'elles affaiblissent les capacités délibératives de la raison.

Le chapitre 4 examine à partir du *Gorgias* comment la faute morale affecte l'âme et comment la punition peut la guérir. Les A. refusent de prêter aux passions responsables des actions mauvaises quelque dimension cognitive (comme le montre la réfutation par les A. de la thèse de Lloyd P. Gerson p. 97-102), mais elles finissent par « éroder » (p. 108) les pouvoirs

cognitifs de la raison en représentant à l'agent le plaisir et l'arrêt de la douleur comme un bien. Le châtement, dont l'intellectualisme strict ne peut rendre compte selon les auteurs (p. 109), peut donc apparaître aux côtés de l'*elenchos* dans le cadre d'une discipline des passions s'adressant à des âmes qui ne sont pas encore incurables. L'appendice de l'ouvrage (p. 248-258), qui est une réponse à Mark L. McPherran (*The Religion of Socrates*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996), entend montrer succinctement que le *Gorgias* est compatible avec l'intellectualisme défendu dans d'autres dialogues dits « socratiques ».

C'est ce que le chapitre 5 explore plus systématiquement en mettant en cause la division trop simpliste entre une éducation préliminaire fondée sur l'habitude et une éducation supérieure fondée sur la reconnaissance rationnelle de ce qui est bon et vrai. L'analyse du sens de la honte dans le *Gorgias* (p. 136 sq.) montre ainsi que l'*elenchos* est un traitement conjoint de nos opinions mais aussi de nos peurs et de nos émotions.

Dans le chapitre 6 les A. achèvent le tableau de la psychologie morale socratique par le problème de l'unité des vertus à partir du *Lachès* et du *Protagoras*. Les vertus sont des « pouvoirs » (*powers*) qui se distinguent selon leur domaine d'application d'un même « savoir ». Cette thèse permet de comprendre, selon les A., comment la sagesse peut « produire » des biens (p. 167-189), et surtout d'« ordonner » l'âme qui demeure sujette aux passions et aux émotions (p. 189-192). On regrettera que ce chapitre ne soit pas mieux adapté à la thèse que les A. défendent. Reste en effet à savoir comment caractériser exactement le pouvoir causal des émotions sur la raison, et inversement de la raison sur les émotions. L'analyse en termes de proximité spatiale et temporelle dans le *Protagoras* (p. 75 sq.), l'analogie avec celui des organes sensoriels qui suscitent alors un jugement à leur égard (p. 52), n'explique pas assez comment ces émotions restent des « forces » d'intoxication (p. 108) concurrentes à la raison.

Que Socrate dans ces dialogues souligne l'importance des passions et des émotions non-rationnelles dans l'action et leur ménagement une place dans le cadre de son intellectualisme est une thèse qu'il est nécessaire d'explorer, au moins dans sa généralité, indépendamment d'ailleurs de l'opinion que l'on a sur la pertinence des « études socratiques ». Or cette thèse remet en question la représentation même de l'intellectualisme et des termes qui ont servi à le décrire dans un paysage scientifique exclusivement anglo-saxon. Cet ouvrage appelle ainsi une étude plus systématique du rôle des passions, de leur mode de causalité, de leur nature et de leur histoire dans les dialogues platoniciens. Les émotions de peur, de honte et de réserve, ainsi que le lien entre morale populaire et morale philosophique mériteraient d'être davantage analysées. En un mot, l'ouvrage paraîtra sans doute plus polémique envers une tradition interprétative qui a minoré un aspect essentiel de la psychologie morale « platonicienne » dans les dialogues de jeunesse, que pour une tradition qui n'oppose pas si directement la psychologie platonicienne, celle de la *République* par exemple, avec celle des dialogues socratiques.

Olivier Renaut