



HAL
open science

Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la République de Platon

Anne Balansard

► **To cite this version:**

Anne Balansard. Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la République de Platon. Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la République de Platon, *Revue des études anciennes*, 2023. hal-04045469v2

HAL Id: hal-04045469

<https://amu.hal.science/hal-04045469v2>

Submitted on 27 Mar 2024

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.



HAL
open science

Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la République de Platon

Anne Balansard

► **To cite this version:**

Anne Balansard. Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la République de Platon : Actes de la Journée d'étude du 9 novembre 2022, organisée par l'Université d'Aix-Marseille, le TDMAM et le CNRS. *Revue des études anciennes*, 2023. hal-04045469

HAL Id: hal-04045469

<https://amu.hal.science/hal-04045469>

Submitted on 24 Mar 2023

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.

Anne BALANSARD

Aix Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France

« Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la *République* de Platon », *Revue des études anciennes*, 2023.



Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la *République* de Platon

A l'attention des agrégatifs de Lettres classiques

Sous la direction d'Anne Balansard

Actualités des études anciennes est le carnet scientifique de la *Revue des Études Anciennes*. Il propose des actualités scientifiques et culturelles se rapportant à l'Antiquité dans son ensemble. Il souhaite offrir un support nouveau aux passionné-e-s d'histoire et d'archéologie, étudiant-e-s et professeur-e-s afin de promouvoir les études anciennes par l'apport de ressources de valorisation et de résultats de recherches. Il se veut également un espace d'information et de débat permettant au plus grand nombre d'avoir accès à l'actualité des études anciennes.

OUVRIR LA PERSPECTIVE SUR LES LIVRES II ET III
DE LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON

HUNDERTWASSER, Nostalgie de l' Au-delà, La Picaudière, 1958,
660 mm x 790 mm. © 2022 NAMIDA AG, Glarus/Swiss.



ACTES EN LIGNE SUR LE CARNET SCIENTIFIQUE DE
LA REVUE DES *ÉTUDES ANCIENNES*

Table des matières

Préface	1
Anne Balansard	
La <i>République</i> en petits caractères (<i>République</i> II, 368c-376c)	15
Anthony Bonnemaïson	
Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la <i>République</i>	31
Charlotte Murgier	
Platon, Hippocrate et la question du bon régime	55
Pierre Pontier	
Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du thumoeides et du philosophon dans l'âme du gardien (<i>République</i> III 410b5-412b1)	78
Karine Torto-Rombaùd	

Préface

Pendant deux ans, les livres II et III de la *République* de Platon auront été au programme de l'agrégation de Lettres Classiques. Le choix de deux livres est certes lié à la circonstance du concours : il faut un corpus d'une longueur raisonnable si l'on songe que les agrégatifs et agrégatives doivent traduire et commenter quatre œuvres en grec et quatre œuvres en latin. Il faut également un corpus qui se redécoupe dans les éditions de référence données au concours. Or, le premier tome de la *République* aux éditions des Belles Lettres réunit les livres I-III.

Mais ces contraintes admises, le choix des livres II et III n'est pas arbitraire. Ce sont deux livres distincts, sans être séparés, des autres

Les livres II-III et le livre I : répondre réfuter ce faisant

Le livre I présente les opinions sur la justice qui ont cours : l'opinion traditionnelle, que défend Polémarque après Céphale, selon laquelle la justice est une forme d'échange – rendre un bien pour un bien, un mal pour un mal¹ – ; l'opinion sophistique², énoncée par Thrasymaque mais que partagent la plupart des gens, suivant laquelle la justice ne diffère pas des lois que les plus forts ou gouvernants (tyran, oligarques, peuple) établissent dans leur intérêt. Observer la justice n'est pas un bien pour celui qui respecte la loi, mais pour celui qui l'a instaurée. C'est agir dans l'intérêt du pouvoir.

Ces deux conceptions de la justice, justice traditionnelle et justice conventionnaliste³, sont toutes deux réfutées par Socrate sans que la justice soit définie. Parce que Socrate y pratique l'*elenkhos*, parce qu'il est aporétique, ce premier livre est souvent considéré comme un dialogue de jeunesse agrégé à un dialogue de la maturité⁴. Mais les livres II-X de la *République* partagent une situation dialogique

¹Il est très difficile de qualifier la conception de la justice que partage Céphale et dont Socrate formule une définition : la justice, c'est « la vérité et rendre ce que l'on a reçu de quelqu'un », (τὴν ἀλήθειαν [...] καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τις τι παρά του λάβῃ : R. I 331c2-3) ou encore : « dire la vérité et rendre ce que l'on a reçu » (ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι : R. I 331d2-3). Cette conception est celle que partage également Polémarque qui la précise en citant Simonide : « Rendre à chacun ce qu'on lui doit n'est autre que le juste » (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι : R. I 331e3-4). Or, cette justice est explicitée ensuite avec en filigrane la formule traditionnelle : « faire du bien à ses amis, faire du mal à ses ennemis » (voir R. I 332a9-b8). Ce n'est pas seulement une forme de loi du talion – que l'on pourrait qualifier de justice « rétributive » –. Il y a un versant « positif », sans connotation morale, à savoir rendre un service pour un service rendu, qui dessine un système clanique d'entraide et de solidarité. Ce système ne peut que diviser la cité en amis et ennemis. Socrate, à l'inverse, cherchera à ce que la cité qu'il observe et fonde soit la plus unie possible (R. IV 422e7-423e7).

²Ces deux formes de justice ne sont pas antithétiques : pour Thrasymaque, il s'agit aussi de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, mais Thrasymaque travestit cette conception traditionnelle qui repose sur l'« échange » : le pouvoir est dans l'intérêt seul des gouvernants, il se fait au détriment des autres citoyens.

³C'est l'expression qu'utilise Annas 1994, p. 50. Pour les limites dans lesquelles nous l'employons, voir Balansard 2021.

⁴Auguste Diès, dans l'introduction de l'édition des Belles Lettres résume, de notre point de vue, très clairement l'altérité des questions chronologiques et des questions philosophiques. Diès 1932, p. xx : « Depuis les *Untersuchungen* de Ritter, la jeunesse stylistique du livre I de la *République* relativement aux autres Livres est un fait établi : Lutoslawski a ramassé

que Thrasymaque a exigée au livre I : Socrate devrait répondre au lieu de feindre l'ignorance⁵. Pl., *R.* I 337a4-7 :

⁵ ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρῖνοιο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ. Héraclès ! dit-il, la voilà cette feinte habituelle de Socrate, et je l'avais, moi, bien prédit, il y a un moment à ces gens-là, que tu ne voudrais pas répondre, mais feindrais l'ignorance et ferais tout plutôt que répondre si quelqu'un te demandait quelque chose⁶.

Thrasymaque dénonce une facilité dans la position de Socrate. Aussi hésite-t-il (ou prétend-t-il hésiter) à exposer sa thèse. Pl., *R.* I 337e1-3 :

Πάνυ γε οἶμαι, ἦ δ' ὅς' ἴνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς δια πράξῃται· αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ' ἀποκρῖνομένου λαμβάνη λόγον καὶ ἐλέγχῃ.

Je le crois bien [que vous païerez tous pour que Socrate reçoive mon enseignement], dit-il. Pour que Socrate réalise ce qu'il a l'habitude de réaliser : qu'il ne réponde pas lui-même, mais qu'il se saisisse de ce qu'autrui dit en réponse et le réfute.

Du livre I aux livres suivants, il n'y a donc pas tant changement de méthode que changement de rôle. Socrate y est répondant : il assume la place que Thrasymaque ne lui voit pas tenir. Non seulement cela, mais il répond à Thrasymaque dont Glaucon et Adimante reprennent et argumentent la thèse⁷. Glaucon fait de Gygès une allégorie de notre nature : par nature, nous avons avantage à vouloir et à prendre plus que les autres, à être injustes, mais, dans l'impossibilité de nous rendre invisibles, nous nous gardons de l'injustice – nous préférons recueillir les bénéfiques de notre réputation de justice ; Adimante dénonce et les incohérences de la religion traditionnelle et le cynisme des élites : si les dieux sont corruptibles, – mais sont-ce encore seulement des dieux ? –, bien raisonner, c'est faire le choix de paraître juste sans l'être. Or, ni Glaucon ni Adimante ne sont partisans des positions qu'ils

dans une page pleine et claire les particularités de dernier style qui sont absentes de ce premier Livre et communes à tous les Livres suivants. Mais cette jeunesse relative prouve-t-elle nécessairement l'existence indépendante ? » Ajoutons qu'il n'est pas même si établi que le premier livre soit un livre de jeunesse : l'*elenkhos qua* méthode ne produit-il pas un certain style ? un certain usage des particules ? mais l'*elenkhos* est-il un trait de jeunesse ? Sur cette chronologisation de la lecture des dialogues, on pourra se reporter à la Présentation de Balansard & Koch 2013, p. XVI-XXI.

⁵Cette même situation dialogique se retrouve dans le *Gorgias* : Polos se plaint de ce que Socrate interroge sans donner son opinion sur la rhétorique (Pl., *Grg.* 461b-462b), mais ne sachant comment réfuter les réponses de Socrate, il revient au rôle de répondant (Pl., *Grg.* 467a-b).

⁶Sauf indication, les traductions sont miennes.

⁷Pour Glaucon, voir *R.* II 357a1-b2 ; II 358b2-c4 ; pour Adimante, voir *R.* II 367a5-8 ; *R.* II 367b6-c5. Sur cette idée que les livres II-X seraient une réponse à Thrasymaque, voir Vegetti 2013, p. 13-24, et en particulier p. 24 : « So, the *Republic* as a whole seems to be oriented by the necessity of giving an adequate response to Thrasymachus. Not to take his position seriously would mean, in the end, not to take seriously the whole dialogue. »

soutiennent⁸. Ce sont des positions dont ils observent la rationalité malgré eux. Glaucon et Adimante, contre tout ce qui se dit, voudraient que la justice fût un bien en soi, qu'elle fût utile et bénéfique à l'individu qui respecte la justice. Au livre I, Thrasymaque est contraint de répondre à Socrate, au livre II, Socrate est sommé par Glaucon et Adimante de répondre à Thrasymaque⁹.

Les livres II-III et les suivants : définir la justice et observer une cité

Cependant, qu'est-ce qui fait unité dans ces deux livres par rapport aux suivants ? Dans les livres II et III, une fois le problème posé – Socrate doit montrer que la justice est bonne pour l'agent indépendamment des avantages tirés de la réputation de justice –, toute la discussion porte sur la cité : sur sa naissance, sa croissance, jusqu'à parvenir à y déceler une forme de constitution. Dans cette société divisée en trois classes, producteurs économiques, auxiliaires et gardiens, une seule classe gouverne¹⁰. Certes, la cité est achevée au livre IV (*R. IV, 427c6-d7*), quelques pages seulement après la fin du livre III. Pl., *R. IV 427c6-427d7* :

Ὠκισμένη μὲν τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, ἤδη ἄν σοι εἶη, ὃ παῖ Ἀρίστωνος¹¹, ἡ πόλις· τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο σκόπει ἐν αὐτῇ, φῶς ποθὲν πορισάμενος ἰκανόν, αὐτός τε καὶ τὸν ἀδελφὸν παρακάλει καὶ Πολέμαρχον καὶ τοὺς ἄλλους, ἐάν πως ἴδωμεν ποῦ ποτ' ἄν εἶη ἡ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία, καὶ τί ἀλλήλοιν διαφέρετον, καὶ πότερον δεῖ κεκτηῖσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ πάντας θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους.

Elle peut être désormais tenue par toi pour fondée, lui dis-je, fils d'Ariston, la cité. Or donc, après cela, examine en elle, après t'être procuré quelque part une lumière suffisante, examine toi-même, en appelant ton frère, mais aussi Polémarque et les autres, si nous verrons en quelque manière où peut être la justice et où peut être l'injustice, et en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, laquelle il faut posséder pour être heureux, si c'est à l'insu de tous, dieux et hommes [qu'on les possède].

Les livres II et III n'en sont pas moins une condition nécessaire à l'examen de la justice et de l'injustice.

⁸Pour Glaucon, voir *R. II 358a7-9* ; *II 358c6-d3* ; pour Adimante, voir *R. II 367a8-b2*.

⁹Voir Pl., *R. II 368c-d*. On pourra également se reporter à Balansard 2021.

¹⁰Voir Pl., *R. III 412b-414b*.

¹¹Le fils d'Ariston en question, c'est Adimante si l'on se reporte non seulement à *R. IV 425b10*, mais aussi à la réplique suivante où Glaucon prend la parole. Au début du livre II, après avoir entendu Glaucon, Socrate invitait Adimante à seconder son frère (Pl. *R. II 362d6-9*). Après avoir entendu, non seulement Glaucon, mais aussi Adimante, Socrate admirait leur « nature » et rappelait le début de l'épigramme composée par l'éraсте de Glaucon : « enfants d'Ariston, race divine issue d'un citoyen glorieux » (παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός : *R. II 368a4*). Il invite maintenant (c'est-à-dire en *R. IV 427c6-427d7*) Adimante à se faire aider de Glaucon. Mais l'interpellation est assez ambiguë « fils d'Ariston », « en appelant ton frère », pour que les deux frères soient ici interchangeables. Ils sont deux faces de la thèse de Thrasymaque. Sur ce point, on pourra se reporter à Balansard 2021. Je remercie Karine Tordo Rombaut pour les compléments qu'elle a m'a suggéré d'apporter à mes remarques initiales.

À la fin du livre I, Socrate s'adresse une critique : ne pas avoir défini la justice. Pl., R. I 354a13-c1 :

[...] οὐ μέντοι καλῶς γε εἰστίεμαι, δι' ἑμαυτὸν ἀλλ' οὐ διὰ σέ· ἀλλ' ὥσπερ οἱ λίγχοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφόμενος ἐκείνου ὀρμησαί ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι[...]

Je ne me suis vraiment pas nourri de la belle façon, mais comme les gourmands se jettent sur ce qui leur est successivement servi, pour goûter, avant d'avoir posément absorbé le plat précédent, de cette façon, je crois que moi aussi, avant d'avoir découvert ce que nous examinions d'abord, à savoir, ce que peut bien être le juste, j'ai laissé cette question-là pour me lancer dans l'examen de savoir s'il est vice et ignorance ou s'il est sagesse et vertu. Et quand un autre argument est ensuite arrivé, à savoir que l'injustice est chose plus avantageuse que la justice, je ne me suis pas retenu de passer à cette question-ci en quittant celle-là, si bien que le résultat pour moi de la discussion est que je ne sais rien.

L'objection que se fait Socrate n'est pas sans rappeler celle qu'il fait indirectement à Ménon, dans le dialogue homonyme : quand on ne sait pas ce qu'est la vertu, comment prétendre savoir si elle s'enseigne ou non (Pl., *Men.* 70a5-71a7) ? Aussi Socrate ne montrera-t-il pas que l'individu retire un bien intrinsèque de l'exercice de la justice sans l'avoir préalablement définie. Mais quel lien fait-il entre définition de la justice et observation de la genèse théorique d'une cité ? (Pl., R. II, 369a5-8) :

Ἄρ' οὖν, ἣν δ' ἐγὼ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

Τάχ' ἄν, ἣ δ' ὅς.

—Donc, lui dis-je, si nous contemplons¹² une cité en train de naître, en théorie¹³, peut-être verrons-nous aussi naître sa justice et son injustice ?

—Peut-être bien, dit-il.

Plusieurs remarques sur ces trois lignes qui initient le projet d'une cité. Une première sur le raisonnement de Socrate qui se conclut par ce « donc »¹⁴. Il y a « aubaine »¹⁵ (ἔρμαιον : R. II 368d6),

¹²Comme me la fait remarquer Karine Tordo Rombaut, Socrate se pose en R. II, 369a5-8, avec les autres interlocuteurs, en « spectateur de théâtre » :

¹³Nous choisissons cette traduction pour faire entendre l'opposition entre λόγῳ et ἔργῳ. Dans les *Lois*, tout fictif que soit le projet, les interlocuteurs légifèrent pour une colonie qui doit être fondée ἔργῳ : Magnésie.

¹⁴L'analyse microscopique que nous faisons de ce passage n'entre pas en concurrence avec l'analyse macroscopique d'Anthony Bonnemaïson, « *La République* en petits caractères (*République* II, 368c-376c) », qui suivra. A. Bonnemaïson montre en effet que sont présents en R. II 368c-376c, les « principes structurants » de la suite du dialogue : d'abord, le parallèle psycho-politique, ensuite, la spécialisation et hiérarchisation des fonctions, enfin, « le rôle unificateur de la philosophie ». Voir Bonnemaïson 2023, infra p. xxx.

¹⁵Cette traduction est celle de Robin 1950, p. 913, que nous reprenons ici.

dit-il, quand on est myope, à trouver écrit « en grand quelque part ailleurs et dans une chose plus grande¹⁶ » (που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι : R. II 368d5), ce que l'on doit déchiffrer « de loin » (πόρρωθεν : R. II 368d3) et qui est écrit « en petit » (γράμματα μικρὰ : R. II 368d3 ; τὰ ἐλάττω : R. II 368d7). Or, la justice est justice ἀνδρὸς ἐνός¹⁷ mais « elle est, quelque part¹⁸ aussi justice ὅλης πόλεως » (ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως; R. II 368e3) – nous ne traduisons pas à dessein pour l'instant¹⁹. Et la cité est « chose plus grande que ἐνός ἀνδρός » (μείζον πόλις ἐνός ἀνδρός : R. II 368e5). Donc, Pl., R. II 368e7-8 :

Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν.

La justice y sera donc peut-être présente en plus grand nombre dans ce qui est plus grand et y sera peut-être plus facile à comprendre. [...]

Notons la différence entre πλείων et ἐν τῷ μείζονι : la justice sera littéralement « plus nombreuse » dans « ce qui est plus grand ». Elle sera instanciée par plus d'ἄνδρες. Or, une cité n'est pas composée uniquement d'ἄνδρες. L'ἄνθρωπος, c'est d'abord le citoyen²⁰. Sur ce point précisément, il faut se reporter à *Ménon* 71d1-72a5. La définition de la vertu de l'ἄνθρωπος (ἀνδρὸς ἀρετήν, *Men.* 71e2) est différentielle :

¹⁶Sans doute devons-nous justifier ce choix de traduire που, par « quelque part », comme le fait Pierre Pachet. Émile Chambry et Georges Leroux ne traduisent pas που, Léon Robin le traduit par « peut-être ».

1) On peut comparer la séquence που καὶ ἄλλοθι à : « s'étant rendu un jour à Delphes » (ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν : Pl., *Ap.* 21a4). L'indéfini y est employé pour lui-même et non en soutien d'un autre mot comme dans : « Thrasymaque comme n'importe qui d'autre dirait sur la justice et l'injustice » (Θρασύμαχος τε καὶ ἄλλος πού τις ὑπὲρ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας λέγοιεν [...] ἂν : R. II 367a6-7).

2) Le sens premier de που est « quelque part ». L'indéfini που est le corrélatif de ποῦ interrogatif. ποῦ introduit une question sur le lieu où l'on est, où l'action se passe. Or la cité est proprement *le lieu* où l'on va trouver la justice et l'injustice. Et je renvoie à ces deux questions que pose Socrate, la première, une fois la première cité fondée : Ποῦ οὖν ἂν ποτε ἐν ἀυτῇ εἴη ἢ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία ; R. II, 371e12 ; la seconde une fois la seconde cité achevée : τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο σκόπει ἐν ἀυτῇ, [...] ἐάν πως ἴδωμεν ποῦ ποτ' ἂν εἴη ἢ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἢ ἀδικία [...], R. IV 427d1-7.

3) L'emploi de που au sens de « quelque part » est souvent négligé par les traducteurs. Nous en donnerons un exemple que nous avons pu étudier. Dans le *Théétète*, Socrate assimile la réponse de Théétète – la connaissance n'est autre que la sensation –, à celle de Protagoras. Il le justifie ainsi : « Il [Protagoras] affirme en effet quelque part que l'homme est la mesure de toutes choses [...] » (φησὶ γὰρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι : Pl., *Tht.* 152a2-3). Dans notre analyse, le που n'est pas une façon pour Socrate d'excuser le caractère approximatif de la citation, mais d'ironiser. Cette phrase est le début de l'œuvre, comme le rappelle Socrate quand il s'amuse à modifier le sujet dans la citation : « au début de La vérité » (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας : *Tht.* 161c4). Et le που est requis par le fait que l'on dit : « dans Homère » (ἐν Ὁμήρῳ : Pl., *Ion* 530b9), pour donner un exemple. Pour une référence approximative, on dira που.

¹⁷Émile Chambry et Léon Robin traduisent « pour l'individu », Pierre Pachet, « de l'homme individuel », Georges Leroux, « pour un homme individuel ».

¹⁸La traduction de που par « quelque part » peut être ici choisie quoiqu'une traduction par « je pense, vraisemblablement » passe pour plus évidente à première lecture. Ce « quelque part », nous allons le montrer, n'est pas « toute la cité », mais la classe des citoyens. Je remercie Karine Tordo Rombaut d'avoir attiré mon attention sur la présence, dans ce passage aussi, de l'indéfini που.

¹⁹Émile Chambry traduit « pour l'État tout entier », Léon Robin, « pour le groupe social entier », Pierre Pachet, « d'une cité toute entière », Georges Leroux, « pour la cité entière ».

²⁰Il faut souligner la parenté de la définition de la « vertu du citoyen » donnée par Ménon avec celle de Thrasymaque. Pour Ménon, en effet, l'ἀνδρὸς ἀρετή consiste à « être capable d'agir dans la cité et, en agissant, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, et veiller soi-même à ne rien subir de tel. » (ικανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν : Pl. *Men* 71e3-5)

elle se comprend par différence avec la vertu de l'épouse (γυναικὸς ἀρετήν, *Men.* 71e5-6), celle de l'enfant, ou de sexe masculin ou de sexe féminin (παιδὸς ἀρετή, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, *Men.* 71e8), celle de l'homme âgé, libre ou esclave (πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου : *Men.* 71e9-72a1). Pour Ménon, il y a autant de vertus que de catégories sociales dans la cité. Socrate, dans la *République*, ne pose pas qu'il y a autant de justices que de catégories sociales, ni qu'il y a une justice pour les « hommes » et une justice pour les « femmes ». Dans la *République*, il n'y a qu'une définition de la justice qu'il s'agisse de la cité ou de l'âme²¹.

Si l'hypothèse d'« observer la cité » s'impose, c'est d'abord que cela ne ferait pas sens de distinguer « la justice d'un citoyen » (δικαιοσύνη... ἀνδρὸς ἑνός : *R.* I 368e2-3) de celle « de l'ensemble de la cité » (καὶ ὅλης πόλεως : *R.* I 368e3). Ces deux justices sont identiques, y compris et surtout quand la justice est tenue pour une convention, un ensemble de prescriptions différent selon les cités²². Ainsi quand Glaucon parle de la naissance des cités (*Pl.*, *R.* I, 359a4) :

[...] τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον· [...]
« [...] Ce qui est ordonné par la loi est usage et justice. [...] »

Est dit « juste » celui qui obéit ou paraît obéir aux lois. Cette opinion est celle-là même de Thrasymaque.

Concluons notre première remarque : la cité est « plus grande », elle est qualitativement et quantitativement plus grande qu'un seul individu *citoyen*. Et il y a moins homologie entre l'individu et la cité, qu'unité de la définition de la justice, et cela, non parce que Socrate demanderait à ses interlocuteurs d'admettre l'unité de l'Idée – il l'admet, lui –, mais parce que, pour eux, la loi (donc la cité) fixe la norme du juste.

Passons à notre deuxième remarque. Socrate espère pouvoir observer la naissance de « la justice et de l'injustice ». Socrate ne *fonde* donc pas une *cité idéale*. Il se place « en théorie » à l'origine, et suit le développement de la cité jusqu'à que soient visibles « justice et injustice ». Il y a un certain

²¹*Pl.*, *R.* IV 444a4-6. Au livre IV, Socrate ne parle pas simplement de l'ἀνὴρ, mais de l'âme. Cette âme peut être celle d'un homme comme d'une femme. Mais, aux livres II et III, il n'est fait état que des ἄνδρες : à savoir, des hommes adultes de sexe masculin et citoyens, par opposition aux enfants, voire aux jeunes, et aux femmes. L'οἶκος est éludé (sur l'« élision de l'οἶκος », voir Natali 2005) ; le tissage, qui est traditionnellement fait par les femmes (ce qui est dit par Socrate en *R.* V 455c-d), est délégué au tisserand exclusivement : ὁ ὑφάντης (*R.* II 369d8, 370d2-3, 370e2, 374b7). Ainsi, tous les métiers, toutes les fonctions énumérées non seulement se disent au masculin, mais sont exercées par des citoyens, y compris quand ces citoyens sont dépourvus d'intelligence et réduits à vendre leur force de travail (voir *R.* II 371d-e). Il n'y a pas d'esclaves dans la cité des livres II-IV. Les esclaves font leur apparition dans la timocratie, au livre VIII : la classe des gouvernants et celle des auxiliaires asservissent la classe des producteurs économiques (*R.* VIII 547c).

Il est donc presque exclusivement question des citoyens dans la cité des livres II et III – ce qui, notons-le, n'est pas le cas des *Lois* –, et ce, jusqu'à la brève mention de la communauté des femmes et des enfants au livre IV 423e-424a.

À ces observations nous ajouterons que le terme πολίτης n'est que peu employé (12 occurrences) dans la séquence qui va de *R.* II 369a5 à IV 427d7 et qui correspond à la fondation de la cité, et qu'il l'est en concurrence avec ἀνδρες.

²²Sur le conventionnalisme de la thèse de Thrasymaque, explicitée par Glaucon et par Adimante, on peut se reporter à Balansard 2021.

contresens à penser qu'elle est juste parce qu'elle est idéalement fondée.

Finissons sur cette troisième remarque. Après les interventions de Glaucon et d'Adimante, Socrate suggère d'« observer une cité en train de naître ». Si nous choisissons le sens premier de γίγνομαι, « naître », c'est que cette première cité est, non œuvre de convention, mais de nature. L'origine, le principe réside dans la nature : la cité naît de « notre besoin » (ἡ ἡμετέρα χρεία, *R. II 369c10*) et de notre incapacité à y subvenir sans collaborer (ἄλλοις κοινωνεῖν : *R. II 369e5*). La collaboration pourrait n'être pas naturelle : ce pourrait être un contrat. Cependant Socrate la pense comme une complémentarité de natures. Certes, il est plus facile de n'exercer qu'une fonction, qu'un métier, que d'en exercer quatre (puisque'il en faut quatre pour subvenir aux besoins les plus nécessaires). Mais ce qui fait de la collaboration un acte naturel, c'est notre différence à la naissance : nous sommes, chacun, naturellement porté à telle ou telle fonction. Pl., *R. II 370a7-b3*, Socrate :

Οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ, μὰ Δία ἄτοπον. ἐννοῶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἰπόντος σοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὁμοιος ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει. ἢ οὐ δοκεῖ σοι;
Ἔμοιγε.

–Par Zeus, il n'y a rien d'étrange [à ce qu'il soit plus facile d'exercer une fonction que quatre], lui dis-je. Je suis moi-même en train de songer, tandis que tu parles, que, premièrement²³, chacun de nous n'est pas du tout semblable, à la naissance, à un autre, mais est par nature différent, l'un fait pour l'exercice de telle fonction, l'autre pour telle autre. N'est-ce pas ton opinion ?

–Oui

Socrate a un parti-pris naturaliste : φύεται (*R. II 370a8*), τὴν φύσιν (*R. II 370b1*). Mais quand la cité cesse-t-elle d'être naturelle ? Le tableau d'un âge d'or de la cité²⁴, d'une « cité vraie comme un individu sain » (ἡ [...] ἀληθινὴ πόλις ὥσπερ ὑγιῆς τις : *R. II 372e6-7*), est contredit par au moins ce fait : les citoyens ont déjà créé une monnaie pour faciliter leurs échanges ; ils ne font pas du troc, ils font du commerce ; ils peuvent s'enrichir²⁵. Or la richesse corrompt tout, même des gardiens bien éduqués. C'est pourquoi, au livre III, Socrate réduit leurs possessions au strict nécessaire, leur fait donner, en guise de salaire de leur garde, de quoi subvenir à leurs besoins, mais ni or ni argent²⁶. Quel est le lien entre besoin et nature ?

²³« Premièrement » par rapport à l'argument, qui commence en *R. II 370b7*, sur la nécessité d'observer le καιρός, le « bon moment », quand on exerce un métier.

²⁴Voir *R. II 372a5-372d3*.

²⁵Voir *R. II 371b8-10*.

²⁶Voir *R. III 415e-417b*.

Première et seconde cités : du principe de spécialisation à la justice

Les besoins nécessaires (se nourrir, se vêtir, s'abriter et se chauffer) sont couverts par quatre artisans, quatre métiers²⁷ ; ces quatre métiers engendrent des besoins secondaires, lesquels sont couverts par d'autres métiers²⁸. Tous les métiers restent cependant articulés aux besoins primaires. Pour cultiver son champ, il faut au paysan une charrue, un animal de trait, et, sans doute aussi, un ouvrier agricole salarié. Pour échanger sa production, il lui faut un intermédiaire qui fasse du commerce. Cette possibilité de retracer le chemin du métier au besoin qui l'initie peut expliquer que Socrate voie dans cette cité « une cité vraie comme un individu sain » (ἡ [...] ἀληθινὴ πόλις ὥσπερ ὑγιῆς τις : *R. II 372e6-7*). La santé est certes liée au régime²⁹, mais certains individus sont en bonne santé sans jamais avoir observé un régime sain, et inversement. Si la santé peut être un état décorrélé de nos habitudes, il est légitime de s'interroger sur le sérieux de la remarque de Socrate. Ajoutons que l'existence de la monnaie et du commerce invite à douter de la « santé » de cette cité. Enfin, l'écart est notable entre la cité, maritime et commerçante (*R. II 370e9-d8*), qui se dessine dans l'énumération de Socrate, et la vie campagnarde qu'il décrit (*R. II 372a5-d3*). A *contrario*, la vie des gardiens, sans luxe aucun, mais satisfaisant aux quatre besoins élémentaires (*R. III 415e6-417b9*), ressemble à la vie des citoyens de la première cité.

En ce cas, pourquoi ne peut-on voir « la justice et l'injustice » dans cette première cité qui est « complète » (τελέα : *R. II 371e10*) ? De cette première cité « complète » à la seconde cité « fondée » (ᾠκισμένη : *R. IV 427c6*), il y a comme un cycle avec pour point de départ, la sortie hors de la nature. La seconde cité est « luxueuse » (τροφῶσαν πόλιν : *R. II 372e3*), « enflammée » (φλεγμαίνουσαν πόλιν : *R. II 372e8*). Elle laisse proliférer les métiers sans qu'ils s'articulent désormais aux quatre besoins élémentaires. Et le signe de cette prolifération est bien le désordre dans lequel Socrate les mentionne (*R. II, 373b2-c7*).

Cependant cette seconde cité est nécessaire si l'on veut découvrir « la justice et l'injustice » (*R. I 371e12* et *R. IV 427c6-d7*). Elle est nécessaire, d'abord, parce qu'elle accueille les imitateurs, dont les poètes (*R. II 373a5-c1*). En acceptant de lire à l'envers la *République* : sans poètes, il serait impossible d'éduquer les gardiens qui n'existent pas encore. C'est donc une nécessité, une nécessité pour l'auteur. Elle est nécessaire, surtout, parce que la justice, pas plus que les autres vertus, n'est tenue pour naturelle par « Thrasymaque et des milliers d'autres » (*R. II 358c7-8*)³⁰. Pour eux, l'injustice est naturelle (πεφυκέναι : *R. II 358e3*) : c'est ce qui explique que les hommes aient tant de

²⁷Voir *R. II 369d1-e1*.

²⁸Voir *R. II 370c7-371e11*.

²⁹Sur la question du régime de la cité vraie, nous renvoyons à l'article de Pierre Pontier, « Platon, Hippocrate et la question du bon régime », qui suivra.

³⁰C'est Glaucon qui explicite cette opinion en *R. II 358e3-b5*. Sur cette question, on peut se reporter à Balansard 2021.

mal à obéir aux lois, autrement dit à être justes. La loi contraire leur nature. Mais une justice naturelle, par quoi serait-elle contrariée ? Par les lois que les hommes instaurent pour s'obliger à être justes ? La justice ne sera donc visible que dans une cité qui s'est émancipée de la nature, non en s'émancipant des besoins primaires – c'est impossible –, mais en créant de l'inutile.

Chemin faisant, on comprend mieux le tableau idyllique de la première cité : il sert d'antithèse au tableau dépeint par Glaucon (*R.* II 358e3-359b5). Dans cette première cité, on ne voit pas la justice, on ne voit surtout pas l'*injustice*. On y voit des hommes vivant en bonne entente et honorant les dieux. Est-ce une justice naturelle que défend Socrate dans la *République* ? C'est là où intervient, non tant le livre IV où sont définies successivement les quatre vertus (courage, modération, sagesse et justice), dans la cité et dans l'âme, mais les livres II et III, et plus particulièrement la partie consacrée à l'éducation des gardiens (*R.* II 376c7-III, 412b7). L'éducation des gardiens produit la justice de la cité en résorbant les excès de la cité « enflammée ». La définition de la justice au livre IV ressemble au principe de spécialisation énoncé dès le livre II³¹. Pl. *R.* IV 432d7-433a7 :

–Πάλαι, ὦ μακάριε, φαίνεται πρὸ ποδῶν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἐωρῶμεν ἄρ' αὐτό, ἀλλ' ἤμεν καταγελαστότατοι ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς χερσὶν ἔχοντες ζητοῦσιν ἐνίοτε ὃ ἔχουσιν, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δέ ποι ἀπεσκοποῦμεν, ἧ δὴ καὶ ἐλάνθανεν ἴσως ἡμᾶς.

–Πῶς, ἔφη, λέγεις;

–Οὕτως, εἶπον, ὡς δοκοῦμέν μοι καὶ λέγοντες αὐτὸ καὶ ἀκούοντες πάλαι οὐ μανθάνειν ἡμῶν αὐτῶν, ὅτι ἐλέγομεν τρόπον τινὰ αὐτό.

–Μακρόν, ἔφη, τὸ προοίμιον τῷ ἐπιθυμοῦντι ἀκοῦσαι.

–Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἄκουε εἴ τι ἄρα λέγω. ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατακίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἦτοι τούτου τι εἶδος ἢ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη.

–Ἐλέγομεν γάρ.

–Depuis un moment, bienheureux ami, il nous semble qu'il [le juste] va débouler à nos pieds³² du début³³ ; or, non seulement nous ne le voyions pas, mais nous étions parfaitement risibles. Comme les gens qui, tout en le tenant à la main, cherchent parfois l'objet qu'ils tiennent, nous aussi, nous ne regardions pas dans sa direction, mais le cherchions au loin, raison pour laquelle il nous échappait aussi, sans doute.

–Que veux-tu dire, dit-il ?

–Ceci, dis-je : qu'alors que nous en parlons et nous nous écoutons [en parler] depuis un moment, il semble que nous ne nous comprenions pas, que nous ne comprenions pas que nous étions *d'une certaine manière* en train d'en parler.

³¹Et comme le montre également Anthony Bonnemaison : « La spécialisation des tâches ne suffit cependant pas pour définir la justice. Il faut y ajouter l'idée d'une hiérarchie naturelle entre les parties de l'âme ou de la cité. ». Voir Bonnemaison 2023, infra p. xxx.

³²Pour conserver la comparaison avec la chasse que Socrate a introduite en *R.* IV 432b7.

³³C'est-à-dire, comme s'il n'en avait jamais été question : « du début », comme un lièvre déboulerait *de son terrier* aux pieds de Socrate.

–C’est un long préambule pour qui est disposé à écouter, dit-il.

–Eh bien, dis-je, écoute pour le cas où je dirai quelque chose [qui vaille]. En effet, ce qu’au début nous posions comme devant être fait pendant tout le temps, quand nous fondions la cité, c’est cela, me semble-t-il à moi, qu’est la justice, ou du moins, c’en est *une certaine forme*. Or nous avons posé, n’est-ce pas ? et nous avons dit à plusieurs reprises, si tu t’en souviens, que chacun doit s’occuper seul d’une seule des affaires de la cité, celle pour laquelle sa nature, de naissance, est la plus adaptée³⁴.

–C’est en effet que nous avons dit [à plusieurs reprises].

Nous n’insisterons pas sur les modérateurs du texte : *τρόπον τινά* : *R. IV 432e7* ; *ἤτοι τούτου τι εἶδος* : *R. IV 433a3* ; cette dernière expression en particulier, parce qu’elle contient le terme *εἶδος* – forme ou Forme –, fait l’objet d’interprétations plurielles³⁵. Mais deux choses sont à observer. La première : le principe de spécialisation induit la cité tripartite, mais ce n’est que dans une cité *réglée par des lois* que le principe *peut s’actualiser* en justice³⁶. La cité est soumise à un processus législatif réfléchi. Ce qui amène la seconde remarque : le courage et la modération ne deviennent visibles à l’œil du fondateur que parce que les gardiens y ont été éduqués³⁷. Pour réformer correctement l’éducation traditionnelle, Socrate se fixe des buts et règle les cadres éducatifs (*τύποι*³⁸) sur ces buts. Or, ces buts, ce sont des vertus ou des comportements vertueux. Prenons, par exemple, *Pl. R. III 386a6-b3* :

–Τί δὲ δὴ εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι; ἄρα οὐ ταῦτά τε λεκτέον καὶ οἷα αὐτοὺς ποιῆσαι ἥκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι; 386.b ἢ ἡγή τινά ποτ’ ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα ἐν αὐτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα;

–Μὰ Δία, ἢ δ’ ὅς, οὐκ ἔγωγε.

–Eh bien, *s’ils doivent être courageux*, ne faut-il pas dire des choses qui sont précisément de nature à leur faire craindre le moins la mort ? Ou penses-tu que quelqu’un puisse un jour devenir courageux en ayant en lui cette frayeur ?

³⁴Le terme que je traduis ici par « adapté » pourrait être traduit par « approprié ». Charlotte Murgier explique la puissance signifiante du terme dans son article « Reconnaître et aimer la beauté dans les livres II et III de la *République* » qui suivra.

³⁵Nous renvoyons notamment aux articles de Charlotte Murgier, « Reconnaître et aimer la beauté dans les livres II et III de la *République* », et de Karine Tordo Rombaut, « Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l’harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* dans l’âme du gardien (*République* III 410b5-412b1) », qui suivront.

³⁶Sur la place des lois dans la *République*, voir Lane 2013, p. 104-114. Le « principe de spécialisation » s’actualise en justice quand la cité est fondée et comporte les grandes lignes de sa constitution : trois classes de citoyens dont une seule gouverne. La justice est décrite de la même façon que le principe de spécialisation, mais elle s’exerce dans un cadre constitutionnel et législatif défini : *à l’échelle de la cité* chaque citoyen est juste parce qu’il exerce une fonction et une seule *à l’intérieur de sa classe* ; *à l’échelle de l’âme*, seuls les philosophes sont véritablement justes parce qu’ils ont *connaissance* de l’utilité de la vertu en général, pour soi et pour les autres, et connaissance de l’utilité de la justice en particulier. Un autre nom de cette utilité est le Bien.

³⁷L’article de Karine Tordo Rombaut, « Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l’harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* dans l’âme du gardien (*République* III 410b5-412b1) », indique très clairement les points de butée du texte, les moments où il fait cercle. Socrate commence par poser la musique pour l’âme et la gymnastique pour le corps, mais ces deux disciplines constitutives de l’éducation servent *in fine* à harmoniser l’âme. Or, qui pourra procéder à cette harmonisation sans avoir été harmonisé, en son âme, préalablement, sans avoir suivi une éducation bien réglée ?

³⁸Les livres II et III comportent de nombreuses occurrences du terme. Voir en particulier : *R. II, 379a2, a5* ; *R. II, 380c7* ; *R. III 403e1* ; *R. III 412b2*.

Au livre IV, l'hypothèse que fait Socrate, c'est que « si [la cité] est fondée, droitement du moins, elle est complètement bonne » (εἴπερ ὀρθῶς γε ὄγκισται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι : *R. IV 427e7-427e8*), c'est-à-dire, sage, courageuse, modérée et juste (*R. IV 427d10-11*). Or, le courage, si nous nous reportons à la précédente citation, est une opinion à laquelle les gardiens sont habitués à partir des « cadres » fixés par les législateurs : cette opinion, dans le passage cité, est que la mort n'est pas chose effroyable. Les gardiens sont certes choisis pour leur nature – nature pleine de cœur et philosophe – ; mais ils sont proprement éduqués au courage par un système de croyances. Ils sont également éduqués à la modération (*R. III, 389d9 sq.*). La σοφία n'est pas un objectif explicite de cette première éducation : elle le sera ultérieurement, avec la connaissance du Bien. Quant à la justice, Socrate refuse d'en parler pour ne pas faire pétition de principe. Pl., *R. III 392a3-b7* :

–Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων πέρι ὀριζομένοις οἴους τε λεκτέον καὶ μή; περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἄιδου.

–Πάνυ μὲν οὖν.

–Οὐκοῦν καὶ περὶ ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἴη ἄν;

–Δῆλα δὴ.

–Ἀδύνατον δὴ, ὦ φίλε, ἡμῖν τοῦτό γε ἐν τῷ παρόντι τάξαι.

–Πῶς;

–Ὅτι οἴμαι ἡμᾶς ἐρεῖν ὡς ἄρα καὶ ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα, ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία· καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστάξειν ἄδδειν τε καὶ μυθολογεῖν. ἢ οὐκ οἶει; –Εὖ μὲν οὖν, ἔφη, οἶδα

–Eh bien, lui dis-je, quelle espèce de contenus³⁹ nous reste-t-il [à examiner], nous qui définissons lesquels il faut dire et lesquels non ? En effet, on a dit comment parler des dieux, des démons et héros et de ce qui est chez Hadès.

–Tout à fait.

–Ce qui resterait, ne serait-ce pas comment parler des humains aussi ?

–C'est tout à fait évident.

–C'est tout à fait impossible pour nous à mettre en place pour le moment.

–En quel sens ?

–En ce que je crois que nous dirons que poètes et prosateurs parlent à tort de ce qui est le plus important concernant les êtres humains, quand ils disent que beaucoup d'individus injustes sont heureux, beaucoup d'individus justes, malheureux, et qu'être injuste est avantageux si l'injustice passe inaperçue, mais que la justice est un bien pour autrui, une peine pour soi. Et [je crois] que nous leurs défendrons de tenir de telles paroles, mais leur donnerons l'ordre de chanter et raconter par des histoires le contraire. Tu ne crois pas ?

–Plutôt : je le sais bien, dit-il.

³⁹Cette traduction de λόγοι est fondée sur la distinction que fait Socrate entre λόγοι, ou « ce qu'il faut dire » (ἃ τε λεκτέον : *R. III 392c7*) et λέξις, ou « comment il faut le dire » (ὡς λεκτέον : *R. III, 392c8*).

Aussi la justice n'est-elle présumée ni dans la nature ni dans l'éducation⁴⁰. Elle n'est pas simplement principe de spécialisation, même si elle y ressemble. D'une part, la cité tripartite dans laquelle les meilleurs des gardiens gouvernent est la seule où se réalise la justice : seule cette constitution donne à chacun sa place et sa fonction⁴¹. D'autre part, les τύποι, les « cadres » fixés par Socrate, dont certains deviennent des lois, corrigent la seconde cité sans la reconduire exactement à la première. Dans cette seconde cité, il y a des imitations, des lits, des tables, mais deux modes de vie sont juxtaposés : celui des gardiens et auxiliaires – qui n'ont pas accès à la propriété – et celui des producteurs économiques – qui peuvent faire usage de la monnaie, s'enrichir, posséder –. Cependant, dire qu'ils sont juxtaposés n'est pas tout à fait exact : les producteurs économiques doivent tenir le milieu entre richesse et pauvreté si l'on ne veut qu'ils soient corrompus (*R. IV 421c7-422a4*)⁴². L'éducation projetée pour les gardiens met un terme à la crise ouverte par le luxe et l'inutile.

Un texte mobile

Venons-en aux articles qui suivront. Pour cette préface, nous avons opéré des choix.

Nous avons insisté sur l'unité des développements de la *République*. Il n'y a pas solution de continuité entre le livre I et les suivants. Socrate part de ce qui est reposé par Glaucon et Adimante : la thèse conventionnaliste de Thrasymaque. Il n'impose ni l'Idée de la justice ni une cité idéale. Les livres II et III ne sont pas non plus des excroissances immotivées, en particulier les passages sur la naissance de la cité ou sur les modèles de l'éducation des gardiens. Dans une conception conventionnaliste de la justice, il n'y a pas de différence entre justice et lois. Seule une cité peut faire voir, dans sa constitution et ses lois, ce que sont le juste et l'injuste.

Nous avons insisté sur cette unité à une double fin. D'abord, pour montrer que le texte est mobile. Socrate a beau parler et parler beaucoup, la *République* n'est pas dogmatique. Le dialogue avance comme le ferait un dialogue réfutatif : en modifiant, avec l'accord des principaux interlocuteurs, la thèse initiale. Il faut donc faire le chemin avec eux, non comme s'ils savaient déjà où les mène le chemin emprunté. Il faut se retourner : regarder ce qu'est devenu tel motif, non pas seulement pour le réinterpréter dans la profondeur qui l'était après-coup, mais pour le reprendre, le critiquer à la

⁴⁰Pour être plus précise, je citerai sur ce point l'observation qui m'a été faite par Karine Tordo Rombaut : « Il y a seulement quelques allusions (δικαιοσ en *R. II 380b1, III 391a2* ; ἀδικεῖν en *R. II 378b2, b4, δίκην δίδοναι en R. II 380b2, b5*). Le passage sur les tribunaux et les juges (*R. III 405a-c, 409d-410a*), dans le contexte de la présentation de la gymnastique, suggère que les gardiens seront assez justes pour pouvoir se dispenser d'y faire appel. »

⁴¹Voir Balansard 2021.

⁴²Il y a une autre zone de contact entre ces modes de vie : les productions artisanales et artistiques sont simplifiées pour que l'environnement des gardiens, qui est comme un pré où ils paissent (*R. III 401c4-402a4*), contribue aussi à leur éducation. Voir l'article de Charlotte Murgier, « Reconnaître et aimer la beauté dans les livres II et III de la *République* », qui suivra.

lumière de ce qui a été trouvé. Cette mobilité du texte est un objet sensible dans les articles d'Anthony Bonnemaison et de Karine Tordo-Rombaut. Anthony Bonnemaison examine le devenir de trois principes énoncés au livre II : le parallèle de l'âme et de la cité, la spécialisation et hiérarchisation des fonctions, le rôle de la philosophie. Karine Tordo Rombaut scrute ce que projette en arrière les observations de Socrate, à la fin du livre III, sur la nécessaire harmonisation de la musique et de la gymnastique.

Ensuite, pour expliciter le rôle de l'éducation des gardiens dans la fondation de la cité. La cité fondée par Socrate n'est pas une cité naturelle, bien qu'elle parte d'un principe naturaliste – les besoins des êtres humains et leur complémentarité naturelle –. Cette cité connaît l'inutile, le superflu, le luxe, la culture. Seuls les modèles éducatifs, objets de la première législation, permettent de faire tomber la fièvre de la cité « enflammée ». Les articles de Charlotte Murgier, Pierre Pontier et Karine Tordo Rombaut insistent, chacun, sur des particularités de cette éducation. Côté éducation musicale : Charlotte Murgier montre comment la sensibilisation à la beauté préforme l'âme des gardiens à accepter la raison. Côté éducation gymnique : Pierre Pontier analyse la critique de la médecine diététique. Karine Tordo Rombaut, comme nous venons de l'indiquer, interroge ce qui n'était pas dit jusque-là : qu'il faut harmoniser ces deux parties de l'éducation, musique et gymnastique.

Les intersections entre ces quatre articles, et en particulier la crise de la « cité luxueuse », véritable point de bascule entre nature et convention, ont donc motivé les grandes lignes de cette préface.

Anne Balansard

Professeur de Langue et littérature grecques – Université Aix Marseille, TDMAM-UMR 7297

J'en viens maintenant à l'essentiel. Je tiens à remercier personnellement et chaleureusement, d'abord, les quatre auteurs et autrices, Anthony Bonnemaison, Charlotte Murgier, Pierre Pontier et Karine Tordo Rombaut. Les délais dans lesquels chacun et chacune a dû rédiger son article, le reprendre et le finaliser, ont été extrêmement courts. Il se sera passé quatre mois entre la Journée d'étude organisée par l'Université d'Aix-Marseille, la MMSH et le laboratoire TDMAM-UMR 7297, « Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la *République* de Platon », et la publication des communications devenues articles. C'était une tâche presque impossible. Ensuite, les relecteurs que je ne peux citer nommément, mais qui ont accepté de rédiger des rapports dans un délai plus court encore que le court délai imparti aux auteurs et autrices. Mais aussi Doris Truppe et la Fondation Hundertwasser (Hundertwasser Archive, Colloredo-gasse 32, A – 1180 Wien) qui nous ont donné l'autorisation d'utiliser une reproduction de l'œuvre de l'artiste autrichien Friedensreich Hundertwasser (1928-2000) : *Nostalgie de l'au-delà – Un Spiraloïd*, La Picaudière, 1958. Enfin, Audrey Lacroix et la *Revue des Études Anciennes*, qui ont accepté de publier dans un format inédit les actes de cette Journée. Notre objectif était de rendre accessibles aux agrégatifs et agrégatives de Lettres Classiques, avant les oraux, des analyses susceptibles d'éclairer leur compréhension de la *République*, des livres II et III particulièrement. Grâce à eux tous et toutes, c'est chose faite.

Bibliographie

Éditions et traductions

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford Clarendon Press, OCT, vol. IV, OCT, [1902] 1992.

Platon, *Œuvres complètes, La République*, Livres I-III, Introduction par Auguste Diès, Texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, [1932] 2020.

Platon, *Oeuvres complètes*, t. I, *La République*, Introduction et traduction par Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.

Platon, *La République, Du régime politique*, Traduction de Pierre Pachet, Paris, Gallimard folio-essais, 1993.

Platon, *La République*, Traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.

Articles et ouvrages cités

ANNAS Julia, *Une introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994 (pour la traduction française).

BALANSARD, Anne & KOCH, Isabelle (éds.), *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013.

BALANSARD Anne, « Glaucon, Adimante et Thrasymaque: redéployer la *République* », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 2021, p. 87-114.

BRUNSCHWIG Jacques, s.v. Platon, 427-347 av. J.-C., *La République*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de François Chatelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Paris, PUF, 1986.

LANE Melissa, « Founding as legislating : the figure of the lawgiver in Plato's *Republic* », dans *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, NOTOMI Noburu & BRISSON Luc (eds.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, p. 104-114.

NATALI Carlo, « L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon », dans DIXSAUT Monique et TEISSERENC Fulcran (eds.), *Études sur la République de Platon*, 1. *De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, p. 199-223.

VEGETTI Mario, « Thrasymachus: power unveiled », dans VEGETTI Mario, FERRARI Franco & LYNCH Tosca (eds.), *The painter of Constitutions*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, p. 13-24.

La République en petits caractères

(République II, 368c-376c)

La *pars construens* de la *République* débute une fois posé le triple défi formulé par Thrasymaque au livre I, Glaucon et Adimante au début du livre II : montrer non seulement que la justice est préférable à l'injustice, mais plus précisément encore qu'elle est meilleure à la fois en elle-même et pour ses conséquences. C'est pour répondre à ce défi que Socrate entreprend d'élaborer par le moyen du discours une cité juste pouvant servir de modèle pour l'âme. Il est possible que cette séquence, qui débute autour de II 368c, ait constitué à l'origine le début du second livre d'une *République* divisée non pas en dix livres, comme nous la lisons aujourd'hui, mais en six, la fin du premier livre incluant les discours de Glaucon et d'Adimante¹. On entre donc, à partir de ce moment-là, dans une nouvelle phase de la *République*.

Je souhaite pour ma part montrer que les premières pages de cette séquence argumentative (jusqu'en R. II 376c) condensent d'une manière particulièrement marquée les principes structurants du dialogue. On pourrait immédiatement objecter que ce n'est pas là l'apanage de ces seules pages : la suite du livre II et le livre III développent la question de l'éducation des gardiens, qui est reprise aux livres VI et VII ; on trouve également aux livres II et III la célèbre critique de la poésie, reprise au livre X. En ce sens, l'on pourrait dire que l'ensemble du dialogue est construit sur une structure en spirales de reprises et d'approfondissements des mêmes thèmes, de sorte que l'ensemble des livres II et III peuvent être lus de façon prospective, c'est-à-dire comme une première formulation de thèmes et de thèses destinés à être repris et approfondis dans la suite du dialogue.

Il me semble cependant important de souligner que ces premières pages, qui forment une séquence unifiée en elle-même par la genèse d'une et même de deux cités successives, avant le passage à la question proprement normative² et subordonnée à ce qui précède de l'éducation des gardiens jusqu'à la fin du livre III, que ces premières pages, donc, font davantage qu'annoncer les grands thèmes de la *République* : elles en formulent les principes structurants. En l'espace de huit pages Stephanus, sont ainsi formulés : 1) en premier lieu, le parallèle psycho-politique qui structure tous les développements ultérieurs sur la justice (au livre IV) et sur l'injustice (aux livres VIII et IX) ; 2) ensuite, la nécessité d'une spécialisation et d'une hiérarchisation des activités qui permettront de définir la cité et l'âme justes ; 3) enfin, le rôle unificateur de la philosophie, puisque la séquence se termine sur la découverte de ces naturels philosophes qui sont les seuls aptes à la garde de la cité. C'est pourquoi je propose de lire cette séquence comme une version miniature, en petits caractères, de la *République* dans sa

¹Cf. Sedley 2013, p. 70-74, qui synthétise les principaux travaux et arguments sur la question.

²Cf. Leroux 2004, p. 560 n. 89.

structure et ses principes généraux, pour reprendre le paradigme des lettres mobilisé par Socrate dans cette même séquence.

La conséquence quant à la façon dont il faut lire et commenter ces pages n'est pas négligeable, puisqu'il apparaît dès lors qu'elles requièrent une lecture à plusieurs niveaux. Il est bien entendu nécessaire d'analyser chaque argument dans le contexte argumentatif spécifique du début du livre II (niveau 1 : lecture littérale) ; mais il l'est tout autant de déterminer sa portée, c'est-à-dire ses implications dans le reste du dialogue (niveau 2 : lecture prospective), et de voir enfin ce que ces développements ultérieurs nous disent des limites et de la fonction précise de leur formulation au livre II (niveau 3 : lecture rétrospective³). C'est cette lecture à trois niveaux que je propose de mettre en œuvre dans ce qui suit.

Le parallèle psycho-politique

Le paradigme des lettres (R. II 368c-369a)

L'enquête sur la justice (δικαιοσύνη), telle qu'elle est menée jusqu'en 368c, porte sur l'individu juste, autrement dit sur la justice dans l'âme. La question de ce qui rend une cité juste est introduite pour rendre plus claire la justice de l'âme. Socrate invoque un argument d'échelle : la cité, composée d'une multiplicité d'individus, est plus grande (μεῖζον : R. II 368e5) que l'âme d'un individu, ce qui rend la justice à son sujet plus facile à reconnaître (ῥᾶον καταμαθεῖν : R. II 369a1). Pour mieux le faire comprendre, il mobilise un paradigme grammatical (au sens étymologique) : la différence existant entre la justice dans la cité et celle dans l'âme est analogue à celle entre des lettres en gros caractères et des lettres en petits caractères. Autrement dit, une simple différence quantitative (d'échelle), les caractères restant d'un point de vue qualitatif exactement les mêmes (τὰ αὐτὰ γράμματα : R. II 368d4-5). Rappelons qu'à l'écrit, à l'époque de Platon, toutes les lettres sont en majuscule, et que la minuscule ne sera inventée que bien des siècles plus tard : entre les gros et les petits caractères, la seule et unique variable est la taille, tandis que leur forme demeure absolument identique.

Un détour par l'usage du paradigme des lettres dans la suite de la *République* ainsi que dans d'autres dialogues permet de mieux faire ressortir sa fonction au livre II. Dans le *Sophiste*, à partir de 253a, l'Étranger d'Élée utilise les lettres, et plus particulièrement la distinction entre voyelles et consonnes,

³La lecture rétrospective que je mets en œuvre dans ce qui suit appelle une précision importante. Mon propos ne consiste pas à soutenir que ces quelques pages du livre II forment une fois pour toutes des principes repris tels quels dans le reste de la *République*. Au contraire, j'insiste autant sur l'importance des principes formulés au livre II pour l'économie d'ensemble du dialogue que sur les limites de leur formulation dans ce même livre. Il me semble cependant nécessaire de tenir les deux à la fois, tant pour l'intelligibilité de cette séquence argumentative que pour celle de l'ensemble de la *République*, et de ne pas négliger l'importance et la portée de ces premières formulations sous le prétexte qu'elles s'avèreraient a posteriori partiellement erronées ou insuffisantes.

pour penser les différents rapports existants entre les Formes : certaines communiquent avec toutes, comme l'Être, qui est en cela le genre-voyelle par excellence, tandis que d'autres n'admettent que des rapports sélectifs. Dans le *Théétète* (*Tht.* 202e sq.), c'est cette fois la distinction entre les lettres et les syllabes qui sert de modèle à la thèse selon laquelle les éléments premiers sont inconnaissables, tandis que seul ce qui est composé à partir d'eux peut faire l'objet d'un *logos*. Dans le *Politique*, l'apprentissage des lettres est présenté comme le paradigme de tout paradigme, et c'est là encore l'articulation entre lettres et syllabes qui est mobilisée : de même que l'on apprend progressivement les syllabes en associant les lettres déjà connues avec d'autres dont l'association ne l'est pas encore, on peut utiliser un paradigme pour ramener une réalité difficile à saisir (comme l'homme politique authentique) à une autre qui l'est plus facilement (comme le tissage) (*Plt.* 277d-278e). Au livre III de la *République* enfin, Socrate mobilise également la distinction entre les lettres et les totalités qu'elles forment (les mots), pour décrire la façon dont l'éducation musicale exerce ses effets sur l'âme des enfants (*R.* III 402a-c). Dans ces dialogues plus tardifs, ainsi qu'en *République* III, c'est donc la nature même des lettres – la distinction entre voyelles et consonnes, et leur capacité à s'harmoniser pour former des syllabes complexes – qui en fait un modèle ou un paradigme efficace pour penser des réalités complexes. Il n'en va pas de même en *République* II, où c'est seulement leur représentation graphique qui sert de point de comparaison. Mais cette simplicité du paradigme des lettres correspond-elle à la simplicité du cas de la justice, ou est-elle plutôt le signe de l'usage souple qui va être fait de ce paradigme ?

Appliqué directement à la justice, le cas des lettres semble conduire à une position extrêmement forte : la justice dans la cité serait absolument identique à la justice dans l'âme du point de vue de sa nature, la seule variable étant son échelle d'application ou d'exercice. Dans ce cas, Socrate postulerait d'emblée l'unité foncière de la justice. Son attitude est cependant plus complexe, et il importe de souligner ses tournures prudentes, hypothétiques, en *République* II 368e-369a : *peut-être* (ἴσως : *R.* II 368e7) la justice est-elle seulement plus grande à grande échelle, et donc plus facile à trouver ; il y a quelque *espoir* (ἐλπίς : *R.* II 369a10) de voir plus clairement la justice dans la cité que dans l'âme. Il n'est donc pas certain que le cas de la justice soit aussi simple que celui des lettres. Davantage qu'un paradigme qu'il s'agirait directement d'appliquer à la justice, le cas des lettres fait davantage office de précepte méthodologique : il ouvre une voie de recherche, offre un principe heuristique pour faire face à la difficile appréhension de la justice, mais la validité de son postulat (une certaine unité de la justice) ne pourra être vérifiée qu'après coup, par ses conséquences.

On ne peut donc pas, à mon sens, déterminer exactement la portée philosophique du rapprochement avec les lettres à la lecture de ce seul passage : s'agit-il d'une simple comparaison dont la valeur serait limitée, ou plutôt d'une véritable analogie, auquel cas le rapport entre la justice dans l'âme et celle

dans la cité serait identique à celui des petits caractères par rapport aux grands ($a/b = c/d^4$) ?

L'application du paradigme aux livres IV, VIII et IX

Voyons donc ce que nous apprend la suite du dialogue sur les rapports entre la justice dans l'âme et celle dans la cité. Au livre IV, la justice de la cité est définie comme l'exercice, pour chacune des parties de la cité (les producteurs, les auxiliaires et les gardiens), de la fonction qui lui est propre, c'est-à-dire adéquate à ses compétences. En particulier, est juste la cité dans laquelle aucune des deux autres parties de la cité n'usurpe la fonction des gardiens (R. IV 432c-433e). Inversement, l'injustice dans la cité consiste dans le fait qu'aucune des parties de la cité n'exerce la fonction qui lui est propre (R. IV 434a-c). Immédiatement après, ce modèle est appliqué à l'individu. Pour le dire sommairement, la justice dans l'âme consiste en ce que chacun des principes (ou espèces : γένη : R. IV 435b5) qui sont en elle, à savoir le λογιστικόν (le principe rationnel), l'ἐπιθυμητικόν (le principe désirant) et le θυμός (ardeur ou colère) (R. IV 439d-e), exerce sa fonction propre, et en particulier que le principe rationnel gouverne les deux autres et donc l'âme dans son ensemble ; l'injustice au contraire, en l'usurpation du gouvernement de l'âme par les principes non rationnels. Il s'agit là de la définition psychologique de la justice, qui est développée jusqu'à la fin du livre IV.

Platon, dans la *République*, n'en reste cependant pas à cette première homologie structurelle. Le parallèle entre l'âme et la cité est en effet repris et développé tout au long des livres VIII et IX⁵. Le parallèle psycho-politique prend alors une forme plus complexe : de même qu'il existe cinq types de constitutions politiques (une seule bonne et quatre mauvaises, qui sont de la plus excellente à la plus mauvaise : la royauté ou l'aristocratie des philosophes, la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie), il existe également cinq types d'individus (d'âmes) correspondants. Le parallèle ne se fait plus seulement, dans ce cas, entre les éléments constitutifs de l'âme et ceux de la cité, mais entre les cités et les individus eux-mêmes. Le parallèle entre la justice dans l'âme et celle dans la cité structure donc bien l'ensemble des analyses de la *République* sur la justice et l'injustice.

On peut cependant se demander jusqu'où s'étend l'identité entre ces deux formes de justice. À cet égard, il faut noter que la position de Socrate lui-même demeure très ouverte, comme cela ressort d'un passage du livre IV, celui-là même qui opère le premier passage de l'analyse politique à l'analyse psychologique de la justice (R. IV 434d-435a). Glaucon, lui, considère que la découverte de la justice politique fournit directement une définition de la justice tout entière. Mais Socrate est beaucoup plus prudent : selon lui, il faut mettre à l'épreuve la définition politique de la justice au niveau des

⁴Pour un exemple classique d'analogie au sens strict, cf. *Grg.* 465c.

⁵Ces livres reprennent, après la longue digression constituée par les livres V à VII, la discussion laissée en suspens à la fin du livre IV sur les conséquences respectives de la justice et de l'injustice.

individus, il faut froter (τρίβοντες : *R.* IV 435a2) les deux (l'individu et la cité) pour voir si la justice en jaillit dans toute sa clarté ; mais si le rapprochement s'avère intenable, il faudra revenir sur la définition de la justice politique⁶. Comme nous l'avons vu, cela ne sera pas nécessaire, car Socrate considère que la structure dégagée dans le cas de la justice politique peut s'appliquer, dans sa forme générale, à la justice individuelle.

Par ses précautions, il laisse cependant ouverte la possibilité que le parallèle entre l'âme et la cité ne puisse être tenu jusqu'au bout, ce que nombre de commentateurs ont souligné. En particulier, il existe un passage possible d'une partie à l'autre de la cité (selon leurs aptitudes, des enfants des catégories inférieures peuvent être promus, et inversement des rejetons de gardiens-philosophes peuvent être déclassés), tandis qu'un tel passage est impossible en ce qui concerne les parties de l'âme (le *θύμος* par exemple ne peut pas devenir la raison, seulement s'y soumettre). Selon certains commentateurs, ce hiatus indique que la véritable finalité du dialogue est éthique, conformément à ce qu'affirme Socrate au livre II (la justice politique vise *in fine* à produire un modèle de l'âme), et que la portée politique du dialogue est par conséquent négligeable⁷.

Il me semble pourtant que la conclusion doit être inversée : si l'analyse de la justice politique excède le cadre de ce qui est strictement applicable à l'âme, c'est qu'on ne saurait la réduire à un simple modèle pour l'âme. Autrement dit, la question de la justice politique acquiert une certaine autonomie au cours du dialogue, tout en continuant à servir de modèle pour l'âme. Dans cette mesure, on ne saurait négliger la portée politique du dialogue⁸. Ce point me semble corroboré par le rapport de causalité introduit par Socrate entre la justice individuelle et la justice politique : une cité est à l'image des citoyens qui la composent, et plus précisément de ceux qui la dirigent, qui sont la cause de la prédominance en elle de telle ou telle tendance (*R.* IV 435e-436a ; VIII 544d-e). La justice d'une cité ne sert donc pas de simple paradigme pour l'âme, puisqu'elle dépend elle-même de la justice des individus qui la dirigent. Il y a même là une sorte de renversement, puisque ce qui sert initialement de modèle pour penser l'âme (la justice politique) devient ensuite expliquée par elle (la justice individuelle). C'est dire que Platon s'intéresse aussi à la justice politique pour elle-même, et dans ce qu'elle a de spécifique. C'est en particulier le cas dans les livres V et VI, où Socrate énonce des mesures proprement politiques (comme l'absence de propriété privée des gardiens, ou encore la

⁶Selon Blössner 2007, p. 347-348, ce passage révèle que Socrate ne prend plus la similarité entre la justice dans l'âme et celle dans la cité comme une hypothèse de travail (comme il le fait au livre II) mais comme un fait assuré, car en cas d'échec il n'entend pas remettre en cause cette similarité, mais seulement l'analyse de la justice politique. Mais on peut considérer qu'en proposant cela, Socrate indique seulement qu'en cas d'échec, il faudra revenir sur le modèle de la justice politique pour le tester à nouveau. Il n'y a là nul dogmatisme ou glissement dissimulé.

⁷Cf. Annas 1997 ; Ferrari 2003.

⁸Comme l'a bien montré Fronterotta 2010, les lectures strictement éthiques de la *République* restent très influencées par les attaques de Karl Popper contre le supposé totalitarisme du régime politique décrit par Platon. Réduire la *République* à un dialogue éthique serait alors un moyen de « sauver » Platon. Il me semble préférable de prendre au sérieux la portée politique de la *République*, tout en soulignant qu'elle est au fond très éloignée de la caricature qu'en propose K. Popper.

possibilité pour les femmes de gouverner la cité) et où il aborde la question proprement politique de la réalisation empirique de la cité juste, du moins sous une forme approximative.

Par conséquent, les « grands caractères » de la cité juste ne sont pas exactement les mêmes caractères que ceux de l'âme juste. S'ils sont globalement les mêmes, avec une structure tripartite identique sur laquelle repose à chaque fois la justice⁹, ils diffèrent dans le détail. Le cas de la justice est en cela plus complexe que celui de la lecture des lettres, même si le rapprochement demeure dans l'ensemble valide. Pour conclure sur ce point, on peut donc dire 1) que le modèle des lettres fournit un paradigme heuristique, une hypothèse de travail sur l'unité de la justice au niveau individuel et collectif qui structure une part importante de la *République* ; 2) que cette hypothèse s'avère, au terme du dialogue, valide (par ce qu'elle permet de montrer, c'est-à-dire sa fécondité heuristique) mais limitée, puisque s'il est possible de dégager une structure identique de la justice dans l'individu et dans la cité, Platon s'intéresse également aux spécificités de chacune de ces formes de justice ; 3) que dans cette mesure, il convient aussi de complexifier le rôle dévolu à la justice politique par rapport à la justice dans l'âme tel qu'il est présenté au livre II : loin de se réduire à un simple modèle pour l'âme, la question de la justice politique tend à s'autonomiser dans les livres centraux et à être traitée pour elle-même, sans perdre pour autant sa fonction paradigmatique.

La spécialisation et la hiérarchisation des activités

Venons-en maintenant à la mise en œuvre du paradigme grammatical au livre II, c'est-à-dire à la description au moyen du discours (λόγος : *R.* II 369a7) d'une cité juste. Plus précisément, il s'agit de décrire sa genèse conceptuelle. En considérant une cité en train de se faire, il sera en effet plus aisé de saisir où et quand surgissent justice et injustice, et de les déterminer sous leurs formes simples. Pour cette raison, cette approche génétique de la cité juste n'a rien d'empirique ni d'historique : elle n'a pas pour fonction de reconstituer la formation des premières cités, mais de mettre en évidence avec plus de facilité un certain principe (la justice).

Puisque la nature de la justice n'est élucidée que dans les livres suivants, il faut lire ce passage en perspective. Car lorsqu'on tient compte des développements ultérieurs de la *République*, il apparaît que la genèse d'une et même de deux cités au livre II permet d'introduire les éléments définitoires de la justice.

⁹Voir les formulations très fortes en ce sens de *R.* IV 441c-442a.

De la cité saine des pourceaux à la cité malade des plaisirs (R. II 369a-373e)

La première cité doit son développement à l'absence d'autarcie (οὐκ αὐτάρκης : R. II 369b6) des êtres humains : chacun d'entre nous doit satisfaire une multiplicité de besoins (χρεία : R. II 369c10), au premier rang desquels se nourrir et se protéger (par un logement et des vêtements), ce qui requiert une coopération avec d'autres hommes et donc un premier regroupement sous forme de communauté. Or, pour remplir correctement sa fonction, cette coopération doit se faire selon un principe de spécialisation, c'est-à-dire que chacun ne doit s'occuper que d'une seule tâche, et qui plus est de la tâche pour laquelle il est naturellement plus doué (R. II 370a-c). On aboutit ainsi à une première cité. Qui en sont donc les citoyens ? Ceux dont l'activité permet de satisfaire les besoins fondamentaux, que ce soit de façon directe (comme l'agriculteur), ou indirecte (comme le fabricant d'outils pour l'agriculteur ou le marchand qui pratique l'import-export pour fournir ce que la cité ne peut produire elle-même). La première cité s'étend donc jusqu'aux activités commerciales et salariales, quoique celles-ci soient nettement dévalorisées¹⁰, dans la mesure où elles participent malgré tout à la satisfaction des besoins essentiels. Elle atteint un état que l'on peut qualifier d'autarcie globale, à défaut d'être absolue¹¹.

Pourrait-on s'arrêter là dans l'examen de la cité juste, et passer directement à la justice de l'âme ? C'est en tout cas ce que semble suggérer Socrate, qui soutient que cette cité est véritable ou authentique (ἀληθινή : R. II 372e7) et saine (ὕγιής : R. II 372e8 ; ὑγιεινή : R. II 373b3). Tous les besoins nécessaires y sont satisfaits, tandis qu'on n'y trouve rien de superflu ; la paix, la piété et la bonne santé y règnent. Mais tel n'est pas l'avis de Glaucon, qui en bon Athénien voit là une cité de pourceaux (ὕῶν πόλιν¹² : R. II 372d4) et non d'hommes, car il y manque tout ce qui fait le charme et l'attrait de la vie. À la cité saine succède donc une cité luxueuse, « gonflée d'humeurs » (φλεγμαίνουσαν : R. II 372e9), c'est-à-dire malade, qui s'agrandit de toute une foule d'individus et d'activités superflus¹³, notamment les activités imitatives, comme la peinture et la poésie. Cette cité, caractérisée par un désir insatiable de possessions (χρημάτων κτήσιν ἄπειρον : R. II 373d9-10), ne peut qu'être une cité guerrière cherchant à conquérir de nouveaux territoires, puisque son territoire

¹⁰Elles reviennent pour les unes aux hommes les plus faibles physiquement (R. II 371c), pour les autres à ceux qui sont dépourvus d'intelligence (R. II 371d-e). On retrouve une semblable dévaluation du mercantilisme, courante dans le monde grec, à propos de la sophistique, aussi bien dans le *Prt.* que le *Sph.* Voir également *Lg.* XI 919c.

¹¹En cela, la description platonicienne de la genèse d'une première cité pour répondre aux besoins élémentaires est plus optimiste que celle proposée par Protagoras, selon lequel les premiers regroupements humains échouent, car les hommes sont incapables de ne pas agir injustement les uns envers les autres tant qu'ils n'ont pas reçu la honte et la justice de Zeus (*Prt.* 322a-d). Un tel expédient n'est pas nécessaire dans la *République*, en sorte que la sécurité et l'autarcie se trouvent déjà garanties dans la première cité.

¹²La comparaison avec les cochons tient au fait qu'ils se contentent d'une nourriture médiocre. Il n'est pas impossible d'y voir également une allusion au mode de vie grossier des Béotiens. Sur la comparaison avec les cochons comme une allusion insultante aux Thébains, cf. Pontier 2020, p. 173-174. Je remercie Pierre Pontier pour ses suggestions sur ce point.

¹³Plus exactement, d'activités superflues qui deviennent des besoins (R. II 373b-c).

ne suffit plus à satisfaire les nouveaux besoins des habitants. D'où la nécessité d'une armée de métier, conformément au principe de spécialisation et contrairement au modèle athénien des citoyens-soldats (*R. II 373e-374e*). C'est ainsi qu'apparaît pour la première fois la fonction de gardiens de la cité (τὸ τῶν φυλάκων ἔργον : *R. II 374d8-9*), qui sont d'abord des hommes de guerre.

Justice, spécialisation et hiérarchisation des activités dans la *République*

Venons-en maintenant au rôle que joue cette séquence argumentative dans le reste du dialogue. Son rôle est absolument déterminant. En effet, le principe de spécialisation des activités qui est introduit lors de la formation de la première cité constitue le soubassement de la définition de la justice au livre IV (*R. IV 432b-434a ; IV 441d-442b*). Comme on l'a déjà rappelé, la justice consiste en effet en ce que chaque partie (de l'âme ou de la cité) exerce la fonction qui lui est propre, ce qui présuppose que chacune de ces parties doit s'occuper d'une activité spécifique. Mais la première formulation de ce principe au livre II a plus qu'une fonction introductive : elle permet également de le justifier en insistant sur sa naturalité. La spécialisation des activités est en effet naturelle en un double sens : d'abord en ce qu'elle est le meilleur moyen pour répondre aux besoins naturels ; ensuite, en ce qu'elle est conforme aux différences d'aptitudes naturelles entre les individus¹⁴.

La spécialisation des tâches ne suffit cependant pas pour définir la justice. Il faut y ajouter l'idée d'une hiérarchie naturelle entre les parties de l'âme ou de la cité. Que chacune des parties de l'âme ou de la cité accomplisse sa fonction propre, cela signifie en effet plus précisément que la partie rationnelle doit diriger l'ensemble, la partie intermédiaire (les auxiliaires, le θύμος) seconder la première, et la partie inférieure s'y soumettre. La hiérarchie est donc tout aussi importante que la spécialisation des activités. Et cela, non seulement pour définir la justice, mais également pour définir toutes les autres vertus, tant celles de l'âme que de la cité, comme le fait Socrate au livre IV. Le savoir ou sagesse (σοφία : *R. IV 428b2*) est en effet le propre de la partie gouvernante (les gardiens dans la cité, le principe rationnel dans l'âme) (*R. IV 428b-429a ; IV 442c*) ; le courage (ἀνδρεία : *R. IV 429a8*) est quant à lui la capacité propre aux auxiliaires dans la cité, au θύμος dans l'âme, et consiste en une opinion droite et ferme concernant ce qui est à redouter et à craindre, selon ce qui est déterminé par le principe dirigeant (*R. IV 429a-430d ; IV 442b-c*). La modération (σωφροσύνη : *R. IV 430d2*) enfin est définie comme une certaine harmonie, ou accord d'opinion entre les différentes parties sur ce qui doit gouverner et être gouverné (*R. IV 430d-432b ; IV 442c-d*). Notons enfin que le principe de hiérarchisation est tout aussi déterminant pour l'analyse de l'injustice, aux livres VIII et IX, puisque

¹⁴Voir le passage décisif de *R. II 370a8-b2* : πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὁμοίως ἐκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει. Sur la première cité comme intégralement formée autour de la nature, en sorte que l'on pourrait y voir « la version socratique-platonicienne de l'état de nature », cf. Narcy 2014, p. 8.

toutes les différentes formes d'injustice vont consister en une rupture de la hiérarchie naturelle de l'âme ou de la cité. La question de savoir qui (ou ce qui) doit gouverner est donc au cœur du projet politique et éthique de la *République*.

On pourrait considérer que si le principe de spécialisation est formulé au livre II, la nécessité d'une hiérarchie des activités ne l'est que plus tard. Il n'en est cependant rien, car l'idée d'une hiérarchie dans la cité est justement esquissée avec l'apparition de la fonction des gardiens au livre II. La cité saine est en effet fondée sur un modèle de coopération horizontal et égalitaire entre les individus, mais le passage à la seconde cité voit l'apparition d'une hiérarchie dans la cité, entre les gardiens d'un côté et le reste des citoyens de l'autre. Le fait même de les nommer gardiens implique déjà une relation asymétrique entre ceux qui gardent et ceux qui sont gardés¹⁵. Le fait que les gardiens sont des gouvernants est explicité à la fin du livre III, lorsque la catégorie des gardiens est divisée en deux groupes, les dirigeants-gardiens à proprement parler, et leurs auxiliaires qui sont les hommes de guerre (*R.* III 412c-414b). Plus tard, au livre V, nous apprendrons que les gardiens détiennent même l'intégralité du pouvoir politique, tandis que le pouvoir économique revient aux producteurs.

L'introduction de la catégorie des gardiens de la cité au livre II est donc rien moins que l'introduction de la distinction fondamentale entre gouvernants et gouvernés, dont toute la psychologie et la politique platoniciennes dépendent. Néanmoins, au regard des développements ultérieurs, la première caractérisation du rôle des gardiens apparaît nettement insuffisante. Au moment de son introduction au livre II, le corps des gardiens sert avant tout les ambitions de la cité luxueuse dans son désir de s'enrichir au-delà du nécessaire, en conquérant de nouveaux territoires et en défendant la cité contre les ennemis qu'elle ne manque pas de se faire. Mais par la suite, notamment lorsque les gardiens sont nettement distingués des simples hommes de guerre, leur rôle s'avère bien différent : il s'agit d'abord pour eux de protéger la cité contre elle-même, c'est-à-dire contre ses dissensions internes, en la gouvernant conformément au bien réel et de manière rationnelle. Les gardiens, initialement au service de l'injustice foncière de la deuxième cité, deviennent ainsi dans les livres suivants les garants de la véritable justice de la cité qu'ils dirigent.

D'où une conséquence de taille concernant la justice politique : elle n'est pas atteinte directement dans le dialogue, mais au terme d'une purification de la seconde cité¹⁶. On peut dès lors mieux comprendre le passage de la première à la seconde cité au livre II, qui a sinon quelque chose d'étrange

¹⁵Ce point est repris et explicité en *Lg.* IV, 713d : c'est toujours un être supérieur qui doit être préposé à la garde d'un troupeau.

¹⁶Cette purification passe par des mesures comme la réglementation de la *μουσική* dans l'éducation (*R.* III 399e), qui inclut entre autres le bannissement d'une bonne partie des poètes (*R.* III 398a-b), et la relégation hors de la cité proprement dite de tous les enfants et adultes âgés de plus de dix ans (*R.* VII 541a). On peut considérer que le fait même de placer les gardiens-philosophes au pouvoir est également une façon de purifier la seconde cité, et même la principale mesure pour y parvenir (cf. *R.* V 473d-e). Voir en ce sens Nancy 2014, qui insiste à juste titre sur le fait que cette purification n'implique pas une ablation d'une partie du corps politique, mais sa transformation, et par conséquent pas non plus un retour à la première cité.

et de paradoxal. La première cité semble en effet bien meilleure et bien plus juste que la seconde, qui est décrite dans des termes beaucoup plus péjoratifs¹⁷. Pourtant, c'est à partir de cette seconde cité, et non de la première, qu'est élaborée ultérieurement Kallipolis, la troisième cité qui fait office de modèle parfait. Certains commentateurs en ont conclu que le seul véritable modèle de justice politique est en réalité la première cité, tandis que la justice de la cité idéale décrite ultérieurement dans la *République* demeure imparfaite¹⁸. On peut cependant relever que si d'un côté la première cité est bonne et saine, tandis que la cité luxueuse semble précisément coïncider avec l'introduction de l'injustice, il manque à la première cité l'essentiel. En particulier, on n'y trouve ni philosophie, ni véritable communauté et amitié politiques¹⁹, mais une association de producteurs visant la seule satisfaction des besoins vitaux. On pourrait alors comprendre autrement, au regard de ce qui précède, le passage de la cité saine à la cité luxueuse, à savoir comme le signe de la nécessité de penser la justice véritable en tenant compte de la *πλεονεξία* qui caractérise irrémédiablement le genre humain, qu'il va s'agir de purifier²⁰. Par ailleurs, l'introduction du superflu permet malgré tout un certain affranchissement vis-à-vis des strictes nécessités naturelles (dans lesquelles reste confinée la première cité), et cet affranchissement est nécessaire à l'avènement de la philosophie, qui seule permet d'atteindre véritablement un état de justice, pour l'âme comme pour la cité²¹.

Là encore, donc, seule une lecture à la fois prospective et rétrospective du livre II permet de comprendre en quoi la seconde cité constitue une étape nécessaire – quoique paradoxale – dans la découverte de la justice politique. Cette lecture permet également de comprendre précisément tout ce qui se joue à la fin de cette séquence, avec l'introduction de la notion de naturel philosophe (*φιλόσοφος τὴν φύσιν* : *R.* II 375e10-11).

Le naturel philosophe

La façon dont est introduite cette notion au livre II, à travers une comparaison filée avec les chiens de garde, est pour le moins déroutante. Elle l'est moins dès lors qu'on comprend qu'il s'agit d'une première approche, à titre introductif et qui demeure volontairement approximative, du naturel philosophe. Pourquoi donc des naturels philosophes sont-ils nécessaires à la cité, et qu'apporte la comparaison avec les chiens de garde ?

¹⁷Cf. *R.* II 373e8-9 : le désir de s'enrichir au-delà du nécessaire, qui la gouverne, est la cause des plus grands maux (*μάλιστα κακά*).

¹⁸Rowe 2017.

¹⁹Sur l'unité de la communauté politique authentique, qui passe par une communauté des plaisirs et des peines, cf. *R.* V 462a-465e.

²⁰Cf. Dixsaut 2003, p. 218.

²¹Sur le lien entre loisir et philosophie, cf. *Th.* 172c-176a.

Des chiens philosophes aux naturels philosophes (R. II 374a-376c)

La fonction de gardien a quelque chose de paradoxal, car elle requiert deux qualités contraires : d'un côté, une forme d'agressivité et de dureté qui permet de vaincre ses ennemis, que désigne le terme grec θυμοειδής (R. II 375a11) (littéralement : ce qui est de l'espèce du θύμος), puisque le gardien est d'abord un homme de guerre ; mais également et d'un autre côté, une forme de douceur (πρόους : R. II 375c1) envers les autres citoyens. Sans la première, les gardiens ne peuvent défendre leurs concitoyens ; mais sans la seconde, leur agressivité risque de se retourner contre ces mêmes concitoyens ou contre les autres gardiens, et de mettre en péril toute la cité. Le paradoxe des gardiens prend ainsi la forme d'une équation à résoudre : comment concilier douceur et agressivité dans un même individu, étant donné qu'elles sont mutuellement exclusives (R. II 375c) ?

La comparaison avec les chiens de garde vient apporter une première solution à cette équation qui semble sans cela impossible à résoudre. Un chien de garde est en effet doté d'une nature telle qu'il est à la fois agressif envers ceux qu'il ne connaît pas, et doux envers ceux qu'il connaît. La possession de ces deux caractères opposés n'est donc pas contre-nature, puisqu'elle se trouve chez certains animaux, et l'on peut par conséquent espérer qu'il existe des naturels philosophes parmi les hommes, c'est-à-dire des natures capables d'adopter deux attitudes opposées en fonction du seul critère de la connaissance. C'est ainsi la connaissance qui permet de résoudre le paradoxe de la garde, dans la mesure où c'est elle qui détermine l'attitude à adopter entre deux attitudes contraires (agressivité ou douceur).

Il ne faut pas sous-estimer, me semble-t-il, la charge comique de ce passage. En particulier, lorsque Socrate affirme que le chien de bonne race possède une sensibilité naturelle « véritablement philosophe » (ἀληθῶς φιλόσοφον : R. II 376b1) et « amoureuse du savoir » (φιλομαθές : R. II 376b5), l'effet d'exagération et de comique est assez net. Cet effet repose sur le fait que ce qui n'est jusqu'ici qu'une image (εἰκόνοϛ : R. II 375d5) pour penser les naturels philosophes, en devient une instantiation particulière et brouille les frontières entre l'humain et l'animal²². Les mythes eschatologiques de plusieurs dialogues viennent confirmer que l'animalité constitue, aux yeux de Platon, une condition d'existence dégradée : aucun animal ne saurait être authentiquement philosophe²³. L'analogie entre les gardiens et les chiens ne doit donc pas être prise à la lettre.

Il ne faut pas, pour autant, réduire cette analogie à un simple procédé comique. En premier lieu, elle a pour fonction de fournir une preuve empirique de ce que la coexistence de deux attitudes opposées

²²Ce jeu de brouillage des frontières entre l'humain et l'animal n'est pas sans rappeler une scène comme celle du procès du chien Labès dans les *Guêpes* (Ar., V. 891-1008), où Lachès et Cléon sont implicitement représentés en chiens.

²³Sur la réincarnation en animal comme une forme de déchéance pour les âmes les moins bonnes, cf. *Phdr* 248c-d ; *Ti.* 90e-92c. Dans ce passage du *Timée*, les animaux quadrupèdes terrestres (dont le chien fait partie) constituent l'avant-dernier degré de dégradation (*Ti.* 91e-92a).

n'est pas contre nature (*R.* II 375e), et donc une valeur démonstrative. Elle fait fond, par ailleurs, sur un lieu commun partagé concernant le comportement des chiens, que l'on retrouve par exemple chez Homère ou Héraclite²⁴. En deuxième lieu, la comparaison elle-même entre les chiens et les humains est construite de façon fine, de sorte que le chien ressemble réellement au philosophe. Ainsi, dans sa description du comportement des chiens, Socrate insiste sur le fait que la connaissance est le *seul* critère du chien pour déterminer son attitude (*R.* II 376a). Cette insistance sur l'exclusivisme de la connaissance prépare le désir exclusif pour la connaissance qui caractérise le naturel philosophe au livre V. Enfin, on retrouve à plusieurs reprises la comparaison avec les chiens de garde dans la *République*, notamment au début du livre V (voir *R.* V 451d), pour justifier le droit des femmes à être des gardiennes (tout comme des chiennes peuvent servir pour la garde, à l'égal des mâles²⁵). Elle est donc à la fois utile pour introduire et faire comprendre plus facilement des idées importantes du dialogue, et valide jusqu'à un certain point.

Toutefois, aussi finement construite soit-elle, cette première présentation des naturels philosophes demeure en attente de sa formulation correcte au livre V : elle nécessite donc une lecture rétrospective qui vient préciser et corriger ce que sont les naturels philosophes.

Les naturels philosophes du livre II en miroir des naturels philosophes des livres V à VII

À la fin du livre V, Socrate entreprend de définir ce qu'est un philosophe, afin de justifier son affirmation retentissante selon laquelle une cité ne pourra voir le jour que lorsque la philosophie coïncidera avec le pouvoir politique, autrement dit le jour où la philosophie sera au pouvoir. Qu'est-ce donc qu'un philosophe ? Contre l'apparente évidence de l'étymologie, qui fait du philosophe un amoureux du savoir en général, de toute forme de savoir, Socrate affirme qu'est véritablement philosophe celui ou celle qui désire un type de savoir particulier, celui des essences ou réalités intelligibles. L'objet de la connaissance philosophique est par conséquent un objet non sensible : c'est par exemple le Beau en soi, le Beau lui-même, par distinction d'avec les différentes choses belles, qui participent de lui mais ne sauraient s'identifier à lui. Être philosophe, c'est donc d'abord être doté d'un certain désir pour l'intelligible, et d'une certaine puissance ou capacité (la connaissance) à le saisir.

Au début du livre VI, en 485a-b, Socrate affirme explicitement que ce désir pour l'intelligible et la

²⁴Voir Hom., *Od.* XVI 4-10, XVII 301-302 et XX 14-15, ainsi que le fragment 8 d'Héraclite (édition Conche 1986).

²⁵Voir également *R.* III 404a, III 416a-b, IV 422d, IV 440d, où Socrate reprend la comparaison avec les chiens de garde. En *R.* X 607b-c, on trouve cette fois l'image du chien aboyant contre son maître, pour désigner le conflit entre poésie et philosophie.

connaissance constitue la qualité distinctive des naturels philosophes, et il en déduit les différentes qualités morales qui découlent de ce désir propre au naturel philosophe : sincérité, modération, grandeur d'âme, courage, sociabilité, facilité à apprendre, bonne mémoire, mesure et grâce (*R.* VI 484a-487a). Il s'agit là, selon la belle formule de Socrate, du chœur qui accompagne le naturel philosophe (τῆς φιλοσόφου φύσεως χορόν : *R.* VI 490c8). Ces qualités qui accompagnent les naturels philosophes authentique sont autant de « dimensions naturelles de la pensée²⁶ », c'est-à-dire qu'elles découlent du désir des philosophes pour le vrai et l'intelligible.

Le reste des livres VI et VII vise à déterminer quelles sont les conditions permettant aux naturels philosophes de se développer sans se corrompre, quelle connaissance doit être la leur, et l'éducation qu'ils doivent recevoir pour y parvenir. La notion de naturel philosophe structure donc l'ensemble des livres centraux de la *République*, et soutient plus largement l'ensemble de l'édifice platonicien : seul le philosophe est en effet capable de rendre une cité véritablement juste en la gouvernant, et d'être lui-même aussi juste que cela est humainement possible. Lorsque Socrate introduit cette notion au livre II, il n'introduit donc rien moins que le terme-clé de la *République*.

On mesure cependant tout ce que la présentation du livre II, construite autour de la comparaison avec les chiens de garde, a de partiel et de nécessairement limité. Je me concentrerai sur deux points. Le premier tient à la nature du savoir qui caractérise un naturel philosophe : au livre II, il ne peut s'agir que d'un savoir sensible du particulier, et Socrate entend par connaissance la reconnaissance de tel ou tel individu (comme ami ou ennemi²⁷). Il en va différemment dans les livres centraux : la connaissance propre aux philosophes est celle des Formes intelligibles, ces essences non accessibles aux sens mais seulement à l'intelligence. Cela ne prive pas le philosophe d'une certaine connaissance des réalités particulières, ni d'expérience²⁸. Il n'empêche que le savoir qui lui est propre ne saurait se réduire au savoir dont il est question au livre II, qui n'est tout au plus, d'un point de vue platonicien, qu'une forme d'opinion ou de sensation²⁹. C'est pourquoi lorsque Socrate qualifie la sensibilité naturelle du chien de race de « philosophe » (376a-b), il prépare me semble-t-il la description des naturels philosophes du livre V sans pour autant postuler une réelle identification (ou continuité forte) entre le naturel du chien et celui du philosophe³⁰.

²⁶Pour reprendre la formule de Monique Dixsaut. Cf. Dixsaut 2001, p. 255.

²⁷La reconnaissance de ce qui nous est propre ou apparenté n'en est pas moins un élément décisif de l'éducation des gardiens au livre III. Voir sur ce point la contribution de Charlotte Murgier dans ce volume.

²⁸Voir *R.* V 476c-d, tout le début du livre VI, le cursus éducatif des philosophes au livre VII (qui comprend aussi bien des connaissances théoriques qu'une immersion dans le champ de la pratique), ainsi que les pages du livre IX consacrées à l'expérience des plaisirs du philosophe (*R.* IX 580d-587b).

²⁹Sur la distinction entre savoir et opinion, voir les dernières pages du livre V, où le philosophe est distingué du philodoxe. Le *Théétète* est quant à lui intégralement consacré à la réfutation de toute définition de la connaissance en termes de sensation ou d'opinion.

³⁰Je remercie Anne Balansard et Karine Tordo Rombaut pour leurs objections sur ce point. Une lecture continuiste forte de la différence entre le chien et le philosophe pose à mon sens la difficulté suivante : si le chien *détermine* bien son attitude en fonction d'un certain savoir, il ne *désire* pas pour autant le savoir pour lui-même. Or le désir de savoir *définit*

Une seconde différence notable tient à la façon dont le savoir organise l'âme des naturels philosophes. L'analogie avec les chiens de garde semble en effet faire de la raison un opérateur entre deux tendances contraires – l'agressivité et la douceur – qui coexistent en l'âme tout en étant en elles-mêmes indépendantes l'une de l'autre. Il s'agirait, en somme, d'activer l'une ou l'autre tendance en fonction de la situation. C'est cependant un modèle plus complexe d'harmonisation et d'équilibrage entre ces tendances contraires qui est développé au livre III, à travers l'éducation par la musique et la gymnastique (410b-412a). Le livre IV prolonge ce modèle intégratif, ou harmonique, en même temps qu'il en modifie les termes, puisqu'il s'agit désormais pour la raison d'harmoniser l'âme tout entière en soumettant les appétits irrationnels, avec l'aide du *θυμός*³¹. La psychologie des livres III et IV est donc plus complexe que ne le laisse penser la seule analogie avec les chiens de garde : elle insiste davantage sur les liens possibles entre les différentes parties de l'âme, ainsi que sur le rôle médiateur du *θυμός*, qui est loin de se réduire à l'énergie violente et agressive qui caractérise le guerrier. C'est ce que confirme un passage du livre V sur la conduite des gardiens et auxiliaires pendant la guerre : ils doivent s'abstenir, du moins envers les autres Grecs, de tous les excès habituellement liés à la guerre : réduction en esclavage, pillage, dégradation des cadavres ennemis, destruction des récoltes, etc. (R. V 469b-471c)³².

La présentation des naturels philosophes au livre II, aussi finement construite soit-elle, trouve donc ses limites : même si elle apporte une première réponse au paradoxe des gardiens et permet également d'introduire cet élément essentiel de la psychologie de la *République* qu'est le *θυμός*, ces questions ne sont réellement élucidées que dans les livres suivants. Cela, parce qu'au livre II, il s'agit d'abord de montrer que la coexistence de la douceur et de l'agressivité dans un même individu n'est pas contre-nature, mais pas de fournir le modèle psychologique adéquat pour l'expliquer d'une façon pleinement satisfaisante.

Conclusion : de l'art d'écrire à l'art de lire

On peut conclure de ce qui précède que la séquence argumentative qui s'ouvre en *République* II 368c et se clôt en 376d obéit à une fonction précise : introduire sous forme d'esquisse les principes structurants de la *République*, et en fournir une première justification. Ce projet est mené avec une efficacité et une concision remarquables, puisque l'on trouve formulés en quelques pages seulement : le parallèle psycho-politique, les principes de spécialisation et de hiérarchisation, ainsi que la notion

le naturel philosophe.

³¹Cf. Rowe 2012, p. 380 n. 60. Sur le rôle intermédiaire et médiateur du *θυμός*, et plus largement des émotions, chez Platon, cf. Renaut 2014.

³²L'attitude des gardiens à la guerre dans ce passage est alors explicitement opposée à celle du chien (R. V 469d-e), qui fait cette fois office de contre-modèle, révélant par là même les limites de l'analogie du livre II.

de naturel philosophe. Cela requiert un type de lecture spécifique, fondé notamment sur une analyse à la fois prospective et rétrospective de ces pages du livre II à la lumière de leurs développements dans le reste du dialogue, afin de cerner ce qu'elles établissent, ce qu'elles laissent en suspens, et les corrections ultérieures qu'elles appellent. Ce passage offre donc un cas exemplaire de l'art d'écrire platonicien, fait d'échos, d'anticipations, de reprises et d'approfondissements, et met parfaitement en lumière la nécessité d'une certaine manière de lire Platon : dans un va-et-vient permanent entre le niveau microscopique de chaque argument et le niveau macroscopique de ses ramifications et ses devenirs dans le reste du dialogue, ainsi que dans d'autres dialogues du corpus platonicien³³.

Anthony Bonnemaïson

ATER en philosophie ancienne – Université d'Aix-Marseille

³³Je tiens à remercier chaleureusement Anne Balansard pour l'organisation de cette belle journée d'étude, ainsi que l'ensemble des participants, pour leurs questions et remarques avisées.

Bibliographie

- ANNAS Julia, « Politics and Ethics in Plato's *Republic* », dans HÖFFE Otfried (dir.), *Platon. Politeia*. Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 141-160.
- BLÖSSNER Norbert, « The City-Soul Analogy », dans FERRARI Giovanni (dir.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 345-385.
- CHAMBRY Émile, *Platon. La République : livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1965 (1932¹).
- CONCHE Marcel, *Héraclite. Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- DIXSAUT Monique., *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 (1985¹).
- DIXSAUT Monique, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.
- FERRARI Giovanni, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2003.
- FRONTERROTA Francesco, « Plato's *Republic* in the Recent Debate », *Journal of the History of Philosophy*, n°48, 2010, p. 125-151.
- LEROUX Georges, *Platon. La République*, Paris, GF-Flammarion, 2004 (2002¹).
- NARCY Michel, « Cité naturelle et cité juste dans la *République* de Platon », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n°108 (4), 2014, p. 5-40.
- PONTIER Pierre, « Socrate, son démon et les cochons », *Philosophie antique*, n°20, 2020, p. 165-181.
- RENAUT Olivier, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- ROWE Christopher, *Plato. Republic*, Londres, Penguin, 2012.
- ROWE Christopher, « The City of Pigs : a Key Passage in Plato's *Republic* », *Philosophie antique*, n°17, 2017, p. 55-71.
- SEDLEY David, « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression », dans EL MURR Dimitri, GILL Christopher et BOYS-STONES George (dir.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.

Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la République

Les livres II et III sont consacrés à l'exposition de l'éducation des gardiens, avant la scission à l'intérieur de ce groupe entre les auxiliaires – ceux qui resteront simples auxiliaires – et les gouvernants, qui auront, eux, accès à une éducation intellectuelle essentiellement fondée sur les mathématiques et culminant dans la dialectique, exposée au livre VII. Cette éducation première qui occupe l'essentiel des livres II et III est de nature pré-intellectuelle, en ce qu'elle vise prioritairement la partie irrationnelle de l'âme, en vue de la préparer à l'accomplissement de ses tâches propres, lesquelles ne sont pas encore déterminées à ce stade de la *République*¹. La nature tripartite de l'âme lui permet en effet de satisfaire la définition de la justice comme *oikeiopragia* (faire ce qui nous est propre : *R. IV 434c8*) qui est obtenue au livre IV d'abord au niveau de la cité, pour être ensuite vérifiée au niveau psychique. Pour comprendre comment il est possible que chacune des parties de l'âme accomplisse sa tâche propre, il faut regarder de près ce qu'il en est de l'éducation première qui a pour objectif de développer deux vertus fondamentales : le courage (*andreia*), et la modération (*sôphrosunê*), laquelle, d'après le livre IV de la *République*, implique l'acceptation d'un ordre, la soumission consentie de certaines parties de l'âme à celle qui est destinée à les gouverner, en même temps que l'harmonie de ces différentes composantes psychiques entre elles. L'éducation première, notamment dans son volet musical, est là pour préparer l'acceptation de cet ordre, en faisant que chacune des parties de l'âme accepte la place qui lui est attribuée, et que les parties inférieures, non rationnelles, consentent au gouvernement de la raison. La dimension prescriptive de la raison, implique de plus que le commandement par ces expressions de la raison que sont les opinions droites et la loi ait pour contenu ce qui est moralement beau (*kalon*), c'est-à-dire digne d'être admiré et poursuivi². L'obtention de cet accord passe donc aussi par l'éducation de la sensibilité à la beauté, en tant que la beauté forme le contenu des prescriptions de la raison. Par des moyens affectifs cultivés par la musique, il s'agit de développer la réceptivité aux valeurs morales, à travers la sensibilité au beau (*kalon*) et au laid (*aiskhron*).

¹Socrate n'a pas encore établi la nature tripartite de l'âme en *epithumêtikon* (*R. IV 439d8*, passim), *thumoeides* (*R. IV, 440e3*), *logistikôn* (*R. IV 439d5*), même si l'adjectif *thumoeides* est mentionné dès le livre II (375a10) lors de l'enquête sur le naturel du gardien. Le suffixe en *-eides* anticipe sur le vocabulaire, assez divers, utilisé pour désigner des parties ou des espèces de l'âme, voir Renaut 2014, p. 152-157. *Contra* Tordo-Rombaut 2023, n. 34, p. XXX. De plus, comme le souligne Wilburn 2021, p. 144-145, les deux tendances identifiées aux livres II et III (l'élément *philomathes/philosophon* et l'élément *thumoeides*) sont mis en correspondance au livre IV avec les deux parties supérieures de l'âme, la raison apte à gouverner et délibérer, l'ardeur destinée à seconder la première (*R. IV 441e4-442d1*).

²Il me semble que cette porosité entre la valeur morale (le beau, *kalon*) et la prescription de la raison est également sensible dans l'éthique aristotélicienne où Aristote passe sans ambages de formulations exprimant la valeur poursuivie dans l'action vertueuse (« en vue du beau » τοῦ καλοῦ ἕνεκα *EN 1115b13, b23, 1120a24, a28, 1122b7 ...*) à des formulations exprimant le caractère prescriptif de la raison (comme la raison le dit, *e.g. EN 1115b12, b19*, ou l'ordonne, *EN 11125b35*).

Le présent travail vise à examiner les ressources à la fois langagières et conceptuelles par lesquelles Platon parvient à mettre en forme philosophiquement ce qui pourrait passer pour une évidence dans la morale grecque, à savoir que la vertu implique harmonie des affections et de la raison, accord entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme. Pour ce faire, Platon s'appuie sur deux éléments essentiels. Le premier consiste dans ce qui peut nous apparaître, d'un point de vue moderne, comme une polysémie du terme *kalon* (beau) pourvu d'une double mais indissociable dimension, à la fois esthétique et morale. Ce diagnostic d'une dualité sémantique, souvent posé par les interprètes modernes de Platon, est au fondement d'une interprétation que j'appellerai « équivoque », selon laquelle Platon utiliserait le terme *kalon* en deux sens, esthétique et moral, et jouerait de cette double dimension, pour passer de l'un à l'autre. L'acquisition des contenus esthétiques développerait une sensibilité à la beauté (esthétique), par laquelle on passerait insensiblement à un contenu éthique correspondant au sens moral du *kalon*. Ce passage, présenté comme insensible, mérite néanmoins d'être interrogé, même si on soupçonne, dans une version raffinée de cette équivocité, qu'il existe un lien entre les deux dimensions du beau³. Une seconde position, que je qualifierai d'« univoque », fondée dans l'ontologie platonicienne des Formes, évite toutefois d'avoir à dissocier deux sens ou deux aspects du beau : le *kalon* a un seul et même sens, lequel est donné par la participation à la forme du Beau⁴. La participation suffirait alors à expliquer que les instanciations sensibles du beau entretiennent une même relation avec la forme intelligible éponyme, qu'il s'agisse d'une imitation picturale ou une action courageuse. Dès lors, en vertu de cette univocité, l'éducation esthétique serait donc en même temps une éducation morale, : « si tout ce qui est *kalon* participe d'une unique Forme, le processus qui rend apte à reconnaître et réagir comme il faut à ce qui participe du *kalon* dans tout domaine rend du même coup apte à le reconnaître et à y réagir comme il faut dans le domaine moral, c'est-à-dire améliore par là le caractère éthique⁵ ». Cette interprétation éviterait ainsi de supposer que Platon jouerait sur l'équivocité d'un terme.

Il apparaît que la notion de beau (*kalon*), dans chacune de ces interprétations, constitue le pivot qui permet l'articulation entre la phase pré-rationnelle – sensible – de l'éducation et la phase rationnelle.

³Cette interprétation du beau comme équivoque correspond à l'une des options discutées, pour être refusée, par Jessica Moss (2012) qui se livre à une typologie des diverses interprétations du *kalon* dans son article consacré à l'éducation dans les *Lois* mais dont les analyses sur ce point s'appliquent aussi à la *République*. Voir Moss 2012, p. 208-209 sur une version subtile de l'interprétation équivoque : « Plato uses the term in two distinct senses, but thinks that there is some interesting and important relation between them such that a sensitivity to the aesthetically beautiful will somehow encourage or yield a sensitivity to the ethically fine ». Moss 2012 discute aussi d'autres propositions quant à la compréhension du *kalon*, mais je me limiterai aux deux que je considère comme les plus importantes : l'option de l'univocité, qu'elle défend (voir la note suivante), et celle de l'équivocité entre sens esthétique et sens moral du *kalon*. Lors de la réfutation de Polos (*Grg.* 474d-475a) ces deux dimensions du beau, quoique distinguées (en ce qui est utile, remplissant bien sa fonction, et ce qui fait plaisir, ou les deux à la fois) sont tenues ensemble.

⁴C'est l'interprétation défendue par Moss 2012, p. 209 : « all *kalon* things are *kalon* in the same way. On Plato's view, this means that they all participate in one Form. Participation in this Form renders art beautiful, and actions and characters ethically fine, but these are not two different qualities. »

⁵Moss 2012, p. 209, *je traduis*.

La description platonicienne de l'éducation fait donc fond sur ce concept et les ressources qu'il offre, qu'elles soient langagières (si on considère que Platon joue de la plurivocité du terme, laquelle n'est pas une simple homonymie) ou conceptuelles (s'il s'appuie sur l'univocité conférée par la participation à une seule et même forme). Dans l'un ou l'autre cas, ce qu'implique ce passage de l'esthétique au moral présuppose néanmoins une compréhension de ce qui est beau épurée de tout ce qui ne permettrait pas sa continuité ou son homologie avec ses instanciations morales abstraites. Cette épuration⁶ a lieu pour les contenus poétiques en *R. II 377a-398b*, pour les contenus musicaux en *R. III 398c-400d* en sélectionnant les harmonies, les instruments et les rythmes appropriés, et pour les autres arts en *R. III 401a*. Dans l'ensemble c'est tout l'environnement sensoriel des futurs gardiens qui est soumis à un strict contrôle (*R. III 401b-c*)⁷, prédéterminant la convergence entre l'émotion et l'attraction ressenties au spectacle de la beauté avec la rationalité des valeurs et prescriptions morales. Cette familiarisation avec le beau se fonde sur des moyens sensibles, soigneusement sélectionnés par les éducateurs. Prenant pour acquis cette épuration des contenus esthétiques, je m'intéresserai ici au fait que cette entreprise de familiarisation mobilise aussi des ressorts affectifs, dans la mesure où il s'agit non seulement de rendre les futurs gardiens capables de reconnaître la beauté mais aussi de la leur faire aimer. Le spectacle du beau doit susciter plaisir et attirance. Ce volet affectif de l'éducation musicale, qui sera au centre du présent examen, me paraît, au moins en partie, pris en charge par une notion plus discrète et moins déterminée conceptuellement que le *kalon*, à savoir celle d'*oikeion*, que je traduirai la plupart du temps par « apparenté », en dépit des difficultés que suscite inmanquablement la traduction de ce terme au spectre sémantique glissant : apparenté, approprié, propre ... Cette unité de traduction a pour but de faire mesurer plus facilement la manière dont Platon me paraît utiliser les connotations de ce terme dans certains contextes précis.

Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine donne comme sens premier de l'adjectif « de la maison, domestique », d'où, en parlant de personnes, « familial, ami de la maison », opposé à *othneios*⁸ et rapproché de *philos*, et, en parlant de choses, « qui vous appartient, personnel », opposé à *allotrios*, proche de *idios* ; le dernier sens, appliqué à des notions, est « qui convient »⁹. Cette notion contient donc d'abord l'idée d'une familiarité, et comme l'indique son rapprochement avec *philos*, cette familiarité est vectrice de liens affectifs.

Ce vocabulaire de l'*oikeion* intervient dans un texte du livre III (401c-402c) ressaisissant le processus et la finalité de l'éducation musicale, qui constituera le cœur du présent propos. Cette éducation

⁶Le vocabulaire de la purification (διακαθαίροντες, καθαίρωμεν) est employé en *R. III 399e*.

⁷On trouverait d'autres illustrations de cette conception sélective du beau sensible dans le *Philèbe* où Platon donne les conditions très restrictives auxquelles les objets de la vue et de l'ouïe sont susceptibles de susciter un plaisir pur de toute douleur (*Phlb.* 61c-d).

⁸Sens qu'on trouve effectivement dans la *République* lors des passages sur la guerre civile en *R. V 470c3* par exemple.

⁹Chantraine 1977, p. 781-782 s.v. οἶκος.

musicale pré-rationnelle doit permettre, une fois la raison développée, la reconnaissance par l'âme des valeurs morales avec lesquelles elle a été familiarisée depuis la prime enfance. L'âme irrationnelle est préparée à reconnaître les valeurs et les vérités qui lui seront ensuite enseignées par la raison, sous la forme d'opinions droites pour les simples auxiliaires, ou bien sous la forme de savoir pour les gouvernants philosophes. Mais cette reconnaissance, qui est essentielle pour parvenir à l'harmonie de l'âme constitutive de la vertu, s'accompagne d'éléments affectifs qui sont primordiaux pour attacher l'âme à ces contenus rationnels, comme le montrera au livre IV la définition du courage (*R. IV 429a-430c*). D'un tel attachement, la notion d'*oikeion* est précisément un vecteur à ne pas sous-estimer. Je voudrais montrer comment Platon en mobilise la charge affective, c'est-à-dire le fait que nous avons naturellement de l'affection pour nos proches (ceux qui partagent avec nous le cercle de l'*oikos*), pour penser l'attachement à ce qui nous appartient, cette fois-ci à entendre au sens de ce qui est lié à notre nature. Il s'agit ultimement de penser un apparentement ou, pour anticiper le développement ultérieur de cette notion en philosophie, une appropriation¹⁰ à un certain élément (rationnel) en nous. Un tel transfert affectif est rendu possible par la continuité ou l'unité qui existe entre les objets offerts à ces différentes composantes de l'âme (rationnelle et irrationnelle), à savoir les dimensions esthétique et éthique du beau (*kalon*). Si une reconnaissance est possible, c'est que la beauté esthétique des contenus, soigneusement sélectionnés pour être offerts aux sens, n'est pas fondamentalement différente de la beauté morale des valeurs et opinions droites qui se donnent à la raison.

Il me semble d'autant plus significatif que Platon fasse usage de cette notion d'*oikeion* dans sa description du processus de l'éducation première que le couple de contraires *oikeion/allotrion* se trouve par ailleurs investi d'un rôle discret, mais structurant dans la *République*, notamment entre les livres I et IV de la *République*¹¹. Rappelons que le projet même de la *République* est de répondre au défi lancé au livre I par Thrasymaque, selon lequel la justice n'est pas un bien propre, un bien pour soi, bien plutôt un dommage pour soi (*oikeia blabê* : *R. I 343c4-5*), et un bien pour autrui (*allotrion agathon* : *R. I 343c3*). À partir du livre II, il s'agit donc de prouver contre Thrasymaque que la justice est un bien qui bénéficie à l'individu qui la pratique, et non, comme le prétendait Thrasymaque un bien étranger (*allotrion*), c'est-à-dire qui bénéficie à un autre que soi, en l'occurrence le plus fort, c'est-à-dire le gouvernant. C'est à ce résultat qu'arrive la définition de la justice comme *oikeiopraxis* (faire ce qui nous est propre : *R. IV 434c8*). Le rôle joué par la notion d'*oikeion* dans les livres II et III de la *République* me paraît venir compléter cette enquête sur le rôle de la notion d'*oikeion* dans l'économie générale de l'œuvre¹².

¹⁰Je me permets de renvoyer à Murgier 2013.

¹¹J'ai développé cette idée dans Murgier 2017.

¹²Une enquête sur le rôle de l'*oikeion* dans la *République* dépasse largement le cadre du présent propos. Je mentionnerai

Pour étudier les ressorts affectifs de cette préparation à la raison et à l'acceptation de ses contenus comme de sa direction, je commencerai cette exploration de la fonction dévolue à l'idée d'apparement dans l'éducation pré-rationnelle en partant de la définition du naturel philosophe au livre II de la *République* qui s'appuie sur le couple de contraires *oikeion/allotriion* pour rendre raison de l'attachement à ce qui est reconnu comme familial. Je verrai ensuite comment la description de la finalité de l'éducation première au livre III, à savoir reconnaître et aimer la beauté, réinvestit un tel attachement afin de rendre compte premièrement de l'attrait pour la beauté incarnée par des valeurs morales familières à l'individu correctement éduqué, deuxièmement de l'apparement avec la raison qu'implique cette fréquentation continue de la beauté. J'esquisserai enfin la manière dont cet apparement au rationnel se prolonge dans la conception de la vertu comme impliquant un accord entre les affections et la raison.

Les qualités du naturel philosophe

Commençons par la description des qualités du gardien au début du livre II, étudiées à partir de *République* II 375a, en se fondant sur l'analogie avec l'autre animal dont la fonction est de garder : le chien. Socrate en dégage les qualités physiques (*R.* II 375a-b), puis en vient aux qualités psychiques qui paraissent, de prime abord, irréconciliables : il faut de l'agressivité envers l'ennemi (les gardiens devront parfois faire la guerre) et de la douceur envers leurs concitoyens, « ceux qui leur sont apparentés » (τοὺς οἰκείους : *R.* II 375c1), c'est-à-dire proches, familiers. Comment faire pour concilier ces deux qualités opposées, ardeur (désignée par différents qualificatifs¹³) et douceur¹⁴ ? La réponse est par le fait : il y a bien un animal qui les concilie, celui-là même dont Socrate était parti, le chien de garde. Cette résolution rapide de l'aporie est l'occasion de donner davantage de précisions sur le caractère du gardien – chien ou humain – et de corrélérer ce naturel ardent (*thumoeidès*) à une autre qualité, le naturel philosophe. À la question de savoir en quoi l'expérience du chien de garde pourrait bien avoir quelque chose de philosophique Socrate répond (*Pl.*, *R.* II 376a11-c3) :

Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον.

Πῆ δὴ;

ἼΗ, ἦν δ' ἐγώ, ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι. καίτοι πῶς

toutefois à la fin de cet article l'exploitation des ressources sémantiques de cette notion lors de sa mobilisation dans les pages du livre V qui décrivent les effets affectifs attendus de la mise en commun des biens, des femmes et des enfants.

¹³θυμοειδῆς (ardent) 375a10, b7, e10 ; χαλεπούς (rudes) 375c2 ; μεγαλόθυμον (plein d'ardeur) 375c7.

¹⁴Dans les pages *R.* II 375b-376c, le vocabulaire pour désigner ces qualités oscille entre *phusis* (375b10, c8, d7, e11, 376b1), *èthos* (375c7, e2), et l'adjectif substantivé (*to thumoeides* 375e10 ; *to philomathes* 376b, *to philosophon* 376b8).

οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἶη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ὅπως οὔ.

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπον ἐγώ, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν;

Ταῦτόν γάρ, ἔφη.

Οὐκοῦν θαρροῦντες τιθῶμεν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκεῖους καὶ γνωρίμους πρῶτός τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτόν δεῖν εἶναι;

Τιθῶμεν, ἔφη.

Mais en vérité ce qu'éprouve sa nature comporte manifestement un caractère raffiné et véritablement philosophique.

En quoi donc ?

Du fait, dis-je, que sa nature ne distingue un visage ami d'un visage ennemi par rien d'autre que par le fait de connaître l'un et de ne pas connaître l'autre. Comment le fait de distinguer l'apparenté et l'étranger par la connaissance et l'ignorance ne relèverait-il pas de l'amour de la connaissance ?

Impossible, dit-il, que ce ne soit pas le cas.

Mais, dis-je, l'amour de la connaissance et le fait d'être philosophe, c'est la même chose ?

La même chose en effet, dit-il.

Poserons-nous donc avec assurance que chez l'être humain aussi, si quelqu'un doit être doux envers ceux qui lui sont apparentés et qu'il connaît, il faut qu'il soit par nature philosophe et ami de la connaissance¹⁵ ?

Posons-le, dit-il.

Ce passage inscrit directement dans la nature des gardiens la qualité qui sera exploitée pour ceux d'entre eux qui auront passé le filtre de la première éducation : l'amour de la connaissance (*philomatheia*¹⁶). À son stade premier, sa présence se manifeste essentiellement par une réaction d'ordre affectif face au familier¹⁷. Ce qui intéresse ici Socrate, c'est que même au niveau rudimentaire de l'animal, on décèle une réaction affective en présence de ce qui est perçu comme déjà connu. Les pages de *République* II 375c-e mobilisent un lexique varié pour désigner le cercle des proches, de ceux qui fréquentent l'*oikos* : ceux qui sont apparentés (τοὺς οἰκεῖους : R. II 375c1), ceux qui vivent avec, les intimes (τοὺς συνήθεις : R. II 375e3), ceux qui sont connus, les familiers (γνωρίμους : R. II 375e3¹⁸). Socrate prouve le lien entre les réactions affectives du gardien et la qualité de philosophe par le fait que le comportement du chien n'est pas lié à un traitement quelconque. Il n'est donc pas une réaction à l'utile ou au nuisible, mais uniquement au fait de connaître ou non la personne (Pl., R.

¹⁵Je traduis, ici et ci-après.

¹⁶Le substantif *philomatheia* n'apparaît qu'en R. V 499e2 pour être appliqué aux philosophes identifiés comme tels. Néanmoins l'état embryonnaire de ce trait de caractère est déjà présent à même le naturel des gardiens. Selon l'éducation à laquelle ils parviendront, ils pourront développer ou non cette potentialité. Le terme pourrait se traduire par « l'amour de l'apprentissage » : cependant le passage impliquant la reconnaissance de quelqu'un, déjà connu, il me semble plus naturel, dans ces lignes, de traduire par « amour de la connaissance ».

¹⁷L'analogie avec le chien de garde me paraît exclure une étude qui impliquerait un effort intellectuel comme ceux qui seront exigés par l'éducation mathématique et dialectique du livre VII, même si pour reconnaître quelque chose, il faut naturellement l'avoir déjà appris. Le chien de garde a « appris » qui faisait partie de la maison, mais par expérience plutôt que par un exercice ou un dressage spécifique.

¹⁸Ce terme conjoint à la fois l'aspect intellectuel de la connaissance et l'aspect affectif de la familiarité, comme me l'a fait justement remarquer A. Balansard.

II, 376a2-7) :

Καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς κυσὶν κατόψει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου.

Τὸ ποῖον;

Ἵτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἀγνώστα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπεπονηθῶς ὄν δ' ἂν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πόποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη. [...]

Et cela, dis-je, tu l'observeras chez les chiens, ce qui est même digne d'étonnement de la part d'un animal.

Quoi ?

Le fait que, s'il voit quelqu'un d'inconnu, il manifeste de l'hostilité, alors qu'il n'a subi aucun mal ; mais s'il voit quelqu'un qu'il connaît, il l'accueille avec affection, même s'il n'a jamais reçu aucun bien venant de lui. [...]

Comme le souligne David Lefebvre¹⁹, cette interprétation du comportement du chien pourrait susciter la question de savoir si c'est bien l'élément amoureux de la connaissance (*philomathes*) qui est à l'origine de la réaction affective tandis que l'élément ardent (*thumoeides*) serait à l'origine de l'agressivité, ou bien si les deux réactions opposées (affective/hostile) pourraient être rapportées au seul *thumoeides*, lequel serait alors au principe des manifestations contraires de douceur et de colère selon l'objet qui lui est présenté. Dans cette dernière hypothèse, l'amour de la connaissance apparaîtrait alors simplement comme le principe purement désintéressé qui se trouve à l'origine de la reconnaissance, tandis que la réaction affective qui s'ensuit serait à rattacher à l'élément ardent : c'est d'ailleurs cette dernière séquence psychologique que choisira Aristote dans sa reprise critique de ce passage en *Politique* VII 7, 1327b41-1328a1²⁰. Celui-ci fait du *thumos* le principe de l'affection (*philia*), la « faculté de l'âme par laquelle nous aimons (ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἣ φιλοῦμεν) », c'est-à-dire qu'il dissocie élément cognitif et élément affectif en les attribuant à deux principes psychiques distincts. Cependant, comme le montrent d'autres textes issus de la *République* (*R.* III 410b-412b) et du *Timée* (*Ti.* 17c-18a) convoqués par D. Lefebvre, et comme le confirmera le texte de *République* III 401c-e auquel on va venir, c'est pourtant bien la première option de lecture qui vaut chez Platon : l'amour de la connaissance implique en lui-même une réaction affective, un sentiment né du fait même de (re)connaître²¹. Le but de la présentation de cette aporie était bien pour Socrate d'introduire

¹⁹Lefebvre 2011, p.126-127.

²⁰Cf. Lefebvre 2011, p. 126, sur cette dernière lecture pour laquelle opte Aristote : « l'amour de la connaissance n'est pas cause de l'affection elle-même, mais du discernement et du type de discernement dont le chien est capable. C'est par elle [la *philomatheia*] qu'il reconnaît un ami, mais ce n'est pas par elle qu'il l'aime et le flatte. Selon cette seconde solution, le *thumos* du noble chien, comme celui du gardien, serait donc double, capable à lui seul d'affection ou d'hostilité, selon qu'il reconnaît l'autre ou non, en vertu de son amour de la connaissance ». Cette interprétation est suivie par Wilburn 2021, p. 46-48. K. Tordo-Rombaut 2023, p. XXX voit, elle, dans le *philosophon* la qualité qui réunit, pour les rendre compatibles, *thumoeides* et *philomathes*. Je comprends pour ma part *philosophon* et *philomathes* comme deux expressions quasi synonymes, en tout cas comme situées sur le même plan, comme le montrent à mon sens d'autres passages, par exemple *R.* IX, 581b10 (« Ainsi en l'appelant ami de la connaissance et philosophe, est-ce que nous l'appellerions comme il faut ? » Φιλομαθῆς δὴ καὶ φιλόσοφον καλοῦντες αὐτὸ κατὰ τρόπον ἂν καλοῦμεν;). Dans ces lignes du livre IX qui ont intégré la tripartition, ces deux qualités corrélatives sont rapportées à une même puissance de l'âme, la partie rationnelle.

²¹Cela est indiqué dans les lignes citées ci-dessus par le fait que ce sont les verbes (*χαλεπαίνει/ἀσπάζεται*) qui portent la

dans le naturel du gardien une autre qualité capable de contrebalancer l'agressivité, et non pas de se contenter de faire du *thumos* une puissance des contraires.

Ce sens du naturel philosophe est esquissé pour rendre raison de la qualité qui vient tempérer l'ardeur du chien de garde, mais il n'est pas pour l'instant davantage exploité par Platon. Le livre VI développe ensuite les diverses qualités inhérentes à ce naturel philosophe, désormais susceptibles d'être mises à profit dans l'éducation intellectuelle. Un passage du livre VI, à propos de l'une de ces qualités qu'est l'attachement à la vérité qu'il s'agit d'attribuer au naturel philosophe, recourt justement à la notion d'apparenté (*oikeion*). Pl., R. VI 485c6-10 :

Οὐ μόνον γε, ὃ φίλε, εἰκόσ, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς τοῦ φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν.

Ὅρθῶς, ἔφη.

Ἦ οὖν οἰκειότερον σοφία τι ἀληθείας ἢν εὖροις;

Non seulement il est probable, dis-je, mais il est même absolument nécessaire que celui dont la nature aime passionnément un être chérisse tout ce qui est parent de, et apparenté à, l'objet de ses amours.

Effectivement, dit-il.

Or pourrais-tu trouver quelque chose de plus apparenté à la sagesse que la vérité ?

Ces lignes (R. VI 485c6-10) ont ceci de remarquable qu'elles articulent les deux dimensions de la notion d'*oikeion*. Elles passent du sens premier d'« apparenté » entendu comme « familial », qui rend raison de l'affection qui en est corrélative (on aime les parents ou familiers de l'être aimé) au sens ontologique de l'*oikeion*, suggérant un lien fondé dans la nature de l'objet, lorsque la métaphore est appliquée à cet être impersonnel qu'est la sagesse. Tout être épris éprouvera spontanément une affection et une attirance pour ce qui est en relation étroite avec celui ou celle qu'il aime. De la même manière, l'être épris de savoir ou de sagesse (*philosophos*) éprouvera un attachement à, et un désir pour, une propriété qui est intrinsèquement liée à l'objet de son amour, la vérité, puisque l'objet du savoir est toujours vrai (cf. *Grg.* 454d). Le philosophe sera donc naturellement disposé à chérir la vérité (τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν : R. VI 485c4), à la désirer le plus possible (ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι : R. VI 485d4), et à détester le faux. Le livre IX tirera les conséquences de cette appropriation en faisant du plaisir de connaître le vrai le plaisir propre à la partie pensante de l'âme (R. IX 581b-e), plaisir qui tient à la possession de la connaissance sous ces différentes formes (voir R. IX 585c1).

Au livre II de la *République*, l'évocation du naturel philosophe a permis de confirmer qu'il existe en

réaction affective à la teneur cognitive qui est, elle, portée par les adjectifs compléments d'objet (ἀγνώτα/ γνώριμον), comme me l'a fait remarquer A. Balansard.

l'homme un attachement spontané à la connaissance, en en dégageant les conditions des certaines réactions affectives. Au livre III, ce sont ces réactions affectives (affection/hostilité) et conatives (tendre vers/ se détourner) repérées chez le chien de garde qu'il s'agit de susciter dans l'âme prérationnelle des gardiens, pour en exploiter les effets dans l'éducation morale. Voyons maintenant comment l'éducation première, qui prépare la sensibilité des gardiens à l'accueil des valeurs morales, instancie ces réactions affectives décelées dans le chien philosophe pour susciter et cultiver l'attachement à la beauté.

Se familiariser avec la beauté, but de l'éducation musicale

L'éducation développée aux livres II et III a pour but de développer les deux tendances inhérentes à l'âme du gardien : la tendance ardente, vigoureuse, identifiée au naturel ardent, et la tendance douce, identifiée au naturel philosophe (*epi to thumoeides kai to philosophon*, R. III 411e6). Ces deux éléments, conçus comme les deux cordes d'un instrument, identifient deux tendances de l'âme qui se trouvent au fondement des deux vertus²², non encore nommées, d'*andreia* (courage), et de *sôphrosunê* (modération), dont la définition est donnée ensuite au livre IV²³. L'âme de celui qui possède les deux éléments harmonisés est en effet qualifiée dès le livre III de modérée (*sôphrôn* : R. III 410e10) et virile (*andreia* : R. III 410e10).

Si les deux disciplines fondamentales de l'éducation que sont musique et gymnastique s'adressent en fin de compte toutes deux à l'âme, c'est sur la musique que se concentrera le présent propos, puisque c'est elle qui a pour fonction de développer la sensibilité à la beauté, et par là d'éveiller la raison. Il est en effet essentiel de tempérer par la musique le naturel ardent, stimulé par la gymnastique et les soins donnés au corps (comme la bonne nourriture). Sans la pratique de la musique, on n'obtiendra en fin de compte qu'une âme sauvage et sourde au *logos* (Pl., R. III 411d1-5) :

[...] οὐκ εἶ τι καὶ ἐνήν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτε οὔτε μαθήματος γεύομενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς, ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίνεταί, ἅτε οὐκ ἐχειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ;

[...] Et s'il y avait en son âme un élément ami de la connaissance, étant donné qu'il ne goûte ni à la connaissance ni à aucune recherche, qu'il n'a pas part ni au discours ni au reste de l'art des Muses, est-ce que cet élément ne devient pas

²²Ce sont là deux tendances fondamentales du caractère, deux types du tempérament que Platon cherchera également à harmoniser dans le tissage du *Politique* (Plt. 306b-309b) ou encore dans les *Lois* (Lg. V 731b-d, VI 773b-d). Sur l'analogie de l'âme avec un instrument à cordes (R. III 411e4-412a2), voir Tordo-Rombaut, 2023, p. XXX.

²³Le courage est défini comme capacité à préserver l'opinion droite sur ce qui est à craindre ou non contre les affections pénibles et plaisantes (442c1-2), la modération comme amitié et accord entre les parties de l'âme, fondés sur l'opinion partagée que la raison doit gouverner (442c9-d2).

sans force, sourd et aveugle, vu qu'il n'est ni éveillé ni nourri et que ses perceptions ne sont pas non plus affinées ?

Cette description présente l'atrophie de l'élément épris de connaissance (*philomathes*) comme une fermeture au *logos*. Ce terme, notoirement difficile à traduire, signifie aussi bien la parole, le discours que la raison – autant de sens compatibles avec ces lignes. En effet, expliquent les lignes suivantes citées *infra* p. XXX, en l'absence de musique, on devient misologue (μισόλογος : *R.* III 411d7), ennemi du discours qu'on jugera inutile d'employer pour persuader autrui (*R.* III 411d8), mais aussi ennemi de la raison, en se fermant à toute connaissance²⁴. Cette atrophie de l'élément ami de la connaissance est dépeinte comme une privation de la perception, c'est-à-dire de la capacité de discriminer par les sens. Cette dernière notation s'explique, comme on va le voir, par le processus de l'éducation musicale qui doit rendre l'individu apte à discerner, tout d'abord perceptivement, la beauté, et par là, ensuite, la raison. Si ce sont bien des habitudes, et non pas un savoir, qui ont inculquées par cette première éducation, il n'en reste pas moins la musique prépare l'âme, par des moyens sensibles, à la réception et à l'acceptation des contenus rationnels, comme le montre le texte qui présente le résultat auquel doit parvenir l'éducation. *Pl.*, *R.* III 401c4-402a4 :

[...] ἀλλ' ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλλῃ, ὥσπερ αὖρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίαιαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα;

Πολὺ γὰρ ἂν, ἔφη, κάλλιστα οὕτω τραφεῖεν.

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὁ τε ρυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφεῖ, εἰ δὲ μὴ, τούναντίον; καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ' ἂν αισθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίνοιτο καλὸς τε κάγαθος, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεὶς;

[...] mais faut-il chercher ces artisans qui sont capables, par leur bon naturel, de suivre à la trace la nature du beau et du gracieux (τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν), afin que les jeunes, comme s'ils séjournaient dans un lieu sain, tirent profit de tout leur environnement – environnement qui ne cesse d'exposer leur vue et leur ouïe à de belles œuvres

²⁴Un passage du livre IV confirme ainsi que l'éducation musicale développe en quelque sorte déjà l'élément rationnel sous la forme primitive de l'élément *philomathes* par des discours et des connaissances : « est-ce que donc, comme nous le disions, le mélange de musique et de gymnastique ne mettra pas <l'âme> en accord, tendant un élément et le nourrissant de beaux discours et de belles connaissances (τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν), relâchant l'autre en lui parlant avec douceur, le pacifiant par l'harmonie et le rythme ? Tout à fait, dit-il » (*R.* IV 441e8-442a3). Néanmoins, comme le montrera le livre VII (*R.* VII 522a-b, cité *infra* n. 32), cette première éducation de l'élément rationnel en reste au stade de l'habitude, procédant à partir des imitations correctement conduites, et n'accède pas à ce qu'on attend d'un savoir proprement dit, à savoir qu'il mette l'âme en communication avec l'intelligible. Sur la question de savoir dans quelle mesure la raison est éduquée par la première éducation, je renvoie à Wilburn 2021, p. 146 *sq.*, qui présente et discute les différentes interprétations.

comme une brise apportant la santé [401d] de lieux bénéfiques et qui les conduit dès la prime enfance, sans qu'ils s'en aperçoivent, à s'assimiler, à s'attacher et à s'accorder à la belle raison²⁵ ?

Ce serait, dit-il, de loin la plus belle façon de les élever.

Est-ce que donc, dis-je, Glaucon, l'éducation la plus importante se trouve dans la musique pour ces raisons : parce que le rythme et l'harmonie s'insinuent jusqu'aux tréfonds de l'âme, et l'affectent le plus efficacement, en lui apportant la grâce, et la rendent gracieuse [401e] si l'éducation est correcte, et sinon, le contraire, et aussi pour la raison suivante ? Tandis que des êtres déficients, des objets qui ne sont pas correctement fabriqués, ou des êtres vivants qui ne sont pas correctement développés, seraient perçus avec le plus d'acuité par celui qui a été élevé là-dedans²⁶ comme il le fallait, et il aurait donc raison d'y être hostile ; louant les belles choses, y prenant plaisir et les accueillant dans son âme, il en serait nourri²⁷ et [402a] deviendrait beau et bon, alors qu'il blâmerait et détesterait comme il faut ce qui est laid, dès sa jeunesse, avant d'être capable de recevoir la raison ; et une fois la raison venue, il l'accueillerait avec affection, la reconnaissant parce qu'il lui est apparenté, surtout lui qui a été élevé ainsi ?

Ce texte ressaisit l'effet attendu de l'éducation par la musique, à savoir préparer l'âme à la raison en aiguisant sa sensibilité à la beauté, comme en témoignent les nombreuses occurrences des termes *kalon/kalôs* dans cette page. Notons que cette éducation est d'abord de nature sensorielle : ce sont les sens de la vue et de l'ouïe (*R. III 401c8*) qui sont exposés à la beauté d'abord sous la forme des productions présentées à la jeunesse. La mention des artisans (*R. III 401c4*) renvoie aux peintres et sculpteurs, mais aussi à l'ensemble des produits de l'artisanat (tissage, broderie, mobilier, architecture), dont la sélection sévère a été évoquée juste avant (*R. III 401a-b*). Loin de se limiter aux artefacts humains, la beauté et la grâce doivent également être manifestées par les êtres vivants dont la jeunesse est environnée (*R. III 401a4, III 401e2*). Tout l'environnement doit être sous contrôle, selon l'analogie avec une atmosphère salubre ou insalubre développée dans ces lignes, mettant en parallèle la contamination par un air vicié ou bénéfique et le caractère imperceptible de cette exposition (*λανθάνη* : *R. III 401c8*) qui nourrit l'individu et le modèle sans même qu'il en ait conscience²⁸. Cette éducation par imprégnation à la beauté, passant par une constante exposition visuelle et auditive, a beau être d'abord passive, elle développe chez l'individu ses capacités perceptives, le rendant capable de reconnaître le beau et le laid, le gracieux et le difforme. Or on se souvient que l'acuité perceptive est justement l'une des qualités que devait avoir le chien de garde (*R. II 375a5*), tandis que la privation d'éducation musicale entraîne précisément une altération de cette même capacité, à défaut de perceptions suffisamment affinées (*R. III 411d5* cité *supra* p. XXX). Le

²⁵La traduction de *logos* est délicate (cf. Leroux 2002, p. 581-582 n. 105) : j'y reviens plus loin.

²⁶Voir Robin 1950, p. 957, « dans ce domaine », et le commentaire *ad. loc.* de Adam 1902, p. 167 : « *i.e.* ἐν μουσικῇ. »

²⁷Le texte platonicien me paraît jouer sur l'ambiguïté du sens de *trophô* (élever/nourrir). Si les autres occurrences du passage (*τροφή* : *R. III 401d5*, *ἐάν τις ὀρθῶς τροφή* : *R. III 401e1*, *ὁ ἐκεῖ τραφεῖς* : *R. III 401e3*, *μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς* : *R. III 402a2*) renvoient à l'éducation, l'occurrence de *R. III 401e5* me semble pouvoir être traduite par « nourrir », même si le verbe a ici une acception métaphorique, l'éducation étant une nourriture de l'âme. Voir aussi *R. IV 442a1* cité note 22.

²⁸En écho à la théorie hippocratique qu'on trouve dans *Airs, Eaux, Lieux*, comme l'indique Gastaldi 2013, p. 46-47.

propos concerne l'ensemble des productions techniques et des êtres naturels relevant de cette éducation par l'art des muses au sens large. Toutefois les effets de la musique au sens le plus strict y sont spécialement soulignés. En effet la musique a un effet spécifique sur les âmes en ce que ses propriétés – rythmes et harmonies – imprègnent davantage l'âme et ont un effet formateur ou déformateur plus direct et plus important²⁹.

Le deuxième point à souligner est que cette perception du beau s'accompagne de plaisir (χαίρων : *R.* III 401e4) et suscite une double réaction : l'une d'ordre cognitif, à savoir un jugement sous la forme de l'éloge (ἐπαινοῖ : *R.* III401e4) et du blâme (ψέγοι : *R.* III 402a1) ; l'autre, qui nous intéresse davantage, est une réaction affective d'amour (φιλίαν : *R.* III 401d2) ou de haine (μισοῖ : *R.* III 402a2). L'affection a, par ailleurs, deux temps ou deux stades.

Dans un premier temps (*R.* III 401d1-3), l'effet de la beauté est d'entraîner une attirance qui pousse à une assimilation (εἰς ὁμοιότητά ... ἄγουσα : *R.* III 401d2-3). Ce processus est aussi décrit, dans la poursuite de l'analogie médicale et selon une métaphore constante chez Platon³⁰, comme ingestion d'une nourriture (τρέφουτ' ἄν ἀπ' αὐτῶν : *R.* III 401e5) qui est à l'origine d'une transformation de l'être par assimilation de ses qualités (γίγνοιτο καλός τε κάγαθός : *R.* III 402a1). C'est précisément la vertu de l'imitation que Platon cherche à exploiter dans l'éducation. L'âme cherche à ressembler à cette beauté qui l'attire, sous la forme du *kalos logos* (*R.* III 401d20), expression difficile à traduire et qui mérite qu'on s'y arrête car elle occupe dans ce passage une place stratégique. On peut en effet, me semble-t-il, légitimement hésiter entre la traduction de *logos* par « raison » et celle par « discours ». C'est dans le sens de « raison » que l'entendent la majorité des traducteurs. La suite du texte vient à l'appui de cette dernière option puisque les lignes finales (*R.* III 402a2-4) décrivent l'avènement de la raison. Mais on remarque que ces mêmes traducteurs sont alors généralement contraints d'utiliser une périphrase pour rendre cette expression en parlant de beauté de la raison³¹ car l'expression de « belle raison » est rare chez Platon, et elle a quelque chose de beaucoup moins usuel que « beau discours³² ». D'autres traducteurs³³ comprennent, eux, le *logos* comme « discours ». L'éducation musicale comprend effectivement des discours : ainsi, en *R.* VII 522a-b, est-il question

²⁹Cette capacité supérieure d'imprégnation, cette propension à influencer directement le caractère éthique par les mélodies et harmonies est également notée ensuite par Aristote dans le dernier livre de la *Politique* qui explique que la musique est, plus directement que les arts plastiques, représentation de sentiments moraux (Arist., *Pol.* VIII 1340a25-35).

³⁰Voir par exemple Pl., *Phdr.* 247d sur l'âme qui se nourrit de l'être en soi qu'elle peut contempler dans la plaine de la vérité. Adam 1902, p. 167 renvoie à Pl., *Phdr.* 248d.

³¹Voir Leroux 2002, p. 189 : « la beauté de la raison », Reeve 2004, p. 84 : « the beauty of reason », Wilburn 2021, p. 154 « admirable reason. »

³²Je n'en ai trouvé qu'un autre exemple, et fortement ironique, à la fin du *Théétète* (Pl., *Tht.* 203d10) où le sens à attribuer à *logos* est par ailleurs une question notoirement difficile.

³³Par exemple Robin 1950, p. 956 : « la bonne parole. »

des discours délivrés sous forme de mythes ou sous une forme plus véridique dans l'éducation musicale³⁴, même si, il est vrai, le terme est généralement au pluriel. Cette solution a cependant un coût, à savoir qu'elle conduit à traduire le même terme (*logos*) comme discours puis comme raison à quelques lignes d'intervalle (*R. III 401d2* puis *402a2*). Le passage évoqué *supra* p.XXX comporte une ambiguïté similaire sur le sens de *logos* : il y est question d'une âme qui n'a pas part au *logos* ni au reste de la musique (*R. III 411d2* : οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς), cette dernière expression invitant plutôt à comprendre le *logos* non pas comme la faculté mais comme cette partie de l'éducation musicale qui passe par le discours. Mais la suite du propos montre qu'il est difficile de dissocier les deux sens de *logos* (raison, discours/parole)³⁵. Pl., *R. III*, 411d8-e3 :

Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῆ.

Je crois donc qu'un tel homme devient hostile au discours et étranger à la musique, et il n'a plus nul recours à la persuasion par les discours, mais obtient tout par la violence et la brutalité, comme une bête sauvage, et vit dans l'ignorance et la grossièreté, dépourvu du sens du rythme et de la grâce.

Dans ces lignes, l'hostilité au *logos*³⁶ s'entend comme hostilité à la fois à la raison et à l'usage de la parole, puisque le propos est complété par l'évocation d'un comportement brutal qui se passe de la médiation de la persuasion, n'ayant recours qu'à la force brutale pour parvenir à ses fins.

Revenons à notre texte de départ (*R. III 401d20*) : si l'éducation musicale conduit l'âme à s'assimiler au *kalos logos* entendu comme « belle raison », il faut garder à l'esprit que cette raison ne pourra être saisie comme telle qu'au terme de l'éducation musicale, comme l'indiquent les lignes finales (*R. III 402a2-4*). Lors de l'éducation de la sensibilité, la raison se donne d'abord à travers des contenus beaux, sous la forme des belles imitations et des beaux discours (mythes, chants ou ces *logoi* plus véridiques évoqués en *R. VII 522a8*) auxquels l'âme de l'enfant est exposée. Le texte présente ainsi sous forme continue ce qui peut apparaître au lecteur comme un saut : de l'habituation à la

³⁴*R. VII 522a2-b1* : « Serait-ce alors la musique dont nous avons parlé auparavant ? Mais il s'agissait, dit-il, du pendant de la gymnastique, si tu t'en souviens, éduquant les gardiens par des habitudes, en inculquant par l'harmonie une belle disposition, et non la science, et par le rythme un mouvement gracieux, et comportant dans ses paroles d'autres habitudes sœurs des précédentes, que ce soit dans tous les discours sous forme de mythes ou dans tous ceux qui étaient plus véridiques (ἐν τε τοῖς λόγοις ἕτερα τούτων ἀδελφὰ ἔθη ἅττα ἔχουσα, καὶ ὅσοι μυθώδεις τῶν λόγων καὶ ὅσοι ἀληθινώτεροι ἦσαν) ; mais il n'y avait en elle nulle connaissance menant vers le genre de choses que tu cherches. »

³⁵Sur l'articulation entre discours et raison dans l'éducation, voir Wilburn 2021, p. 159 : « Plato plausibly thinks that psychological engagement with speeches (*logoi*) during childhood, therefore, is a way of primitively exercising and nurturing what will eventually become reason (*logos*) in the soul, and hence of preparing it for its role in learning and the pursuit of wisdom. »

³⁶Le terme *μισόλογος* ne peut manquer d'évoquer le *Phédon* (Pl., *Phd.*, 89d-91e). Toutefois dans ce dernier dialogue, le terme y a selon moi une acception plus déterminée, liée à une expérience particulière (la déception suite à une confiance excessive dans les *logoi* au sens de discours argumentés, le contact répété avec l'antilogie), qui ne me paraît pas explicitement mobilisée ici. Le philosophe est par ailleurs, à l'opposé de l'homme décrit dans ces lignes du livre III, *philologos* (ami de la raison, des arguments) selon *R. IX 582e9*.

beauté, on passe à la reconnaissance de la raison, puisque ce n'est pas seulement la beauté que l'âme bien élevée accueille avec plaisir dans son âme, mais la raison elle-même.

En effet, dans un second temps, une fois la raison advenue, l'affection semble redoublée, sa source ne se limite pas au plaisir pris à la beauté et au désir de s'y assimiler. L'affection apparaît alors comme suscitée dans l'âme par le plaisir de la reconnaissance (R. III 402a3-4). Habituee à aimer et détester ce qu'il faut avant de disposer de la raison, l'âme bien éduquée va également ressentir un attachement pour la raison elle-même. Cette affection seconde est décrite aux lignes 402a3-4 par le recours au vocabulaire de l'apparentement, *via* le substantif οἰκειότης (R. III 402a4). La raison est reconnue comme quelque chose de familier, et non comme un élément étranger, et elle est aimée en raison de cette familiarité même. Le verbe employé, ἀσπάζομαι (R. III 402a3) est un terme fort pour décrire une affection : ainsi est-il souvent employé dans des contextes amoureux³⁷. De plus il était justement employé en *République* II, 376a6 lors de la description du naturel philosophe pour qualifier la réaction affectueuse désintéressée du chien face à ce qu'il reconnaît comme familier. Cette description du processus et du résultat de l'éducation musicale réinvestit ainsi les deux éléments préalablement identifiés dans la description du naturel philosophe : l'élément de familiarité (αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα : R. III 402a3-4) et l'élément affectif (ἀσπάζοιτ' ἄν : R. III 402a3). Une fois la raison advenue, il y a reconnaissance, sur fond de familiarité, et cette reconnaissance est vecteur d'une affection, comme en suscite d'ordinaire ce qui est familier.

Joshua Wilburn (2021) a très justement mis en évidence les raisons pour lesquelles Platon mobilisait le champ lexical de l'apparentement dans les livres II et III de la *République*. Il souligne en effet que le langage de *République* III 401c-402a est strictement parallèle à la description du naturel du chien³⁸, et met en exergue la manière dont Platon exploite deux constats psychologiques³⁹ pour les mettre au service des buts de l'éducation pré-rationnelle.

Le premier constat réside dans le fait que les êtres humains ressentent spontanément de l'affection pour ce qui leur est apparenté (*oikeion*). Lorsqu'on est pris dans des relations familiales ou des relations de familiarité, on ressent de l'affection, de la *philia*. Or Platon s'était déjà employé dans le

³⁷Dans le *Banquet*, Aristophane évoque l'affection pour sa moitié (ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος : *Smp.* 192b4-5), puis Diotime évoque l'affection que l'âme féconde éprouve pour les beaux corps ou le beau corps uni à une belle âme, lesquels lui permettront de procréer (τά τε οὖν σώματα τὰ καλά [...] ἀσπάζεται : *Smp.* 209b5 ; ἀσπάζεται τὸ συναμφοτέρον : *Smp.* 209b7) ; dans la *République*, au livre III immédiatement après notre passage, Glaucon décrit le sentiment ressenti par l'homme correctement élevé pour qui un défaut physique chez la personne aimée n'entamera pas l'affection (ὥστε ἐθέλειν ἀσπάζεσθαι : R. III 402e1) qu'il lui voue si son âme est irréprochable ; et au livre V, le verbe est employé à propos de l'homme érotique à qui tous les jeunes gens « semblent dignes d'attention et d'affection » (R. V 474d7 : δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι) et, quelques lignes plus loin, à propos des amateurs de vin « portés à chérir tout type de vin sous n'importe quel prétexte » (R. V 475a6 : πάντα οἶνον ἐπὶ πάσης προφάσεως ἀσπαζομένους).

³⁸Cf. Wilburn 2021, p. 155. Le présent propos prend appui sur les analyses développées dans l'ensemble du chapitre 6 de son ouvrage : « Musical and Gymnastic Education in the *Republic* ».

³⁹Cf. Wilburn 2021, p. 157.

Lysis à élucider les conditions de *cette philia* pour ce qui est apparenté (*oikeion*). Ce dialogue met en évidence le fait que cette notion d'*oikeion* se trouve au cœur de la relation affective, d'abord lors du premier entretien avec *Lysis* lorsque Socrate déconstruit les affections familiales (*Ly.* 209a-210d⁴⁰). Dans cet entretien liminaire, Socrate entend montrer à *Lysis* que seule la sagesse s'avère un fondement légitime de l'affection : pour mériter l'affection de ses parents comme de tous ceux qui l'entourent, *Lysis* devra donc acquérir la seule chose qui le rende utile et apparenté aux autres, à savoir la sagesse⁴¹. La notion d'*oikeion* réapparaît ensuite dans la toute fin du dialogue qui pointe dans l'apparenté (*oikeion*) l'objet commun de la *philia*, de l'*erôs* et de l'*epithumia* (*Ly.* 221d-222a), même si le dialogue se clôt sur une aporie, échouant à déterminer précisément ce en quoi consiste cet apparenté (*oikeion*) visé par les différentes formes de l'affection.

Le second constat psychologique exploité par Platon, selon J. Wilburn (p. 153) qui s'appuie sur un passage de *République* VI⁴², tient dans l'élément d'identification inhérent à l'affection : les êtres humains ont tendance à imiter ceux pour lesquels ils éprouvent de l'affection, et à partager leurs sentiments quand ils partagent leur existence.

Reste cependant à comprendre comment la familiarisation avec la beauté par imprégnation s'articule avec l'affection due au sentiment d'apparement avec la raison⁴³. Tout se passe comme si le passage des instanciations sensibles du beau formant l'environnement sensoriel des futurs gardiens à l'expression rationnelle de la beauté dans les valeurs morales de l'autre perçues comme rationnelles se faisait sans solution de continuité. La suite immédiate des pages 401c-402a pourrait nous donner les moyens d'étayer cette continuité supposée. La capacité de discernement de la beauté cultivée par l'éducation musicale y est comparée, immédiatement après notre passage, à la reconnaissance des lettres de l'alphabet au sein des syllabes par celui qui sait lire. Cette reconnaissance est précisément décrite en termes perceptifs (*Pl., R. III, 402b9-c8*) :

Ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐτῶν ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανόμεθα

⁴⁰Pour plus de développement sur ce déplacement de l'*oikeion*, signifiant la parenté de fait, vers une parenté fondée en nature au début du *Lysis*, je me permets de renvoyer à Murgier 2013, §23-25. L'importance de la notion d'*oikeion* dans le *Lysis* est bien dégagée par Joosse 2010. Wilburn 2021, p. 188 note également, à propos du courage, ce détournement platonicien du sens traditionnel de « protection des siens » (*oikeioi*) vers un sens plus fondé en nature, où *oikeion* renvoie non plus aux proches mais à la raison droite comme ce à quoi nos âmes sont par nature apparementées. Ces conclusions très justes me semblent plus généralement pouvoir être étendues à d'autres usages de la notion d'*oikeion* dans la *République* (voir Murgier 2017).

⁴¹*Pl., Ly.* 210d : « Si donc tu deviens sage, mon enfant, tous seront des amis pour toi et tous te seront apparementés car tu seras utile et bon. Sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes parents. » Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοὶ φίλοι καὶ πάντες σοὶ οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ –.

⁴²*R. VI* 500c5-6 « ou bien crois-tu qu'il y ait un moyen, pour qui fréquente ce qu'il admire, de ne pas l'imiter ? »

⁴³L'expression ambiguë de *kalos logos* (*R. III* 401d2) dont j'ai souligné la difficulté de traduction plus haut est peut-être aussi un marqueur de ce passage de la dimension esthétique de la beauté à la raison.

καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἴωμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

Est-ce que donc, comme je le dis, par les dieux, ainsi, nous ne serons pas même versés dans l’art des Muses, ni nous-mêmes ni non plus les gardiens dont nous disons que nous devons les éduquer, avant de pouvoir reconnaître les formes de la modération, du courage, de la générosité, de la magnanimité et de toutes les vertus qui en sont sœurs, ainsi que leurs contraires, partout où elles circulent, et avant de pouvoir les percevoir lorsqu’elles sont présentes au sein des êtres, elles tout comme leurs images, sans dédaigner leurs expressions ni dans les petites ni dans les grandes choses, estimant au contraire que cela relève du même art et de la même pratique ?

Deux possibilités s’offrent à l’interprète. La mention des εἶδη (*R.* III 402c2) est en effet objet de débat : le terme a-t-il d’ores et déjà son sens ontologique, qui paraît appelé par la mention des images (εἰκόνας : *R.* III 402c6), quoique la doctrine des Formes ne soit pas encore introduite à ce stade de la *République* ? Si on interprète les formes des vertus dont il est question dans ce passage (τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ...) comme les formes intelligibles, la reconnaissance en question désignerait alors la capacité de discerner les incarnations sensibles de l’intelligible⁴⁴. La description de cette compétence qui ne néglige ni les petites ni les grandes choses n’est d’ailleurs pas sans rappeler les compétences du dialecticien invité à ne pas faire de hiérarchie infondée entre les choses⁴⁵, sans compter que le paradigme de la lecture des lettres de l’alphabet est souvent utilisé par Platon pour décrire les opérations de la dialectique⁴⁶. Cette interprétation a néanmoins l’inconvénient de brouiller le partage entre éducation esthétique et éducation intellectuelle, à base de mathématiques et de dialectique, qui est présentée au livre VII. En effet cela signifierait ou bien que l’éducation musicale n’est tout à fait accomplie qu’une fois que le gardien est devenu philosophe⁴⁷ et qu’il dispose de la compétence dialectique de discerner les Formes, ou bien que le gardien serait, à l’issue de l’éducation musicale, d’ores et déjà capable de reconnaître quelque chose comme des formes intelligibles, au moins celles des vertus. Or cela paraît contredit par la suite du cursus éducatif qui n’accorde une telle compétence qu’à la dialectique. Cette interprétation forte permet cependant d’identifier la reconnaissance de la beauté intelligible à une reconnaissance de la raison, dans la mesure où les Formes sont les objets naturels de la pensée, ce dont l’âme humaine, rationnelle, se nourrit⁴⁸. On peut aussi opter pour une compréhension plus modeste de ce passage qui n’y voit pas une allusion aux Formes. Il s’agirait dès lors de mettre l’accent sur la capacité de reconnaître les différentes espèces des vertus ainsi que leurs images (le terme étant pris cette fois en un sens plus strict de reproduction

⁴⁴Voir la note de Leroux 2002, p. 582-583.

⁴⁵Voir Pl., *Plt.* 266d.

⁴⁶Voir Pl., *Plt.* 227e-278a.

⁴⁷Effectivement le naturel philosophe est guidé spontanément (αὐτοφύεξ), grâce à la mesure et la grâce conférée par l’éducation par les arts, jusqu’à la forme de chaque être (*R.* VI 486d9-11).

⁴⁸Voir Pl., *Phd.* 79d.

artistique) au sein de différents supports (mélodies, récits, peintures ...) ⁴⁹. Cette interprétation déflationniste a pour elle de respecter les étapes du parcours éducatif en limitant la compétence de l'homme, même parfaitement élevé dans la musique, à une aptitude non encore dialectique, laquelle suppose le passage par le long entraînement mathématique. On comprendrait néanmoins en quoi, à l'issue de l'éducation musicale, capacité à reconnaître la raison d'un côté et capacité à discerner les vertus de l'autre coïncident, puisque les vertus morales sont des expressions de la raison ⁵⁰.

Dans chacune de ces interprétations, ce passage met donc l'accent sur une continuité entre ces deux niveaux de la beauté, celui des images (sensibles) des vertus et celui, plus « abstrait » voire intelligible, de la beauté morale. Une telle capacité de perception du beau relèverait ainsi d'une seule et unique compétence, parce que le beau lui-même manifeste une nature unique (selon l'interprétation « univoque » du passage du sensible à l'intelligible), ou tout au moins, continue (selon l'interprétation « équivoque » du passage de l'esthétique au moral) entre ses expressions esthétiques et morales. L'individu parvenu au terme de l'éducation musicale saura effectuer ce va-et-vient entre les vertus et leurs images, entre ces différentes instanciations, sensibles ou rationnelles, de la beauté. Cette continuité entre ces deux dimensions ou niveaux de la beauté fait certainement fond sur une ontologie sous-jacente puisque, d'une part, le beau constitue l'une des trois déterminations de l'idée du Bien, comme le développera le *Philèbe* 64e-65a, et que, d'autre part, comme le souligne aussi un passage ultérieur de la *République* (R. VI 486d-e), la vérité et la mesure, qui est l'un des facteurs de la beauté, sont apparentées ⁵¹. De même, l'élucidation des plaisirs purs pris à des beaux objets, caractérisés par leur simplicité et leur non-relativité dans le *Philèbe* (51b-d), permet de dégager la détermination intrinsèque de tels objets ⁵².

Sans pouvoir développer davantage dans le cadre de cet article ces points complexes, concluons sur l'idée que l'éducation musicale prépare l'âme à la raison en assurant un attachement affectif à la beauté qui pourra être poursuivie sous toutes ses formes. L'objectif de la page de *République* III 401c-402a nous paraît à présent dégagé. Platon entreprend d'utiliser la puissance affective de l'appareil social à travers la notion d'*oikeiôtês* pour rendre raison de ce qu'on pourrait appeler,

⁴⁹Voir Adam 1905, p. 168.

⁵⁰Elles comportent un noyau cognitif sous la forme d'une opinion droite (pour le courage 430b, pour la modération 431e). Par ailleurs sous leur forme accomplie, proprement philosophique, c'est la *phronesis* qui en constitue le fondement (voir Pl., *Phd.* 69b).

⁵¹Voir Pl., *Phlb.* 64e5-10 : « Voilà donc que, pour nous, la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau : en effet la mesure et la proportion (μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία) se trouvent faire naître partout la beauté et la vertu (κάλλος δῆπου καὶ ἀρετή), n'est-ce pas ? Absolument. Et en vérité nous disions que la vérité leur était mêlée dans le mélange. » Et R. VI 486d : « Or penses-tu que la vérité (ἀλήθειαν) est parente de l'absence de mesure ou de la mesure (ἀμετρία ἢ γῆ συγγενῆ εἶναι ἢ ἔμμετρία) ? De la mesure. »

⁵²Le *Philèbe* est même plus radical que le livre III de la *République* en ce que la beauté susceptible de susciter un plaisir pur de la vue se limite aux figures géométriques et aux couleurs homogènes, même les êtres vivants et leurs représentations en sont exclus (*Phl.* 51c).

pour reprendre le mot de Victor Goldschmidt (1985) à propos du système stoïcien, un « passage du même au même⁵³ » (p. 55), si on nous autorise un tel parallèle en dépit des différences manifestes qui séparent la pensée platonicienne et le système moniste des stoïciens, beaucoup plus continuiste. Le point de départ de ce passage a certes été préalablement épuré et soigneusement sélectionné par les éducateurs pour que soit garantie la continuité avec le point d'arrivée (la raison et les valeurs morales qu'elle exprime dans ses commandements), comme je l'ai rappelé au tout début de cet article. Si la reconnaissance de la raison est possible grâce à l'éducation esthétique, c'est en vertu de ce passage du beau sensible des artefacts et des corps au beau non sensible de la vertu morale qui n'en est qu'une autre déclinaison⁵⁴, sans que cette déclinaison implique de véritable rupture, ou d'arrachement violent similaire à celui qui est décrit dans l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République*. Le beau possède ce pouvoir d'arrachement, magnifié par le *Banquet* et le *Phèdre* dans le cadre de la relation amoureuse vécue comme une initiation parce qu'elle peut mener, quasi directement, jusqu'à l'intelligible. L'éducation esthétique proposée dans la *République* n'a certes pas la puissance d'élévation ni la fulgurance de l'amour, mais le beau y conserve cette puissance d'élévation, à condition d'être soigneusement encadré par la sélection soigneuse de ses instanciations. L'éducation musicale permet une élévation imperceptible, continue et progressive vers la raison. Ce premier résultat de l'éducation de la sensibilité par le beau débouche sur un second : en éveillant correctement les sentiments de plaisir et de peine, l'éducation de la sensibilité prépare aussi à une seconde dimension de la vertu, à savoir l'accord des composantes non-rationnelles de l'âme avec sa composante rationnelle. C'est ce second volet que j'aimerais esquisser à présent, même s'il nous conduit à déborder le cadre des livres II et III.

De la préparation à la raison à l'accord avec la raison

Comme cela est souvent noté par les interprètes⁵⁵, la description du processus de l'éducation musicale du livre III de la *République* est reprise quasi littéralement au livre II des *Lois* (*Lg.* II 653b-c). Dans le contexte de ce dernier ouvrage, le poids donné à cette préparation de la partie irrationnelle de l'âme est souligné par le fait que ce processus de préparation à la vertu par habitude définit même au sens strict l'éducation. Celle-ci est conçue comme l'inculcation sous forme sensible, affective (peine, plaisir, amitié, haine), de la vertu aux jeunes âmes encore dépourvues de raison. *Pl., Lg.*, 653b1-6.

⁵³Voir Goldschmidt 1985, p. 55-60 sur « l'idée de passage ».

⁵⁴Cette continuité est également exprimée dans le *Banquet* à travers le discours de Diotime (*Smp.* 210a-d), lorsqu'on passe de la beauté des corps à la beauté des actions et des lois, par une épuration et une abstraction progressive, avant même d'en arriver à la forme intelligible du Beau en soi.

⁵⁵Voir les développements de Mouze 2006, p. 131-132 et les pages 119-124 sur la deuxième définition de l'éducation mettant l'accent sur l'éducation des affects. Si le beau n'est pas mentionné dans la définition citée, tout comme dans la *République*, l'éducation de la sensibilité se fait par l'exposition à la beauté.

[...] παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχῆς ἐγγίγνεται μὴπω δυναμένων λόγον⁵⁶ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ <τῷ>⁵⁷ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη ἴσθ' ἢ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, [...]

[...] j'appelle éducation la manière dont la vertu advient d'abord aux enfants ; si le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent correctement dans les âmes de ceux qui ne peuvent encore recevoir par la raison, une fois que ces derniers auront reçu la raison, leurs sentiments seront en accord avec la raison du fait d'avoir été correctement habitués par des habitudes convenables, et cet accord, c'est la vertu tout entière [...]

Une fois la raison advenue, les affections préalablement orientées se trouvent s'accorder avec celle-ci : on constate qu'on trouve dans ces lignes des formules strictement parallèles à celles du livre III de la *République*. Cependant les *Lois* franchissent un pas supplémentaire : cet accord constitue la vertu tout entière. Cette idée d'un « accord » entre les différents éléments de l'âme n'était pas explicitée dans notre passage de *République* III 401c-402c : il était simplement question d'un environnement sain qui poussait les jeunes âmes à s'accorder à la belle raison (συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ : *R.* III 401d2) et de la reconnaissance par l'âme correctement éduquée de son apparentement avec la raison.

Néanmoins nous savons que dans la *République* la notion de *sumphônia* n'est pas absente, elle est au contraire centrale dans la vertu de modération (*sôphrosunê*) au livre IV de la *République*⁵⁸. Or la modération est précisément l'une des vertus qui est le but de l'éducation musicale (voir *R.* III 410e10). L'élaboration platonicienne de cette vertu au livre IV rompt avec l'acception traditionnelle (rappelée en *R.* III 389e1-2) de la modération comme obéissance aux supérieurs et maîtrise des plaisirs et désirs corporels, pour lui substituer une définition plus pacifique de la *sôphrosunê* comme accord (συμφωνίαν : *R.* IV 432a8) et harmonie (ἁρμονία τινί : *R.* IV 431e8) des parties entre elles. Pl., *R.* IV, 442c10-d3 :

[...] σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; [...]

[...] Est-ce qu'on ne qualifie pas quelqu'un de modéré du fait de l'amitié et de l'accord entre ces parties, lorsque celle qui commande et les deux qui sont commandées sont de la même opinion sur le fait que la partie rationnelle doit commander, et qu'elles n'entrent pas en dissension avec elle ? [...]

La définition de la modération obtenue en *République* IV met donc l'accent sur l'élément affectif (amitié/φιλία) et sur la dimension structurelle (accord/συμφωνία) de la relation entre les parties de

⁵⁶En suivant la leçon d'Eusèbe, cf. Mouze 2006, p. 120, n. 120,

⁵⁷En reprenant une correction de Stallbaum d'après Mouze 2006, p. 121, n. 121.

⁵⁸Voir *R.* IV 430d-432b pour la définition au niveau politique, 442c-d pour la définition au niveau psychique.

l'âme entre lesquelles se trouve une hiérarchie. Cette hiérarchie est reconnue et acceptée, la conception platonicienne de la modération subsumant ainsi les deux aspects de la définition traditionnelle de la modération, dont celui de l'obéissance aux supérieurs évoqué en *R. III* 389e1-2. Or cet accord et cette amitié entre les parties de l'âme sont précisément ce que doit préparer l'éducation musicale⁵⁹, en agissant en particulier sur l'élément ardent (*thumoeides*), cible privilégiée de l'éducation première – non seulement gymnastique mais aussi musicale. Elle doit éduquer le *thumos* pour lui faire ressentir sa proximité avec la raison, le fait qu'il en est l'allié (σύμμαχον τῷ λόγῳ : *R. IV* 442b3 ; συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ : *R. IV* 440c8) ou l'auxiliaire naturel (ἐπίκουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει : *R. IV* 441a2-3), et ainsi le préparer à accepter cet ordre de l'âme impliquant soumission à la raison qui doit commander⁶⁰. Le fait que le *thumos* soit l'auxiliaire naturel de la raison le rend capable de reconnaître le bien-fondé d'une telle autorité. Si naturelle soit-elle, cette proximité avec la raison demande néanmoins impérativement à être cultivée, sans quoi l'âme devient sourde au *logos*, comme le décrivait le passage de *République IV* 441d cité précédemment p. XXX. La beauté constitue cet intermédiaire décisif, le chaînon entre les valeurs auxquelles le *thumos* réagit dans une âme correctement éduquée à aimer et désirer la beauté⁶¹, et la raison dont il doit devenir, à l'issue d'une éducation réussie l'auxiliaire effectif et indéfectible.

Cet accord constitutif de la vertu de modération (*sôphrosunê*) est également crucial pour la définition de la justice, qui implique que chacune des parties de l'âme accomplisse sa tâche propre (*Pl.*, *R. IV* 443d3-5) :

[...] ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, [...]

[...] ayant bien disposé ce qui est réellement propre, elle-même se commandant à elle-même, s'étant mise en ordre

⁵⁹L'aspect d'obéissance contenu dans la modération a été cultivé par l'éducation musicale, à travers les récits de soldats disciplinés et le refus de ceux rapportant des paroles insolentes (*R. III* 389e4-390a3, cité par Wilburn 2021, p. 152).

⁶⁰La sensibilité à la justice et à l'injustice notée en *R. IV* 439b9-d4 constitue un indice de son alliance naturelle avec la raison, comme le relève Wilburn 2021, p. 35. Ses pages 182-197 montrent en détail que le but de l'éducation première est de développer cette alliance du *thumos* avec la raison, en fournissant des motivations concordant avec les prescriptions de la raison contre le danger que représentent les appétits : « musical education makes sure that spirit consistently admires and honors the same people, actions, and things that reason judges good, and that spirit is both tame enough to recognize and respond to reason as *oikeion*, but also tough enough to fight off an *allogrion* appetite that challenges reason's authority » (p. 192-193).

⁶¹Voir Wilburn 2021, p. 185 : « reason is familiar and recognizable because of its likeness or similarity to the admirable people and things to which the young's person *thumos* has grown accustomed – and indeed, because of its similarity to or kinship with the admirable person the youth themselves is becoming. As a result, spirit reacts to reason with the characteristic expressions of its response to the *oikeion*, such as gentleness, love, loyalty, honor, and obedience. » Voir aussi le parallèle qu'il établit p. 186 avec le passage de *R. VII* 538c-d concernant l'obéissance et le respect que suscitent les croyances acquises dans l'enfance, comparées à des parents, et que remet en cause l'expérience trop précoce d'une dialectique destructrice des valeurs. Comme le note Renaut 2014, p. 182-197, le *thumos* doit se comprendre comme une fonction de valorisation, qui tient les valeurs qu'il estime d'autre chose que de lui-même, de la raison ou de la société dans laquelle il vit.

elle-même, devenu amie d'elle-même, et ayant harmonisé entre eux ses trois éléments [...]

Dans une âme ainsi bien ordonnée, chaque partie est assignée à la fonction qui lui correspond sans empiéter sur celle des autres, et le commandement de la partie rationnelle sur les autres est accepté sans résistance grâce à la vertu de modération. On peut attendre certains bénéfices émotionnels de cette harmonisation, qui seront décrits plus tard au livre IX à travers la mention des plaisirs propres (*oikeiai*) qu'éprouve chacune des parties de l'âme, si l'âme a été correctement éduquée à la vertu. La partie désirante (*epithumêtikon*) et la partie ardente (*thumoeides*), lorsqu'elles suivent la conduite de la raison, ont non seulement part à une forme (indirecte) de vérité, mais surtout elles peuvent jouir de plaisirs qui leur sont propres au sens où ils conviennent à leur nature. L'accomplissement par chaque partie de l'âme de sa tâche propre, l'obtention de l'objet propre de son désir suscitent donc chez chacune d'elles un plaisir propre (sur lequel Socrate cependant ne nous donne guère de détails). Pl., *R. IX*, 586d4-e3 :

Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ· θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνηκον ὅσαι ἐπιθυμῖαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμηναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεία ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκειάς, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον;

Ἀλλὰ μήν, ἔφη, οἰκειότατόν γε.

Eh bien, alors, dis-je, affirmerons-nous sans hésiter que lorsque ces désirs relatifs à l'élément ami du gain et à celui qui est ami de la victoire suivent la science et la raison, et poursuivent avec elles les plaisirs pour atteindre ceux vers lesquels la partie pensante les guide, ils auront alors accès aux plaisirs les plus vrais, et cela dans la mesure où ils sont capables d'en saisir de vrais, parce qu'ils suivent la vérité ? Ils auront ainsi accès aux plaisirs qui leur sont propres, s'il est vrai que ce qui est le bien suprême de chaque chose est également ce qui lui est le plus propre ?

En vérité, dit-il, c'est là ce qui lui est le plus propre.⁶²

Cette exploitation par Platon du contenu affectif de l'*oikeion* pour penser l'éducation à la beauté, à la raison, et par là à la vertu n'épuise certainement pas l'utilisation qui est faite de cette notion dans la *République*. Limitant mon propos à l'élucidation du processus de cette éducation par le beau, je dois laisser de côté un pan important du rôle joué par le sentiment d'apparemment tout au long de la *République*. La notion d'*oikeion* est en effet cruciale pour assurer l'unité affective de la cité et dépasser le risque de sédition et de querelles intestines. Elle est mobilisée pour régler le droit de la

⁶²Sur le bien comme « propre », « intime » et inaliénable voir aussi Arist., *EN* I 4, 1095b25-26 : « le bien est chose propre et dont nous conjecturons qu'il est difficile à nous enlever (τάγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα). » Dans ce passage, je me suis écartée de la traduction d'*oikeion* par « apparenté » pour opter pour celle par « propre », qui me semble appelée par la notion de « plaisir propre ». Cette notion, introduite ici par Platon, sera reprise pour être développée, sur la base d'une conception du plaisir radicalement différente, par Aristote au livre X chapitre 5 de l'*EN* avec la théorisation du « plaisir propre » à l'activité (*energeia*) de l'âme qu'il parachève.

guerre au livre V en distinguant les manières de traiter les Grecs, peuples apparentés et parents (οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, *R. V 470c2*), des autres peuplades qui sont éloignées et étrangères (ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον, *R. V 470c3*), lors des conflits. Mais c'est plus encore lorsque Socrate expose les bénéfices attendus de la communauté intégrale des biens, des femmes et des enfants chez les gardiens que le rôle politique joué par l'apparement devient décisif. Il est destiné à rendre compte de l'attachement affectif des membres de la cité les uns avec les autres, alors que les racines de la division, l'attachement à ce qui est privé (propriétés ou famille), considéré comme à soi (*idion*), ont été extirpées. La division traditionnelle entre *oikeion* et *alotrion*, qui distingue ce qui est à l'intérieur de l'*oikia* et ce qui lui demeure extérieur, subit alors une transformation profonde, la qualification d'*alotrion* devenant inutile au sein de la cité parfaite qui n'est plus qu'une grande famille (463c-d). Le sentiment d'appartenance à une même famille, loin de disparaître, se voit élargi à l'ensemble de la communauté des gardiens vivant sous le régime de la communauté des biens et des personnes, dont Socrate attend des effets affectifs et moraux, à savoir l'inhibition de comportements accapareurs, injustes, irrespectueux, ou indifférents aux infortunes d'autrui. Dès lors, la suppression de l'intérêt privé (*idion*), avec la disparition de la cellule familiale traditionnelle, n'implique nullement, bien au contraire, l'abolition du sentiment d'apparement, qui perdure dans la cité sous la forme d'une conviction sur ce qui est apparementé (*oikeion*), appartenant à une même famille (*R. V 464d*⁶³). Les dispositifs politiques platoniciens entreprennent ainsi de mettre à profit la force affective du sentiment d'*oikeiotês* pour assurer l'unité politique et l'amitié civique au sein de la cité⁶⁴. Si important soit cet aspect pour l'économie de la *République*, je ne peux ici que le mentionner sans le développer, étant donné qu'il déborde le cadre de mon propos centré sur les effets attendus de l'éducation musicale au livre III, à savoir une familiarisation avec la beauté débouchant sur un apparement avec la raison.

En conclusion, nous voyons maintenant plus précisément ce que signifie l'idée que l'éducation musicale travaille à faire reconnaître et aimer la beauté. L'unité et l'harmonie internes à l'âme sont

⁶³*R. V 464c5-d5* Ἄρ' οὖν οὐχ, ὅπερ λέγω, τά τε πρόσθεν εἰρημένα καὶ τὰ νῦν λεγόμενα ἔτι μᾶλλον ἀπεργάζεται αὐτοὺς ἀληθινούς φύλακας, καὶ ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν τὸ ἐμὸν ὀνομάζοντας μὴ τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἄλλον ἄλλο, τὸν μὲν εἰς τὴν ἑαυτοῦ οἰκίαν ἔλκοντα ὅτι ἂν δύνηται χωρὶς τῶν ἄλλων κτήσασθαι, τὸν δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐτέραν οὔσαν, καὶ γυναῖκά τε καὶ παῖδας ἐτέρους, ἡδονάς τε καὶ ἀλγηδόνας ἐμποιοῦντας ἰδίων ὄντων ἰδίας, ἀλλ' ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκεῖου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατὸν ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι; Κομίδῃ μὲν οὖν, ἔφη.

« Eh bien est-ce que, comme je viens de le dire, à la fois ce qui a été dit auparavant et ce qui est dit à présent ne font pas d'eux, encore plus, des gardiens véritables, et ne les empêche pas de diviser la cité en appelant 'mien' non pas la même chose, mais l'un une chose, l'autre une autre, un tel attirant dans sa propre maison tout ce qu'il peut acquérir à l'écart d'autrui, tel autre dans une autre, sa maison à lui, chacun ayant une femme et des enfants différents, lesquels font de leurs souffrances et de leurs plaisirs des sentiments privés appartenant à des personnes privées ? Tandis que tous tendent vers la même chose par une unique conviction au sujet de ce qui leur est apparementé, et ressentent, autant que possible, les mêmes sentiments de peine et de plaisir ? – Tout à fait, dit-il. »

⁶⁴Cet autre aspect a été bien analysé par Wilburn 2021, p. 193-201, auquel je renvoie.

obtenues par l'éducation de la partie irrationnelle de l'âme, ainsi préparée à adhérer au commandement de la raison avec lequel elle est déjà familiarisée grâce à l'unité ou la continuité des beaux objets suscitant son affection. Analysant le mécanisme psychologique présidant à cette assimilation à la beauté, à savoir l'affection ressentie pour ce qui est reconnu comme familier, apparenté à soi-même, Platon exploite la double dimension de l'apparement (*oikeiotês*) dans son volet affectif (l'affection pour les proches) et dans son volet ontologique (la parenté en nature, seconde direction qui sera développée et complexifiée par l'idée stoïcienne d'appropriation). Ce volet ontologique lui permet de suggérer un apparement de l'âme avec ce qui fait partie de sa nature, quoiqu'elle ne se développe que plus tard, à savoir la raison. Cette utilisation, ciblée, mais récurrente, du spectre sémantique de la notion d'*oikeion* lui permet de rendre raison de l'effet de reconnaissance inhérent à cette éducation à la raison. La page du livre III de la *République* (R. III 401c-402c) décrivant l'objectif de l'éducation musicale comme familiarisation avec le beau, transpose les effets affectifs de l'apparement au sein du complexe psychique pour décrire le résultat attendu de l'éducation de la sensibilité. Cette préparation à la raison, qui a lieu sous la forme de la reconnaissance, est en même temps une préparation à l'accord, constitutif des vertus morales de modération et de justice qui supposent amitié des parties entre elles. L'apparement est interne à l'âme dont les éléments irrationnels reconnaissent la supériorité et la légitimité du commandement de la raison, lequel n'est pas ressenti comme étranger puisque la perception de la beauté les y a préparés. L'éducation morale a beau se faire par des moyens non rationnels, par le biais des habitudes, elle n'est pas qu'un conditionnement, elle doit bien préparer l'âme à la direction de la raison, même si tous les gardiens n'arriveront pas à son développement ultime qui demeure la saisie de l'intelligible⁶⁵.

Charlotte Murgier

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Gramata-Sphere

⁶⁵Des versions préliminaires de ce propos ont été présentées lors de journées d'études à Nanterre Université (organisée par André Rehbinder) et Aix-Marseille Université (organisée par Anne Balansard). Je remercie vivement les organisateurs et les participants de ces journées pour leurs commentaires. La présente version a grandement bénéficié des suggestions et remarques critiques qui m'ont été faites par Anne Balansard et Ada Bronowski, qui ont toute ma reconnaissance pour leur aide si précieuse et si généreuse. Je remercie également les experts anonymes pour leurs utiles remarques critiques. Toutes les approximations et limitations de ce propos demeurent miennes.

Bibliographie

- ADAM James, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905. https://archive.org/details/b24872428_0001
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1977.
- GASTALDI Silvia, « Poetry: *paideia* and *mimesis* », dans *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, VEGETTI Mario, FERRARI Franco, LYNCH Tosca (dir.), Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2013, p. 25-71.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985.
- JOOSSE Albert, « On Belonging in Plato's *Lysis* », dans *Valuing Others in Classical Antiquity*, ROSEN Ralph, SLUITER Ineke (dir.), Leiden, Brill, 2010, p. 279-302.
- LEFEBVRE David, « La puissance politique du thumos en *Politiques VII 7* », dans *Politique d'Aristote. Famille, régimes, éducation*, BERMON Emmanuel, LAURAND Valéry, TERREL Jean (dir.), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 105-138.
- LEROUX Georges, Platon. *La République*, intr., trad., et notes, Paris, Flammarion, 2002.
- MOSS Jessica, « Art and ethical perspective: notes on the *kalon* in Plato's *Laws* », dans *Plato on Art and Beauty*, DENHAM Alison (dir.), New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 205-220.
- MOUZE Letitia, *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006.
- MURGIER Charlotte, « La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*) », *Methodos*, 13, 2013. <https://doi.org/10.4000/methodos.3030>
- MURGIER Charlotte, « *Oikeion* and justice in Plato's *Republic* », *Pègè/Fons. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*, n° 2(1), 2017, p. 65-85.
- RENAUT Olivier, Platon. *La médiation des émotions. L'éducation du thumos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- ROBIN Léon, Platon. *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1950.
- TORDO-ROMBAUT Karine, « Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* dans l'âme du gardien (*République III 410b5-412b1*) », 2023, p. XXX.
- WILBURN Joshua, *The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Platon, Hippocrate et la question du bon régime

La médecine occupe dans l'œuvre de Platon une place importante : souvent τέχνη modèle, elle peut être une source d'inspiration scientifique, mais elle se prête aussi aux détournements métaphoriques, aux emprunts lexicaux ; la réflexion platonicienne n'est pas non plus uniforme et l'on peut percevoir une évolution ou des discordances d'opinion entre les dialogues. L'angle de réflexion peut aussi varier. Ainsi, dans la *République*, Platon a voulu avant tout insister sur la notion de « régime » (δίαίτα), à un moment bien précis de l'œuvre, à partir du livre II, lorsque Socrate et Glaucon s'opposent sur le modèle de cité à analyser dans leur enquête sur la justice : le mode de vie de l'individu a une influence sur la forme de régime politique, ce qui aboutit à une opposition dramatisée dans le texte entre la socratique « cité des pourceaux » et la « cité malade » de Glaucon. Cette réflexion sur le régime, qui est spécifique à l'œuvre et qui est provoquée par son plan et son orientation, a des incidences sur la façon dont Platon aborde et critique au livre III la médecine diététique et son rôle dans la cité. Afin de montrer sur ce sujet les spécificités de la réflexion des livres II et III de la *République*, il a paru nécessaire de rappeler brièvement les relations entre Platon et le milieu hippocratique, avant de définir la notion de régime dans le corpus hippocratique et dans le corpus platonicien. Cela nous donnera ensuite la possibilité d'analyser de façon plus solide les deux principaux passages des livres II et III de la *République* et d'expliquer le rôle que le régime occupe dans l'œuvre.

Platon, Hippocrate et la médecine

Platon est « notre seul témoin extérieur contemporain sur Hippocrate »¹. Il fait directement allusion à lui dans le *Phèdre* (*Phdr.* 270c) et dans le *Protagoras* (*Prt.* 311b-c) ; le passage du *Phèdre*, le plus célèbre, a engendré une bibliographie considérable².

ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὃ ἑταῖρε, λέγει· χρὴ μέντοι πρὸς τῶ Ἱπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ.

ΦΑΙ. Φημί.

¹Demont 2016.

²Voir déjà Joly, 1956, p. 204 : « Depuis plus de cent ans que l'on discute le témoignage du *Phèdre* sur Hippocrate, la question ne semble avoir fait aucun progrès », à la suite de Kucharski 1939. Voir ensuite Joly 1961, Jouanna 1977, Joly 1983, Gill 2003, Demont 2016, p. 74-78, et Jelinek et Pappas 2020, qui considèrent que τοῦ ὅλου dans le cadre de la médecine hippocratique désignerait l'ensemble des différentes sortes de corps. Voir enfin la synthèse de Bartoš 2021, qui identifie trois formes de « holismes » dans la médecine diététique, du corps à son environnement jusqu'au cosmos.

ΣΩ. Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος.

Crois-tu qu'il soit possible de comprendre de façon convenable la nature de l'âme indépendamment de la nature de l'ensemble ?

– Pour autant que l'on doive en croire Hippocrate, issu des Asclépiades, on ne peut pas non plus le faire pour le corps sans adopter cette méthode.

– Et il a raison, mon ami ; cependant il nous faut en plus d'Hippocrate consulter la raison et voir si elle s'accorde avec lui.

– J'approuve.

– Alors sur la nature, examine donc ce que disent Hippocrate et la raison vraie³.

Il est difficile de comprendre ce que signifie réellement dans le passage la « méthode » d'Hippocrate, en raison de l'ambiguïté de l'expression τὸ ὅλον, qui peut désigner « l'univers », ou la totalité des corps ou des êtres humains dans une perspective plus restreinte⁴. On doit aussi distinguer l'exégèse platonicienne propre au contexte du dialogue de l'exégèse hippocratique. La phrase entre cependant en résonance⁵ avec le traité *Du Régime*, en particulier avec l'affirmation suivante (*Du Régime*, I, 2 = 6, 468 l. 22-27 L, trad. Joly) :

Φημι δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς συγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι· γνῶναι μὲν ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς, διαγνῶναι δὲ ὑπὸ τίνων μερέων κεκράτηται· εἴτε γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς σύστασιν μὴ γνῶσεται, ἀδύνατος ἔσται τὰ ὑπ' ἐκείνων γινόμενα γνῶναι· εἴτε μὴ διαγνῶσεται τὸ ἐπικρατέον ἐν τῷ σώματι, οὐχ ἰκανὸς ἔσται τὰ συμφέροντα προσενεγκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ.

Je prétends que celui qui veut traiter exactement du régime de l'homme doit d'abord connaître et discerner la nature de tout homme : connaître ses constituants originels et discerner les éléments qui prédominent ; car s'il ne connaît pas la constitution originelle, il sera incapable d'en connaître les effets ; et s'il ne discerne pas ce qui prédomine dans le corps, il ne sera pas à même de fournir au patient un traitement utile.

La diététique pourrait ainsi reposer sur une « anthropologie philosophique » qui est l'application d'une « cosmologie de type présocratique »⁶ dont le premier livre du traité expose les éléments. Ces théories sont assez peu représentées à l'intérieur du corpus hippocratique. Selon Paul Demont, on doit sans doute lire l'allusion à Hippocrate dans le *Phèdre* dans la continuité d'une mention de deux autres médecins quelques pages plus haut (*Phdr.* 268a-c), Éryximaque, qui apparaît aussi dans le *Banquet*, et son père Acoumène : le passage permet de critiquer une approche purement livresque de la

³Nous traduisons les textes de Platon cités.

⁴Voir les points de vue opposés de Jouanna 1977, p. 15-17, qui envisage l'« âme » et Brisson 1989, p. 229 n. 397, qui estime que d'un point de vue platonicien, on ne peut qu'interpréter l'expression en songeant à la première signification (le « tout », l'univers).

⁵Nous signalons l'écho sans envisager une influence directe du *Régime* sur le *Phèdre*. Sur ce point, voir Joly 1984 p. 233 n. *ad loc.* ; voir enfin Bartoš 2021 sur d'hypothétiques sources platoniciennes (*Ancienne Médecine, Airs Eaux Lieux, Du Régime et De la Nature de l'Homme*).

⁶Voir Joly 1984, p. 233.

médecine, qui est incapable de mettre en rapport les traitements indiqués dans les livres et la nature de la maladie comme de la constitution du malade. La mention d'Hippocrate dans ce passage comme dans le *Protagoras* en dessine par ailleurs le contour d'un chef de file des médecins, garant de la méthode médicale et de son enseignement, figure unifiante de courants médicaux qui peuvent avoir des divergences d'approches de leur art.

Mais la mention directe d'Hippocrate ne constitue qu'une infime partie des allusions à la médecine dans l'œuvre platonicienne. Elle intervient en effet de multiples façons. 'Comme on peut le voir dans le *Gorgias*, le médecin est un paradigme ou un exemple fréquent de la discussion socratique au même titre que le cordonnier ou le pilote d'un bateau. Ce faisant, Socrate procède par analogie, ce que certains, tels que Calliclès, lui reprochent parfois avec plus ou moins d'ironie ou d'agacement⁷.

La médecine est fréquemment présente dans toute réflexion qui porte sur la τέχνη, que l'on peut définir comme un « savoir touchant le sensible et possédé par des spécialistes⁸ ». Elle est plutôt vue de façon positive en général, comme véritable art, dont le but est le soin du corps, par opposition à ce qui n'est pas une τέχνη, qui la contrefait, qui n'est en réalité qu'une ἐμπειρία ou une τριβή comme la cuisine, et qui ne vise qu'à le flatter (*Grg.* 463b3-4). En tant qu'art, la médecine est capable de « rendre compte » (λόγον δοῦναι : *Grg.* 501a3) de ce qu'elle fait ou entreprend. L'attention que les médecins portent au corps est celle d'un « artisan » qui travaille par rapport à la nature, à une mise en ordre du corps, pour reprendre une image également présente dans le *Gorgias* (*Grg.* 504a).

Présente dans le fameux tableau des arts comme un art authentique, au même titre que la gymnastique, la justice et la législation, et directement opposée à la « cuisine⁹ », la médecine est également mise en parallèle avec l'art politique dans le *Gorgias* : ainsi, politique et médecine travaillent de conserve au bien-être de l'homme, à son salut, l'un se consacrant à l'ordre de l'âme, et l'autre à l'ordre du corps (*Grg.* 504e-505a). Par suite, le modèle d'orateur politique mis en place à la fin du dialogue, c'est celui qui peut soigner la cité (θεραπεία : *Grg.* 521a). Socrate se présente lui-même comme le seul homme qui exerce l'art politique en vue du bien, et qui, pour cette raison, prédit qu'il sera jugé « comme le serait un médecin traduit devant un tribunal d'enfants par un cuisinier » (*Grg.* 521e). Reprenant son acte d'accusation de façon métaphorique, il explique être celui qui « corrompt » ou « déforme » la jeunesse parce qu'il « coupe et brûle », « fait boire les breuvages les plus amers » et oblige à « jeûner » et à « avoir soif » (*Grg.* 522a). Trois façons de soigner sont bien distinguées dans

⁷Cf. deux passages du *Gorgias* : Περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας· ἐγὼ δὲ οὐ ταῦτα λέγω. « Tu parles de nourritures, de boissons, de médecins et de sottises. Moi, ce n'est pas de cela que je te parle » (*Grg.* 490c) ; Νῆ τοὺς θεοῦς, ἀτεχνῶς γε αἰεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύη, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον. « Par tous les dieux, ce ne sont vraiment que cordonniers, foulons, cuisiniers et médecins qui remplissent tes discours, comme si c'était de ces gens-là que nous parlions ! » (*Grg.* 491a2).

⁸Nous citons ici Brisson 2013a, dans un numéro important des *Études Platoniciennes* sur ce sujet. Voir aussi Brisson 2013b (sur les liens entre le *Timée* et le traité du *Régime*), ainsi que Cambiano 2013 et Demont 2013.

⁹Voir sur ce point Plastira Valkanou 1998.

le passage : la chirurgie sommaire¹⁰, les médicaments et potions, et le régime (qui n'est dans ce passage qu'alimentaire). Les soins médicaux de Socrate – administrés à une cité qui ne veut pas se soigner et qui préfère condamner à mort son médecin – répondent ainsi à l'image bien connue de l'« enflure malsaine » de la cité, provoquée par le mauvais régime choisi par les hommes politiques qui l'ont précédé (Pl. *Grg.* 518e1-519a1) :

[...] καὶ σὺ νῦν, ὦ Καλλίκλεις, ὁμοίωτατον τούτῳ ἐργάζῃ· ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἱ τούτους εἰστιά κασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καὶ φασι μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὕπουλος ἐστὶν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται.

Quant à toi, Calliclès, tu agis en ce moment de la même façon : tu fais l'éloge d'hommes qui ont fait banqueter les Athéniens en les régaland de ce qu'ils désiraient ; et on dit qu'ils ont grandi Athènes, sans s'apercevoir cependant qu'elle enfle et est intérieurement malsaine.

Deux termes rares dans le corpus platonicien sont utilisés à cette occasion, le verbe οἶδεῖν, « enfler », que l'on retrouve fréquemment dans les textes hippocratiques (avec plusieurs substantifs tels que οἴδημα¹¹) et ὕπουλος, qui renvoie à une tumeur malsaine, qui s'infecte et qu'on ne voit pas extérieurement¹². Platon emploie aussi ce dernier terme dans le même dialogue pour décrire les dangers de l'injustice en tant que maladie de l'âme (*Grg.* 480b). Très peu attesté dans le corpus hippocratique (seulement *Médecin* 11), il qualifie dans le *Timée* l'état de la rate quand elle se remplit des impuretés produites dans le foie sous l'effet des maladies, dans un parallélisme évocateur (μέγας καὶ ὕπουλος ἀυξάνεται, *Ti.* 72d1)¹³.

On trouve donc dans le *Gorgias* de nombreuses allusions à la médecine qui s'inspirent surtout d'éléments de thérapeutique bien connus tels que la chirurgie et les médicaments. La médecine diététique est également présente, à plusieurs reprises. Ainsi, à la différence de la rhétorique, les discours médicaux ont un objet précis : ils « montrent aux malades quel régime suivre pour retrouver la santé » (δηλοῦσι τοὺς κάμνοντας, ὡς ἂν διαιτῶμενοι ὑγιαίνοιεν : *Grg.* 449e). L'utilisation du verbe διαιτᾶσθαι est une allusion explicite à la médecine diététique. Par ailleurs, à la différence de la cuisine, la médecine connaît les aliments qui conviennent le mieux au corps (*Grg.* 464d, 517d) et interdit aux malades de « se remplir de ce dont ils ont envie » (*Grg.* 505a) ; elle est capable d'estimer la force des aliments et de les prescrire en fonction de la force ou de la faiblesse des patients (*Grg.* 490c). Enfin,

¹⁰Le duo verbal κάμνειν καὶ κάειν est précédemment évoqué en *Grg.* 456b, 479a et 480b à titre de comparaison.

¹¹Οἶδεῖν dans le corpus hippocratique : très fréquent dans les *Epidémies*, mais voir aussi par exemple *Ancienne Médecine* XVIII, 2 = 1, 614 L ; *Airs, eaux, lieux* VII, 6 = 2, 28 L ; οἴδημα : *Airs, eaux, lieux* VII, 6 = 2, 28 L, *Aphorismes* 4, 34. Par rapport aux 143 occurrences du substantif οἴδημα dans le corpus hippocratique, οἴδησις est beaucoup plus rare.

¹²Οἶδεῖν est attesté également dans le *Phèdre* (*Phdr.* 251b) et le *Timée* (*Ti.* 70c3).

¹³Le terme apparaît aussi chez Arist., *Pr.* 863a12, dans un passage très médical ; mais cf. aussi S., *OT*, 1395-1396, dans un contexte beaucoup plus politique : l'écho de ce dernier passage avec les nombreuses allusions théâtrales présentes dans le *Gorgias* n'est pas à exclure.

lorsque la médecine est diététique, elle est souvent associée à la gymnastique, parfois même de façon indissociable : « Par rapport à toutes ces formes d'art, il existe un art de la gymnastique et de la médecine, qui est bien, pour de vrai, un soin du corps » (ἔστιν τις παρὰ ταύτας ἀπάσας τέχνη γυμναστική τε καὶ ἰατρική, ἥ δὴ τῷ ὄντι γε ἐστὶν σώματος θεραπεία, *Grg.* 517e). Par analogie, de la maladie du corps à celle de l'âme, Socrate semble vouloir appliquer des principes d'abstinence et de restriction à la cité dont l'âme est malade.

La *République* se situe par maints aspects dans le prolongement du *Gorgias*. La médecine y joue un rôle important et comparable, aux trois mêmes niveaux que nous avons identifiés dans le *Gorgias* : en tant que paradigme récurrent dans les raisonnements de Socrate (c'est-à-dire comme outil de la dialectique, au même titre que les cordonniers, etc.), en tant qu'élément de réflexion sur les « arts », en tant que modèle ou métaphore politique, lorsqu'il s'agit de proposer une action susceptible de « soigner » réellement, comme le fait la médecine, avec le même rapport d'autorité que doit avoir un médecin sur son patient. Mais la réflexion sur la médecine diététique et ses éventuels excès ou dérives est aussi inscrite dans une perspective historique qui est absente du *Gorgias* ; elle est également plus approfondie. Cette insistance peut s'expliquer partiellement par l'affiliation littéraire de la *République* avec le genre de la *politeia* où la réflexion sur le mode de vie et sur l'alimentation est importante. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'approfondir à présent la notion de « régime » dans le corpus platonicien, à partir des sources médicales.

Le régime, des traités hippocratiques au corpus platonicien

Le terme *δίαιτα* a diverses acceptions jusque dans les traités hippocratiques. Il peut désigner simplement le régime alimentaire (nourriture et boisson)¹⁴. Il arrive que le concept, sous ses formes nominales ou verbales, englobe aussi l'exercice physique, comme on le voit dans cette prescription de régime destinée aux personnes d'un naturel humide et chaud : « Comme régime, il y a intérêt à recourir à tous les aliments, boissons et exercices qui refroidissent en desséchant » (διατηῆσθαι δὲ συμφέρει ὅκόσα ξηραίνοντα ψύχει καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πόνων, *Du Régime* I, 32, 4 = 6, 510.6-7 L, trad. Joly). De fait, le régime au sens large implique un ensemble d'habitudes ou de règles de vie dont fait partie la prise d'aliments. Le sens médical et restreint de « régime » serait une spécialisation d'un sens primitif plus étendu¹⁵. On peut même remonter à un sens originel de « gouverner, régir », dont témoigne l'autre évolution sémantique technique du verbe *διατᾶν*, « régler une affaire » et de

¹⁴Jouanna 2016, p. 215, *Régime des Maladies aiguës* 38 (Joly 52, 4-7= 2, 303.10-304.2 L) et *Ancienne Médecine* (3, 3 = 1, 576.1-5 L).

¹⁵Jouanna 2008b, p. 32-33.

son dérivé post-verbal *δίαιτα*, « arbitrage¹⁶ ». Au sein du même traité médical, et c'est le cas du traité *Du Régime*, le sens peut varier du sens strict au sens large. Comme le rappelle Jacques Jouanna, « l'alimentation n'est, selon les médecins de l'Antiquité, qu'une partie de l'ensemble des modes de vie à prendre en considération pour maintenir la santé ou pour la rétablir¹⁷ », ce que confirme un passage fameux d'*Airs, eaux, lieux* (*Airs, eaux, lieux* I, 3-5 = 2, 12 L, trad. Jouanna) :

Ὡστε, ἐς πόλιν ἐπειδὴν ἀφίκεται τις ἥς ἄπειρός ἐστι, διαφροντίσαι χρὴ τὴν θέσιν αὐτῆς, ὅπως κεῖται καὶ πρὸς τὰ πνεύματα καὶ πρὸς τὰς ἀνατολὰς τοῦ ἡλίου· οὐ γὰρ τωὐτό δύναται ἦτις πρὸς βορέην κεῖται, καὶ ἦτις πρὸς νότον, οὐδ' ἦτις πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα, οὐδ' ἦτις πρὸς δύνοντα. Ταῦτα δὲ ἐνθυμεῖσθαι ὡς κάλλιστα, καὶ τῶν ὑδάτων περὶ ὡς ἔχουσι, καὶ πότερον ἐλώδεσι χρέονται καὶ μαλακοῖσιν ἢ σκληροῖσι τε καὶ ἐκ μετεώρων καὶ ἐκ πετρωδέων εἴτε ἀλκοῖσι τε καὶ ἀτεράμνοισι. Καὶ τὴν γῆν, πότερον ψιλὴ τε καὶ ἄνυδρος ἢ δασεῖα καὶ ἔφυδρος καὶ εἴτε ἐν κοίλῳ ἐστὶ καὶ πνιγρὴ εἴτε μετέωρος καὶ ψυχρὴ. Καὶ τὴν δίαιταν τῶν ἀνθρώπων ὁκοίη ἡδοναί, πότερον φιλοπόται καὶ ἀριστηταὶ καὶ ἀταλαίπωροι ἢ φιλογυμνασταὶ τε καὶ φιλόπονοι καὶ ἐδωδοὶ καὶ ἄποτοι.

Ainsi, lorsqu'un médecin arrive dans une cité dont il n'a pas l'expérience, il doit en examiner avec soin la position, la façon dont elle est située par rapport aux vents et par rapport aux levers du soleil ; car la cité n'a pas les mêmes propriétés selon qu'elle est située face au borée ou face au *notos*, ni selon qu'elle est située face au soleil levant ou face au soleil couchant. Voilà ce qu'il doit considérer du mieux possible ; et de même à propos des eaux, comment elles se présentent, et en particulier si les habitants usent d'eaux marécageuses et molles ou d'eaux dures issues de lieux élevés et de lieux rocheux, ou d'eaux salées et crues. Puis il doit considérer le sol, s'il est dénudé et sans eau ou s'il est couvert de végétation et plein d'eau. Puis il doit considérer le régime des habitants, quel est celui qui leur plaît, s'ils aiment la boisson, prennent un repas à midi et sont inactifs, ou s'ils aiment l'exercice et l'effort, sont gros mangeurs et petits buveurs.

Le traité était destiné aux médecins itinérants et les invitait à prendre en compte tous les facteurs environnementaux qui entouraient le malade, comme on le constate dans les notations qui font référence à la géographie du lieu d'habitation. La fin du passage cité met en évidence l'importance de l'humidité et de l'eau, dont découle aussi le « régime » (*δίαιτα*) adopté par les êtres vivants : leur façon de boire, leur manière de s'alimenter, l'exercice enfin sont les trois critères, présentés en chiasme, qui définissent de façon plus stricte le régime¹⁸.

On trouve dans le corpus platonicien 44 occurrences de termes de la famille de *δίαιτα*¹⁹, dont 15 figurent dans la *République*, et 13 d'entre elles dans les livres II et III – signe en soi de l'importance de la discussion dans ce passage de l'œuvre²⁰. Dans le *Charmide*, la médecine fondée sur le régime caractérise à elle seule la médecine grecque, lorsque Socrate oppose les médecins grecs aux médecins

¹⁶Jouanna 2008b, p. 39-40.

¹⁷Jouanna 2008a, p. 57.

¹⁸Voir Jouanna 2016, p. 216 et surtout p. 254 n. 2 dans son édition du traité dans la CUF.

¹⁹Il s'agit des mots *δίαιτα*, *διαιτώ-ω*, *συνδιαιτόμαι-ώμαι*. Nous ne tenons pas compte du mot *διαιτητής* (arbitre) et dénombrons en revanche les occurrences présentes en *Ep. VII*.

²⁰Cf. aussi *R. IV.425e10* et *V.459c4*.

thraces de Zalmoxis. ”À ses yeux, les bons médecins grecs savent qu’on ne peut soigner une partie du corps sans prendre en compte l’ensemble : « ils tentent de soigner et de guérir la partie en même temps que le tout, en se tournant vers l’ensemble du corps au moyen de régimes (ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τρεπόμενοι μετὰ τοῦ ὅλου²¹ τὸ μέρος ἐπιχειροῦσιν θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι : *Chrm.* 156c) ». La limite de la médecine grecque, constate Socrate par l’intermédiaire de Zalmoxis, est qu’elle se consacre uniquement au corps sans prendre en compte les soins à apporter à l’âme²². Or il est nécessaire de privilégier les soins à prodiguer à l’âme, afin d’assurer la santé de la tête et du reste du corps. Le terme utilisé dans le passage du *Charmide* pour rendre compte de la thérapeutique utilisée par les « bons médecins » grecs est le mot δίαίτα, que l’on traduit communément par « régime ». Le *Charmide* distingue donc la médecine diététique pour caractériser la méthode des médecins grecs, par rapport à d’autres façons de soigner que nous avons vues dans le *Gorgias* (*Grg.* 456b-c, 479a, 480c) ou le *Protagoras* (*Prt.* 354a).

Parmi les autres passages platoniciens extérieurs à la *République* qui abordent la question du « régime », mentionnons un passage parodique du *Banquet* (*Smp.* 196a-b) où Agathon décrit le régime de vie d’Éros parmi les fleurs et montre une adéquation parfaite entre sa constitution, son teint de fleur et le milieu dans lequel il vit, passage qui entre en parfaite convergence avec la description de l’être que cherche l’amant guidé par le plaisir dans le premier discours de Socrate dans le *Phèdre* (*Phdr.* 239d). On se souvient aussi que dans le *Banquet*, Éryximaque le médecin fait partie des convives, qu’il intervient pour donner des conseils sur la boisson notamment, et qu’il prononce un discours assez technique qui renvoie à sa profession. Ce discours présente des points communs non seulement avec des théories d’Héraclite, mais surtout avec des idées physiologiques exposées dans le livre I du traité *Du Régime*²³.

En outre, le terme δίαίτα a parfois une acception plus large que l’alimentation, la boisson et l’exercice, pour signifier le mode de vie : dans les *Lois*, il désigne le mode de vie des intendants de la campagne, qualifié de « pauvre et humble » (*Lg.* VI 762e) ou celui des femmes dans la cité (*Lg.* VII 806c, cf. aussi *Ti.* 18c).

Mais avec un arrière-plan médical, il désigne le plus souvent l’alimentation, la boisson et l’exercice physique, comme on peut le voir dans le livre VII des *Lois* : Platon explique comment au terme d’une accoutumance qui n’est pas sans risque, les corps peuvent s’habituer à « toutes formes de nourriture, toutes formes de boisson et d’exercice » (πᾶσι μὲν σιτίοις, πᾶσι δ’ αὖ ποτοῖς καὶ πόνοις : *Lg.* VII 797e3) – termes repris par l’expression de « régime » (ἀπάση ταύτῃ τῇ διαίτῃ : *Lg.* VII 797a-798a).

²¹L’expression τὸ ὅλον rappelle nécessairement le passage controversé du *Phèdre* (*Phdr.* 270c) que nous avons commenté en début d’article.

²²Voir Demont 2016, p. 66-67.

²³Voir Vegetti 1995, p. 68-71, Keime 2018 et en dernier lieu Saudelli 2019.

Il avertit ainsi des dangers de tout changement intempestif de régime.

On peut conclure de ce panorama sur le régime chez Platon qu'il est plutôt à entendre (comme chez Xénophon d'ailleurs²⁴), de façon relativement large, comme désignant la prise d'aliments, de boissons et l'exercice physique. On comprend mieux ainsi pourquoi la réflexion sur l'exercice de la médecine diététique dans le livre III de la *République* figure dans le développement consacré à l'éducation physique des gardiens.

L'approche de la médecine dans la *République*

La réflexion spécifique sur le régime naît d'un questionnement sur la médecine que l'on perçoit dès le prologue du livre I et au début du livre II. Au livre I, dès que Polémarque prend le relais de son père Céphale dans la discussion sur la justice, la médecine est abordée à titre d'exemple. La première définition de la justice reprend celle qu'a transmise Simonide : la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui convient. Socrate illustre ce principe en choisissant trois domaines d'application, l'art de la médecine, celui de la cuisine, et enfin la justice. Voici comment la médecine est présentée (Pl., *R.* I 332c).

ἸΩ πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, εἰ οὖν τις αὐτὸν ἤρετο· “ἸΩ Σιμωνίδη, ἢ τίσιν οὖν τί ἀποδιδούσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον τέχνη ἰατρικὴ καλεῖται;” τί ἂν οἶε ἡμῖν αὐτὸν ἀποκρίνασθαι;

– Δῆλον ὅτι, ἔφη, ἡ σώμασιν φάρμακά τε καὶ σιτία καὶ ποτά.

« Par Zeus », dis-je, si quelqu'un lui avait alors demandé : « Simonide, l'art que l'on appelle médecine, à qui donne-t-il ce qui est dû et qui convient, et que donne-t-il ? » Que crois-tu qu'il nous aurait répondu ? – Il est évident, dit-il, que c'est celui qui donne aux corps des remèdes, des aliments, et des boissons.

Conformément à la logique de la définition de Simonide que Socrate fait répondre par l'intermédiaire de Polémarque, l'art de la médecine donne aux corps ce qui leur est dû : les remèdes, les aliments et les boissons. Comme dans le *Gorgias*, le paradigme médical tient un rôle important dans l'argumentation socratique, mais on note deux différences. La définition de la médecine proposée dans le passage se limite à deux des trois moyens thérapeutiques : les remèdes et le régime à proprement parler (boisson/aliments) ; la chirurgie (couper/brûler), si importante dans le *Gorgias*, est laissée de côté. Par ailleurs, la cuisine est dans le passage qui suit qualifiée de *tekhnê*, et non d'*empeiria* ; elle est définie par sa capacité à procurer de l'agrément aux plats ; elle est mise en parallèle avec la médecine, et non en opposition.

²⁴Voir Pontier 2017.

Un peu plus loin, Socrate réfute Thrasymaque en reprenant l'exemple du médecin, et en l'opposant au « financier ». Un élément nouveau apparaît alors en arrière-plan : le statut professionnel du médecin et sa façon de gagner de l'argent, qui sont discutés dès le livre I. Aux yeux de Socrate, le vrai médecin est celui qui « gouverne le corps et n'est pas un mercenaire » (*R.* I 342d). Par rapport à ce modèle du « vrai médecin », le passage laisse ainsi entendre qu'il existe des médecins imposteurs gouvernés par leur propre intérêt. Par suite, le salaire du médecin n'est justifié qu'un peu plus tard (*R.* I 346c-e), dans la mesure où chaque art ne procure que ce qui est avantageux au sujet commandé, et non à lui-même. Ainsi, personne ne s'offre spontanément à commander ou à soigner ; c'est la raison pour laquelle on doit en retirer une forme de *misthos*.

Enfin, Socrate établit plus loin que le véritable médecin, à l'instar de l'homme juste, ne cherche pas à l'emporter sur son semblable ni sur une règle médicale précise, mais uniquement sur son contraire, c'est-à-dire l'ignorant, le profane. Dans ce passage, le rôle du médecin est défini par son action sur la « nourriture » (τῆ ἐδωδῆ) ou la « boisson » (πόσει : *R.* I 350a).

Les réflexions sur la médecine que l'on trouve dans le « prologue » de la *République* se situent dans une certaine continuité par rapport à celles que nous avons vues dans le *Gorgias*, avec un infléchissement vers la médecine diététique ; il se pose aussi la question de la relation entre le docteur et son patient, par l'intermédiaire du *misthos*.

La dramatisation du dialogue au début du livre II contribue à mettre au premier plan la médecine et la question du régime. Dès que Glaucon reprend l'initiative de la discussion, on se souvient qu'il distingue les biens que l'on souhaite avoir pour eux-mêmes, ceux que l'on souhaite avoir pour eux-mêmes et leurs conséquences, et ceux que l'on ne souhaite avoir que pour leurs conséquences et les biens que l'on en retire. Il prend alors la médecine en exemple de cette dernière catégorie (*Pl.*, *R.* II 357c) :

Τρίτον δὲ ὄρας τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰατρευσίς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός ;

Vois-tu une troisième espèce de biens, où se trouvent la gymnastique, la prise de soins d'un malade et l'acte de soins du médecin, bref, toute activité lucrative ?

La série d'exemples associe la gymnastique et la médecine à toute pratique lucrative. Ce sont des biens pénibles par eux-mêmes, mais utiles, dans la mesure où l'on ne veut pas les posséder pour eux-mêmes mais pour les *misthoi* et autres avantages que l'on peut en retirer²⁵. L'énumération oppose

²⁵Vegetti 1998, p. 26, note que cette association de la médecine à une activité rémunérée semble en contradiction avec la démonstration du livre I (346a-c). Le passage n'est pas cité ni commenté par Levin 2014. Adam 1902, p. 66 *ad loc.*, renvoie à deux passages (*Prt.* 354a et *Grg.* 467e : οἱ πλέοντές τε καὶ τὸν ἄλλον χρηματισμὸν χρηματιζόμενοι) qui confirment la réalité de ce lien : en raison de l'utilisation de τε καί, il n'est pas juste de construire comme Stallbaum, en supposant qu'il y a une distinction formelle entre l'acte médical et toute forme d'art lucratif.

deux activités qui concernent l'individu lui-même, le fait de faire de l'exercice physique et de se soigner quand on est malade, et deux autres activités qui sont faites par un autre individu pour un autre, l'acte médical et toute autre pratique lucrative. Platon insiste sur ce point par l'emploi du substantif *ιάτρευσις*, mot rare, formé grâce à un suffixe d'action²⁶, *hapax* dans le *corpus* platonicien, et absent du corpus hippocratique. La logique de la phrase indique par ailleurs que l'exercice physique ou sa prescription fait partie de l'acte médical, ou du moins y est associé de près ; elle prépare ainsi une réflexion sur le régime, qui est répartie dans deux passages bien précis, que nous allons examiner successivement. Le premier se situe dans le récit qui raconte la formation de la cité originelle. L'autre passage se trouve à la fin du livre III, au moment où Socrate examine l'éducation des gardiens et la gymnastique.

Les régimes de la cité saine et de la cité malsaine

Pour répondre aux objections de Glaucon et Adimante, Socrate analyse le processus de formation de la cité ; une fois que cette cité s'est suffisamment développée au point d'être déclarée « parfaite » (τελέα : *R.* II 371e9), il conclut en détaillant le mode de vie des habitants (*Pl.*, *R.* II 372a5-c4).

Πρῶτον οὖν σκεψώμεθα τίνα τρόπον δαιτιήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιῶντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα; καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοὶ τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάζονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἡμιφεισμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἰκανῶς θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφριτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάζαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἠδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον. Καὶ ὁ Γλαῦκων ὑπολαβὼν, Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἐστιωμένους.

D'abord, examinons donc de quelle façon les gens ainsi organisés vont vivre. Sera-ce autrement qu'en produisant du pain, du vin, des habits, des chaussures ? En construisant des maisons ? L'été, la plupart du temps, ils travailleront nus et nu-pieds, mais l'hiver, suffisamment habillés et chaussés. Ils se nourriront en se préparant de la farine à partir de l'orge, ou de la farine à partir de blé, tantôt en la faisant cuire, tantôt en la pétrissant, pour en faire des galettes et pains de qualité, servis sur du chaume ou sur des feuilles bien propres ; étendus sur des paillasses couvertes de smilax et de myrte, ils feront bombance, eux et leurs enfants, en buvant là-dessus du vin, ceints de couronnes et chantant les louanges des dieux, en vivant ensemble dans le plaisir, sans faire plus d'enfants que ne leur permettent leur ressources,

²⁶Arist. *EE* II.1.1219a15-19 (trad. C. Dalimier) : « A présent, que l'effet soit meilleur que l'état et la disposition, c'est clair ; mais effet a deux acceptions. Dans certains cas, l'effet est autre chose que l'usage. Par exemple, l'effet de l'architecture est la maison, et non l'action de construire, l'effet de la médecine (*ιατρικῆς*) est la santé et non l'action d'assainir ou de guérir (*ιάτρευσις*) ». Voir aussi le commentaire de Ferrari 2003, p. 18, qui explique les choix lexicaux de Glaucon dans ce passage, privilégiant les « états » et les « activités », par sa personnalité aristocratique.

par précaution à l'égard de la pauvreté ou de la guerre.

– C'est en les privant de plats, à ce qu'il semble, répondit Glaucon, que tu mets ces hommes-là au banquet !

Socrate énumère les différents objets produits, les modes d'habitation et d'habillement, et enfin, l'alimentation végétarienne. Il décrit de façon détaillée les différentes étapes de l'élaboration des galettes et des pains qui constituent la base de l'alimentation. Le mode de boisson est rendu par le verbe ἐπιπίνειν (« boire sur/après²⁷ »). Le vin sert d'accompagnement, parce qu'il a une « force » (*dunamis*) particulière et qu'il ne doit être pris que dans certaines conditions, comme le rappelle Platon lui-même ailleurs ainsi que bon nombre de médecins, dont les développements sur le régime ont pu influencer la rédaction de cette page²⁸. L'hypothèse d'une influence extérieure sur le végétarisme platonicien est par ailleurs difficile à étayer ou à préciser²⁹ ; quoi qu'il en soit, Platon adopte dans ce passage un mode de description par étapes qui se rapproche de celui qui est préconisé par le médecin de *Airs, Eaux, Lieux*, en détaillant le lieu, la façon de vivre, puis le régime proprement dit³⁰.

Cette réflexion sur le régime idéal se rapproche aussi de passages du traité de l'*Ancienne Médecine*, comme d'autres l'ont déjà montré³¹ – sans toutefois qu'on puisse en conclure un quelconque rapport d'allusion ou d'intertextualité. On peut penser que Platon s'inspire de théories sur le progrès humain qui sont dans l'air. L'auteur du traité hippocratique *Ancienne Médecine* cherche en effet à montrer la valeur de la médecine actuelle, désormais fondée sur la « diététique », c'est-à-dire un régime de vie approprié à chacun ; il s'appuie sur la découverte du régime alimentaire humain : avant, les gens mangeaient des aliments crus, intempérants et dotés de qualités fortes, ce qui les rendait malades. Puis ils ont su trouver un bon régime approprié à leur nature, qui leur évite des maladies et des souffrances et, à terme, une disparition de l'espèce, grâce aux processus qui accompagnent la préparation de la nourriture (*Ancienne médecine* III, 5 = 1, 576-578 L, trad. Jouanna) :

²⁷Cf. *LSJ* ad loc. : « drink afterwards or besides » ; cf. aussi par exemple *X. Cyr.* VI, 2, 27-28 : Cyrus recommande de s'abstenir progressivement de boire du vin en se mettant à boire de l'eau pendant les repas, et à ne boire un peu de vin qu'après les repas : « si nous buvons (ἐπιπίνωμεν) du vin après le repas, notre âme n'en aura pas moins de réconfort » (trad. pers.).

²⁸Selon Platon, le vin a comme propriété naturelle d'échauffer le corps et l'âme, cf. *Ti.* 60a5 ; la consommation du vin pur est associée à l'ivresse et aux races guerrières, cf. *Lg.* I 637d-e ; le vin fait perdre le contrôle de l'âme, I 645d-e ; l'âge décide de la consommation plus ou moins grande de vin, II 666a-c ; enfin, « [l]e vin a été donné à l'âme comme un remède (φάρμακον) qui permet à l'âme d'acquiescer la pudeur, et au corps la bonne santé comme la force », *Lg.* II 672d, trad. personnelle. Sur le vin et l'ivresse chez Platon, cf. Noël 2002, dont la conclusion est tempérée par Pradeau 2004, p. 111 n. 10. Dans le domaine de la médecine, le vin est considéré comme le « remède » le plus agréable, selon Plutarque, *Préceptes de Santé*, 19, 132b ; il est un fortifiant, un remontant, voire un désinfectant : cf. Jouanna 1996 pour une synthèse sur le vin et la médecine.

²⁹Voir Dombrowski 1984.

³⁰Voir *Airs, Eaux, Lieux*, I, 3-5, texte cité plus haut, p. 4-5.

³¹Après la notice de J. Jouanna dans le volume de la CUF, p. 74-76 (centrée plutôt sur les rapports entre le traité et le *Gorgias* et le *Phèdre*), voir plus récemment Schiefsky 2005, p. 166, et surtout Demont 2013.

Ἐκ μὲν οὖν τῶν πυρῶν, βρέξαντές σφας καὶ πίσαντες καὶ καταλέσαντές τε καὶ διασήσαντες καὶ φορύξαντες καὶ ὀπτήσαντες ἀπετέλεσαν μὲν ἄρτον, ἐκ δὲ τῶν κριθέων μᾶζαν· ἄλλα τε συχνὰ περὶ ταύτην πρηγματευσάμενοι, ἤψησάν τε καὶ ὄπτησαν καὶ ἔμιξαν καὶ ἐκέρασαν τὰ ἰσχυρά τε καὶ ἄκρητα τοῖσιν ἀσθενεστέροισι, πλάσσοντες πάντα πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν, ἠγεύμενοι ὡς, ἃ μὲν ἂν ἰσχυρότερα ᾖ, οὐ δυνήσεται κρατεῖν ἢ φύσις ἢ ἐσφάριται, ἀπὸ τούτων τε αὐτῶν πόνους τε καὶ νούσους καὶ θανάτους ἔσεσθαι, ὅποσων δ' ἂν δύνηται ἐπικρατεῖν, ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ ὑγίειαν.

À partir des grains de blé, après les avoir mouillés, mondés, moulus, tamisés, pétris et cuits, ils confectionnèrent le pain, et à partir des grains d'orge, la galette. En procédant à bien d'autres opérations pour préparer cette nourriture, ils firent bouillir et rôtir, mêlèrent et tempérèrent les substances fortes et intempérées à l'aide de substances plus faibles, façonnant tout en conformité avec la capacité naturelle de l'homme ; car ils estimaient que, dans le cas des aliments trop forts, la nature de l'homme ne sera pas capable de les dominer si elle les ingère, et qu'il résultera de ces aliments eux-mêmes souffrances, maladies et mort, tandis que de tous les aliments qu'elle est capable de dominer, il résultera nourriture, accroissement et santé.

Cette description précise rappelle beaucoup celle de la *République*. Grâce à ce changement de régime, l'équilibre de l'homme, c'est-à-dire sa santé, est ainsi fondé sur l'isonomie des *dunameis*, à laquelle participent le régime alimentaire et l'exercice physique. La mention des aliments les plus courants, le pain et la galette, est justifiée du fait de leur caractère tempéré³². Ils sont ainsi opposés à d'autres aliments trop tournés vers le plaisir (« ceux qui sont assaisonnés et préparés en vue du plaisir et de la satiété », τῶν πρὸς ἡδονήν τε καὶ κόρον ἠρτυμένων τε καὶ ἐσκευασμένων, *Ancienne médecine* XIV, 6 = 1, 604 L). L'éloge de l'équilibre interne, ou crase, n'est pas spécifique à l'auteur de l'*Ancienne Médecine* et peut trouver des prolongements dans d'autres textes³³. Quoi qu'il en soit, l'équilibre interne entre l'être humain et l'alimentation qu'il ingère peut aussi faire songer à la répartition des aliments par le bon médecin du *Gorgias* en fonction de la force ou de la faiblesse de chacun (*Grg.* 490b-c).

Dans le passage de la *République* qui décrit l'invention du régime modéré adapté aux hommes, Platon procède en utilisant le futur et non le passé comme dans le texte hippocratique ; l'état de bonheur de la communauté au banquet est évoqué de façon expressive par le verbe εὐωχεῖσθαι qui renvoie à l'idée de « se régaler », de « faire bombance »³⁴. Cet emploi peut se rapprocher d'un autre texte socratique, qui figure dans les *Mémorables* (X., *Mem.* III, 14, 7).

Ἐλεγε δὲ καὶ ὡς τὸ εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ ἐσθίειν καλοῖτο. Τὸ δὲ εὖ προσκεῖσθαι ἔφη ἐπὶ τῶ ταῦτα ἐσθίειν, ἃ μήτε τὴν ψυχὴν μήτε τὸ σῶμα λυποῖη μηδὲ δυσεὔρετα εἶη· ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιωμένοις ἀνετίθει.

³²« Ils sont bien tempérés (συγκέκρηται) et ne contiennent rien d'intempéré ni de fort (ἰσχυρόν), mais forment dans leur totalité une unité simple » (*Ancienne Médecine*, XIV, 6 = 1, 604 L).

³³Nous renvoyons à l'analyse de Demont 2013, p. 5-6, sur ce point.

³⁴D'après Chantraine (*DELG* ad loc.), ce déverbatif est issu de εὖ ἔχειν, « je me trouve bien », avec valeur causative. L'emploi du verbe et du substantif εὐωχία est particulièrement caractéristique de la *République*.

Il affirmait aussi que manger, dans la langue des Athéniens, se disait « faire bonne chère » (εὐωχεῖσθαι). Il prétendait que l'on avait ajouté le mot εἶ pour exprimer le fait de manger des aliments qui n'incommodent ni l'âme ni le corps et qui ne sont pas difficiles à trouver. C'est pourquoi il appliquait l'expression « faire bonne chère » à ceux qui ont un régime équilibré.

Socrate réinterprète de façon étymologique le sens commun du terme εὐωχεῖσθαι (« se régaler »), qui renvoie dans la logique des Athéniens au plaisir que l'on éprouve avec des mets copieux et recherchés, en fonction de son propre idéal de régime, celui d'une nourriture frugale à la portée de tous³⁵. La même réflexion nous semble à l'œuvre tout au long de la *République* : cet emploi vertueux (ou provocateur) du terme s'oppose ainsi à la critique d'un régime trop abondant dont le but unique est de satisfaire la partie appétitive de la cité (*R.* IV, 420e)³⁶. Elle se place dans l'exact prolongement du passage du *Gorgias* où Socrate compare les politiciens d'Athènes à des gens qui « régaler » (εὐωχοῦντες : *Grg.* 518e) la cité au point de la rendre malade. Par suite, l'image de la cité qui « vit dans le luxe » et qui est « gonflée d'humeur » (τροφῶσαν, φλεγμαίνουσαν³⁷ : *R.* II, 372e) rappelle aussi la comparaison de la cité avec une « enflure malsaine » que nous avons relevée dans le *Gorgias*. Les régimes des deux cités, celle que Glaucon qualifie de « cité des cochons », et celle que Socrate nomme « cité du luxe », s'opposent donc avant tout dans leur conception de la nourriture, en particulier autour de la notion d'ὄψον, terme difficile à traduire et d'une étymologie « obscure »³⁸. En réponse à Glaucon, Socrate s'amuse à proposer des « mets » (*opsa*) frugaux et d'origine végétale pour agrémenter le *sitos* (*R.* II 372c-d), le fromage étant le seul aliment d'origine animale du passage. La mention de la « santé » de cette alimentation souligne l'arrière-plan médical de ce passage (μετὰ ὑγείας : *R.* II 372d2). La mention d'une prise « modérée » de vin (μετρίως : *R.* II372d1) rappelle du reste que la réflexion sur un régime « mesuré » n'est pas spécifique au Socrate de la *République* ; le Socrate de Xénophon fait preuve du même humour dans les *Mémoires*, en particulier à propos du terme ὄψον (*X., Mem.* III 14, 5)³⁹.

Par ailleurs, il est notable que le médecin ne fait son apparition dans la *République* qu'au moment même où Socrate décrit le développement de la cité malsaine. Il mentionne d'abord la multitude de « producteurs » qui répondent aux désirs superflus, puis souligne l'accroissement du nombre des « serviteurs » (διακόνων : *R.* II 373c), au nombre desquels figurent les pédagogues, les cuisiniers et bouchers dont on a besoin pour préparer les *opsa*, jusqu'aux porchers. Il établit alors directement un

³⁵Voir sur ce point la note de Louis-André Dorion dans son édition des *Mémoires* : Dorion 2012, p. 112 n. 6 [p. 404-405].

³⁶Les deux autres passages où le terme est utilisé rejoignent cette critique du luxe auquel est associé le terme εὐωχεῖσθαι : en VI, 488c, le terme désigne le banquet déréglé de l'équipage qui navigue après s'être débarrassé du capitaine du navire ; en IX, 588e, il s'agit de la réplétion de la partie appétitive de l'âme.

³⁷Demont 2013, p. 7 et 2016 p. 69 suggère aussi le sens actif « inflammatoire » pour ce terme.

³⁸Nous citons Chantraine, *DELG*, ad loc.

³⁹Voir aussi I, 6, 2-6 et Pontier 2017.

lien entre un régime plus carné et la multiplication du nombre de médecins (Pl., *R.* II 373c-d) :

Δείσει δὲ καὶ τῶν ἄλλων βοσκημάτων παμπόλλων, εἴ τις αὐτὰ ἔδεται ἢ γάρ; Πῶς γὰρ οὐ; Οὐκοῦν καὶ ἰατρῶν ἐν
χρείαις ἐσόμεθα πολὺ μᾶλλον οὕτω διαιτώμενοι ἢ ὡς τὸ πρότερον;

Il nous faudra encore des bestiaux de toute espèce pour ceux qui en mangent, n'est-ce pas ? – Comment n'en faudrait-il pas ! – Donc, en suivant ce régime, nous aurons bien plus besoin de médecins que dans notre régime précédent ?

La réutilisation à cet endroit du texte du verbe διαιτᾶσθαι renvoie à sa première occurrence, lors de la description du régime originel (*R.* II 372a5). La multiplication du nombre de médecins, associée à toutes sortes de métiers superflus est caractéristique d'un tableau critique de l'exercice de la médecine que l'on trouve développé plus loin ; néanmoins, Socrate admet la nécessité de la présence de médecins dans la cité de nature, même si elle n'est pas du tout évoquée.

Enfin, compte tenu de l'arrière-plan médical important de ce passage, on peut proposer une autre interprétation du verbe ταλαιπωρεῖσθαι (*R.* II 372d7), dans la réplique de Glaucon qui suggère à Socrate de changer de régime (Pl., *R.* II 327d).

Ἀλλὰ πῶς χρή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων;

Ἄπερ νομίζεται, ἔφη· ἐπὶ τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὅσα ἄπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα.

Alors, dis-je, comment faut-il les nourrir, Glaucon ?

– Comme l'usage le préconise, dit-il ; je pense qu'il faut qu'ils soient couchés sur des lits, s'ils doivent éviter tout effort, et qu'ils prennent leur repas à table, avec les mêmes plats et desserts que l'on a de nos jours.

Les recommandations de Glaucon ne portent pas seulement sur le contenu des aliments, mais aussi sur la façon de s'alimenter, par l'usage de meubles tels que les lits et les tables. Les traducteurs proposent généralement de traduire le verbe ταλαιπωρεῖσθαι par l'idée d'être « à son aise » (Émile Chambry), ou d'être dans une posture « confortable » (Georges Leroux). Or, dans un contexte hippocratique, le terme et sa famille renvoient très fréquemment, de façon positive, au caractère endurant ou au goût pour l'effort – comme nous l'avons vu dans le texte cité plus haut et comme nous le vérifions dans un autre passage de *Airs, Eaux, Lieux*, à propos du naturel des Égyptiens et des Libyens (*Airs, Eaux et Lieux* XII, 6-7 = 56 L, trad. Jouanna) :

Τὸ δὲ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ταλαίπωρον καὶ τὸ ἔμπονον καὶ τὸ θυμοειδὲς οὐκ ἂν δύναίτο ἐν τοιαύτῃ φύσει ἐγγίγνεσθαι
<...> οὔτε ὁμοφύλου οὔτε ἀλλοφύλου, ἀλλὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάγκη κρατεῖν.

Mais le courage, l'endurance, le goût de l'effort et la fougue ne sauraient exister en une telle nature, <...> ni d'une même espèce, ni d'une autre espèce, mais il est nécessaire que le plaisir l'emporte.

La connotation positive (voire morale) du terme, fréquente dans le corpus hippocratique⁴⁰, nous semble devoir être prise en compte dans le contexte de la *République* : le verbe, qui est nié, évoque l'idée morale d'une absence d'endurance ou d'exercice physique, qui correspond tout à fait au changement de régime qui se produit, du régime mesuré au régime dérégulé⁴¹. La corruption s'exerce non seulement sur les habitudes alimentaires, mais aussi sur l'exercice physique, conformément à ce que signifie de façon large le terme grec. Le changement de régime qui se produit, du régime sain ou mesuré au régime dérégulé, aboutit à une absence d'activité que favorisent le mobilier comme la présence des serviteurs. L'usage des lits est ainsi intimement lié à la mollesse des convives, la mollesse des couches entraînant aussi la mollesse du corps, comme de l'âme.

Régime et médecine diététique au livre III de la *République*

Le régime originel offre donc un point de repère par rapport au régime dérégulé. Mais si l'on veut établir une cité juste⁴², une réforme du régime malsain est nécessaire, au même titre qu'une réforme de la pratique de la médecine. Il ne s'agit pas nécessairement de restaurer la frugalité intégrale du régime idéal socratique, mais plutôt de corriger les dévoiements de la médecine. C'est la société, telle qu'elle fonctionne dans ses échanges et dans son expansion, qui en est responsable ; la médecine, elle, reste estimée en tant qu'art détenteur d'un savoir spécialisé, comme le prouve un passage ultérieur de la *République* (R. IV 438e)⁴³. Cette spécialisation progressive des *tekhnai* est décrite en des termes que l'on retrouve aussi dans le corpus hippocratique, par exemple dans le traité de l'*Ancienne Médecine*, où le problème principal consiste à expliquer comment passer d'un savoir universel sur l'alimentation des hommes à un savoir de spécialistes utilisé pour soigner les malades⁴⁴.

Il nous est impossible d'analyser dans sa totalité l'ample portrait critique de l'exercice de la médecine qui se trouve au livre III de la *République*⁴⁵. La place qu'occupe la médecine diététique dans la cité malade est exagérée et démesurée aux yeux de Platon. Il en fait état dans un développement consacré

⁴⁰Voir Jouanna 1996 dans *Airs, Eaux, Lieux*, n. 1 p. 222, avec une bibliographie complémentaire. Voir aussi dans le même traité XV, 2 ; XVI, 4 ; XIX, 4 ; XXI, 2 ; XXIII, 3 ; XXIV, 2 ; 4, etc. Le terme est souvent associé au courage.

⁴¹Cette interprétation, qui souligne la nuance d'effort et d'exercice présente dans le terme, nous semble probable si on compare le terme à l'emploi d'un de ses composés, dans le *Criton*, συνδιαταλαιπωρεῖν (*Cri.* 45d5), où il est opposé au choix d'une vie plus facile. Cette famille de termes est de plus rare chez Platon, cf. *Phd.* 95d3, *Euthd.*, 302b8, *R.* VII 540b3.

⁴²Sur le statut de la « cité de nature » par rapport à la « cité juste » envisagée par Socrate, voir Narcy 2014 et la réponse de Rowe 2017.

⁴³La médecine garde bien son statut de *tekhne* tout au long de la *République*, contrairement à ce qu'affirme Levin 2014, p. 135-139.

⁴⁴Voir Jouanna 1990, p. 34-54 (notice de l'édition du traité dans la CUF).

⁴⁵Voir Demont 2013 et 2016 pour l'ensemble du passage.

à la gymnastique des gardiens, discipline qui est à ses yeux plus importante pour l'entretien du corps que la médecine⁴⁶. Selon Platon, le principal responsable de la dérive diététique des méthodes médicales serait un certain Hérodicos de Sélymbrie, ancien pédotribe devenu malade et qui aurait passé le reste de sa vie à essayer de se soigner par un régime. Hippocrate aurait vécu à la même époque ou peu après Hérodicos ; l'essor de la médecine diététique dont témoignent un certain nombre de traités (tels que l'*Ancienne Médecine*, *Du Régime des maladies aiguës*, *Du Régime*) a bien lieu à l'époque de Platon.

Pour le reste, ce passage de la *République* est difficile à interpréter à cause d'un déficit de sources concernant Hérodicos de Sélymbrie, dont l'importance est peut-être exagérée. En raison des problèmes insolubles de datation des traités hippocratiques conservés, on ignore la nature exacte des connaissances médicales dont Platon disposait et des textes qu'il pouvait lire. Il semble possible d'établir des liens entre le traité *Du Régime* et le *Timée*, grâce à un certain nombre de convergences⁴⁷. Un passage polémique des *Épidémies* (VI, 3, 18 = V, 302 L) remet également en cause certaines prescriptions d'Hérodicos, qui aurait tué des patients souffrant de fièvre en leur imposant des exercices physiques peu appropriés⁴⁸. Quoiqu'il en soit, les traités médicaux soulignent aussi, un peu comme Platon, les problèmes de santé que peuvent rencontrer les athlètes (non guerriers) du fait de leur condition⁴⁹. Par suite, la critique de Platon est double dans ce passage : elle a pour cible le régime d'Hérodicos de Sélymbrie, en accord avec certains traités médicaux, mais elle peut aussi procéder à une remise en question d'ensemble de l'exercice de la médecine diététique, à l'aide d'amalgames qu'il est difficile de repérer.

Procédons à présent à l'analyse des différentes sortes de régime qui apparaissent à la lecture de ces pages. Le régime des gardiens est établi par défaut par rapport à divers contre-modèles. Tout d'abord, les gardiens doivent pour la boisson se garder de l'ivresse ; sur la nourriture, ils doivent adopter une conduite (ἔξις : R. III, 403e) qui se distingue des « hommes qui s'entraînent » d'aujourd'hui (τῶνδε τῶν ἀσκητῶν, R. III, 403e). Platon introduit une distinction lexicale (et possiblement un jeu de mots) entre les gardiens, « athlètes de la plus grande lutte » (ἀθληταί : R. III, 403e)⁵⁰, et « ceux qui s'entraînent » (ἀσκηταί : R. III 404a), refusant au fond à ces derniers le titre d'athlètes. Leur « régime », qui tient lieu de premier repoussoir dans le texte, fait en effet dormir et met en danger la santé : pour peu que l'on s'écarte de ce « régime prescrit » (τῆς τεταγμένης διαίτης : R. III 404a), on

⁴⁶Ce rapport entre gymnastique et médecine est relativement constant dans le corpus platonicien, comme le montre Demont 2016, p. 71-72, avec de multiples références.

⁴⁷La réflexion platonicienne entre à la fois en convergence et en divergence avec ce qu'indique l'auteur du traité hippocratique du *Régime*. Voir Joly 1984, p. 45-47 et Brisson 2013b pour les rapprochements entre le *Timée* et le traité du *Régime*.

⁴⁸Voir aussi Arist., *Rh.* I, 5, 1361b4-6.

⁴⁹*Aphorismes* 1, 3 (4, 458-60 L), *Prorrhétique* 2, 4 (9, 14-20 L) ; cf. Bartoš 2015, p. 36.

⁵⁰Cf. *Lg.* VIII 829e et *La.* 182a pour le même type d'expression.

subit de grandes et violentes maladies (*R.* III 404a). Voici en revanche ce que recommande Socrate (*Pl.*, *R.* III, 404a-b).

Κομψοτέρας δὴ τινος, ἦν δ' ἐγώ, ἀσκήσεως δεῖ τοῖς πολεμικοῖς ἀθληταῖς, οὓς γε ὥσπερ κύνας ἀγρύπνους τε ἀνάγκη εἶναι καὶ ὅτι μάλιστα ὄξυ ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ πολλὰς μεταβολὰς ἐν ταῖς στρατείαις μεταβάλλοντας ὑδάτων τε καὶ τῶν ἄλλων σίτων καὶ εἰλήσεων καὶ χειμώνων μὴ ἀκροσφαλεῖς εἶναι πρὸς ὑγίειαν.

Il faut, dis-je, une forme d'exercice plus raffinée pour ces athlètes de la guerre (τοῖς πολεμικοῖς ἀθληταῖς), car comme les chiens ils doivent rester en éveil, avoir autant que possible la plus grande acuité visuelle et auditive, et tout en subissant de fréquents changements, au cours des campagnes, d'eaux et d'aliments (σίτων), de chaleurs et de frimas, ne pas avoir une santé chancelante."

La distinction entre les « athlètes de la guerre » que sont les gardiens et « ceux qui s'entraînent » annonce la critique du régime préconisé par Hérodicos dans les pages suivantes. Platon est en accord avec la pensée hippocratique sur un point : le régime de ceux que l'on appellerait aujourd'hui des « sportifs » est tourné vers la performance d'un moment mais fragilise leur santé à long terme. Par opposition à un régime rigide et aux effets néfastes, Platon prône donc non pas au sens strict un « régime » mais de façon plus générale une « conduite » qui prend la forme d'un « exercice » physique ou « entraînement⁵¹ » plus « raffiné ». L'adjectif utilisé (κομψοτέρας : *R.* III, 404a) peut surprendre, car il est assez rare que Platon lui donne une connotation positive. On peut comprendre sa présence de deux façons qui ne s'excluent pas. Tout d'abord, la subtilité de l'entraînement s'accorde en réalité aux « changements » multiples que subit un soldat en campagne. L'alimentation, toujours liée à l'exercice physique, doit garder en éveil les gardiens : on peut donc préconiser, d'après Homère, des viandes rôties et non bouillies ; la forme de cette alimentation est fondée sur sa disponibilité et sur la simplicité des outils qu'elle implique plutôt que sur son contenu⁵². Le corps doit s'adapter aux changements qui lui sont imposés et non les rechercher pour son plaisir ; telle est la finalité de l'exercice « raffiné » qui est requis. De plus, par un écho lexical probable, Platon oppose la « subtilité » positive et supérieure de cet « exercice » tourné vers les changements inévitables de la condition de soldat à celle des Asclépiades qualifiés eux aussi de *kompsoi*, leur « subtilité » étant mal employée à classer vainement les maladies et à leur donner de nouveaux noms (τοὺς κομψοὺς Ἀσκληπιάδας : *R.* III 405d⁵³, πάνυ κομψοῦς [...]; Ἀσκληπιοῦ παῖδας : *R.* III 408b6).

Après avoir ainsi opposé un régime vicié à une conduite vertueuse, Platon décrit ensuite un autre régime caractérisé par l'excès, celui de la *poikilia* – « variété » associée au raffinement culinaire

⁵¹Il est donc nécessaire de corriger la traduction d'É. Chambry (CUF), ainsi que celle de G. Leroux (GF), qui traduisent tous les deux ἀσκήσεως par « régime ». La traduction de Shorey (« form of training ») est plus exacte et conforme à la pensée platonicienne.

⁵²*R.* III, 406a-c.

⁵³Ce passage parodie le genre des traités hippocratiques, notamment le mot φύσας qui fait allusion au traité des *Vents*.

sicilien : sont condamnés toutes formes d'« assaisonnements » (ἡδυσμάτων : R. III 404c) censés agrémenter les aliments, ainsi que les délices de la pâtisserie attique, que complète l'allusion sexuelle à la maîtresse corinthienne. La critique de la « variété » (*poikilia*, R. III 404e-405a) qui caractérise ce régime se place dans le prolongement du passage de la cité des pourceaux, et il s'inscrit dans une réflexion sur les dangers du changement en matière de régime alimentaire que l'on trouve dans plusieurs traités médicaux⁵⁴ : on ne doit faire ni d'ajout ni de suppression brutale chez les malades de peur de déséquilibrer leur corps, et même chez des sujets sains, il vaut mieux conserver un régime mauvais qu'opérer un changement brusque vers un régime meilleur.

L'opposition des deux régimes est enfin définie de façon imagée dans le passage suivant (Pl., R. III 404d-e).

Ὅλην γὰρ οἶμαι τὴν τοιαύτην σίτησιν καὶ δίαιταν τῇ μελοποιίᾳ τε καὶ ᾠδῇ τῇ ἐν τῷ παναρμονίῳ καὶ ἐν πᾶσι ῥυθμοῖς πεποιημένη ἀπεικάζοντες ὀρθῶς ἂν ἀπεικάζοιμεν.

Πῶς γὰρ οὐ ;

Οὐκοῦν ἐκεῖ μὲν ἀκολασίαν ἢ ποικιλία ἐνέτικτεν, ἐνταῦθα δὲ νόσον, ἢ δὲ ἀπλότης κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχᾷς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικὴν ἐν σώμασιν ὑγίειαν;

Dans son ensemble, je pense, si on rapprochait ce genre d'alimentation et de régime de la mélodie et du chant produits sur la totalité des tons et comprenant tous les rythmes, le rapprochement serait correct.

– Comment ne le serait-il pas ?

– Ici la variété engendre l'intempérance, là la maladie, alors que la simplicité en musique engendre la tempérance dans l'âme, et en gymnastique la santé dans le corps.

L'expression τὴν τοιαύτην σίτησιν καὶ δίαιταν est réservée au mauvais régime ; pour la bonne conduite, Platon n'utilise pas le terme δίαιτα. La comparaison musicale permet d'imposer le même principe, en promouvant la simplicité qui garantit la tempérance, et la santé, face à la variété productrice d'intempérance et de maladie. On peut rapprocher de ce passage une comparaison identique qui figure dans le traité *Du Régime*, où musique et cuisine sont mises en parallèle. C'est un passage très complexe, qui permet de montrer que les τέχναι humaines suivent le modèle de la nature en fonctionnant selon l'harmonie des contraires (*Du Régime* I, 18 = 6, 492 L, trad. Joly).

[...] ἄρμονίης συντάξεις ἐκ τῶν αὐτῶν οὐχ αἰ αὐταῖ, ἐκ τοῦ ὀξέος καὶ ἐκ τοῦ βαρέος, ὀνόματι μὲν ὁμοίων, φθόγγῳ δὲ οὐχ ὁμοίων· τὰ πλεῖστον διάφορα μάλιστα ξυμφέρει, τὰ δὲ ἐλάχιστον διάφορα ἤκιστα ξυμφέρει· εἰ δὲ ὅμοια πάντα ποιήσει τις, οὐκέτι τέρψις· αἰ πλεῖσται μεταβολαὶ καὶ πολυειδέσταται μάλιστα τέρπουσιν. Μάγειροι ὄψα σκευάζουσιν ἀνθρώποισι διαφόρων, συμφόρων, παντοδαπὰ ξυγκρίνοντες, ἐκ τῶν αὐτῶν οὐ ταῦτα, βρῶσιν καὶ πόσιν ἀνθρώπων· ἦν δὲ πάντα ὅμοια ποιήσῃ, οὐκ ἔχει τέρψιν· οὐδ' εἰ ἐν τῷ αὐτῷ πάντα ξυντάξειεν, οὐκ ἂν ἔχοι

⁵⁴*Du régime des maladies aiguës*, 26-37 (= 2, 278-302 L) ; voir aussi Jouanna 2008a, p. 67-68 et le passage des *Lois* cité plus haut.

ὀρθῶς.

[D]es compositions musicales sont diverses tout en provenant des mêmes notes, de l'aigu et du grave, semblables par le nom, différentes par le son. Celles qui diffèrent le plus s'accordent le mieux ; celles qui diffèrent le moins s'accordent le moins. Si quelqu'un compose tout sur une même note, il n'y a plus de plaisir. Ce sont les plus grands changements et les plus divers qui plaisent le plus. Les cuisiniers préparent pour les gens des mets avec des denrées différentes, concordantes, mêlant toutes sortes de choses ; des mêmes denrées, ils font des choses diverses, aliment et boisson pour l'homme. Si l'un d'eux fait des plats tous semblables, il n'y a pas de plaisir ; mais ce ne serait pas bien non plus de tout faire entrer dans le même plat.

Par rapport au modèle explicatif du médecin hippocratique, qui insiste sur le plaisir né du changement et de la diversité, tant en cuisine qu'en musique, la comparaison platonicienne est délibérément critique à l'égard d'une recherche de plaisir et défend en premier lieu la simplicité⁵⁵. Cet impératif est aussi la raison pour laquelle Platon évite de parler de « régime » précis à propos de la ligne de conduite à adopter en gymnastique pour ses gardiens.

Par suite, la définition de la conduite adéquate et la critique conjointe de la médecine contemporaine sont mises en parallèle avec l'exercice de la justice dans la cité : l'absence d'éducation de l'âme entraîne le recours à une justice d'emprunt ; la paresse et un régime malsain engendrent des maladies et le recours à un médecin, alors que ce dernier ne devrait intervenir que pour des « blessures » ou des « maladies saisonnières » (*R.* III 405c).

Le dernier type de régime pernicieux qui intervient dans ces pages est associé à Hérodicos de Sélymbrie. Platon insiste sur la dérive de la médecine actuelle en opposant le contexte homérique, qui est celui de la génération des Asclépiades, au présent de la cité athénienne, où pullulent les nouveaux médecins. Hérodicos de Sélymbrie aurait promu une forme de « régime long » qui ne soigne pas la maladie, mais la suit pas à pas (*R.* III 406a-c). Ce régime long est indissociable d'une critique sociale qui distingue deux types de médecine, celle que choisit le charpentier contraint de travailler et celle que peuvent s'offrir les riches, opposition dans laquelle Platon prend le parti du charpentier ou des guerriers homériques, dans une réécriture de deux passages d'Homère dont Paul Demont a fait récemment une exégèse ingénieuse et convaincante⁵⁶ : les modifications introduites dans le texte épique sont faites au bénéfice du philosophe, afin de mettre les deux Asclépiades au service de sa cause. Plutôt que de prescrire un régime au long cours, il est préférable d'administrer une potion qui, en dépit de ses propriétés « inflammatoires » (*R.* III 406a), l'emporte sur tout autre moyen médical. Les premiers (et les meilleurs) médecins, aux yeux de Platon, ne sont donc pas des « pédagogues » qui suivraient leurs patients tout au long de leur existence en leur administrant une sorte de régime préventif ; ils se contentent d'intervenir de façon occasionnelle, à point nommé. Pour les hommes en

⁵⁵Voir en dernier lieu Bartoš 2015, p. 151-155.

⁵⁶Demont 2020.

bonne santé, il n'y a donc pas de régime à prescrire : il leur suffit de suivre leur « régime habituel » (R. III 407d).

Quel est le bon régime pour Platon ? En réalité, ce n'est pas un régime mais une ligne de conduite : ἔξις plutôt que δίατα, elle provient de l'âme et s'exerce sur le corps, garantissant conformément à un modèle de vie philosophique la tempérance dans l'âme et la santé dans le corps. La définition de cette bonne ligne de conduite se fait par opposition à trois mauvais régimes qui sont successivement évoqués, celui de l'ἄσκητής (R. III 404a), celui de l'excès (R. III 404c-e), et le « régime long » d'Hérodicos (R. III 406d). Par suite, le contenu du régime des gardiens reste délibérément flou, du moment que l'on s'est éloigné de l'idéal végétarien socratique : le principe de simplicité et de sobriété l'inspire. Conformément à l'ordre du développement du livre III, le régime dépend de la gymnastique et de l'exercice que l'on pratique. Mais il ne prend pas complètement la forme d'une quantité ou d'une forme de nourriture, ou d'une prescription précise d'une forme de boisson ou de vin. C'est la raison pour laquelle dans la *République*, Platon semble souvent se méfier du terme δίατα, connoté d'un point de vue médical ; il l'emploie surtout pour marquer ses distances à l'égard des modèles de régime qu'il récuse. Par suite, l'idéal médical qu'il souhaite promouvoir dans sa cité est celui d'une médecine événementielle, qui intervient seulement en cas de blessures localisées ou de maladies temporaires, à l'aide d'opérations et de potions.

La critique de la médecine diététique est aussi une critique de méthode et d'éducation. Quand la médecine devient « pédagogique », de telle sorte qu'elle suit de trop près un patient tout au long de son existence, elle le met en danger. Cet emploi de l'adjectif composé παιδαγωγικός (R. III 406a5) qui caractérise la médecine dans le passage relie les deux passages de la *République* que nous avons analysés : les « pédagogues » sont en effet absents de la cité originelle nantie d'un bon régime, ils font leur apparition dans la cité malsaine (R. II 373c) et sont associés au principe de plaisir au même titre que les enfants et la foule (R. III 397d). Les « pédagogues » sont plus au service du dérèglement que de l'ordre interne de l'individu comme de la cité. Par suite, le terme caractérise ce qu'est la mauvaise relation entre un médecin et son malade, dans une inversion des rapports de force nécessaires à l'exercice vertueux de la médecine. Par rapport à cette dérive, il est important de revenir à l'exercice premier de la médecine, beaucoup plus sommaire, beaucoup moins « diététique », en laissant vivre les hommes au gré de leur régime habituel, et en laissant mourir ceux qui ne peuvent pas naturellement vivre. Cela revient ainsi à promouvoir la médecine des artisans au détriment de la médecine des riches. Un tel raisonnement permet de répondre à l'une des premières questions qui se posent dès le début de la *République*, et que Glaucon reformule dans sa tripartition des biens au début du livre II (R. II 357c), celle du *misthos* du médecin ou de l'association de la médecine à une activité lucrative. Dans une telle réforme et restriction de l'exercice de la médecine, le salaire du médecin

demeure, mais il est peut-être moindre et plus mérité. Cela limite le parasitisme médical dont Socrate fait le constat (*R. III 408b*), au profit d'un exercice vertueux du corps par chaque individu. C'est ainsi qu'au prix d'une légère correction à sa légende (*R. III 408bc*), Asclépios peut être qualifié de « politique » (*R. III 407e*), à la différence de ses héritiers dévoyés.

Pierre Pontier

Maître de conférences HDR – Université Paris-Sorbonne

Bibliographie

- ADAM James, *The Republic of Plato*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1965² [1902].
- BANDINI Michele et DORION Louis-André, *Xénophon. Mémoires. Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- BARTOŠ Hynek, *Philosophy and dietetics in the Hippocratic On Regimen. A delicate balance of health*, Leiden/Boston, Brill, 2015.
- BARTOŠ Hynek, « Hippocratic holisms », dans Chiara THUMINGER (dir.), *Holism in ancient medicine and its reception*, Leiden/Boston, Brill, 2021, p. 113-132.
- BRISSON Luc, *Platon. Phèdre*, Paris, Garnier Flammarion, 1989.
- BRISSON Luc, « Éditorial », *Études Platoniciennes*, 10, 2013a.
- BRISSON Luc, « Le *Timée* de Platon et le traité *Du Régime*, sur le mécanisme de la sensation », *Études Platoniciennes*, 10, 2013b.
- CAMBIANO Giuseppe, « Platon et les relations entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique », *Études Platoniciennes*, 10, 2013.
- CHAMBRY Émile, *Platon. La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 [1932].
- DEMONT Paul, « Progrès ou décadence de la *technè* médicale selon [Hippocrate], *Ancienne Médecine, et Platon, République*, *Études Platoniciennes*, 10, 2013.
- DEMONT Paul, « Remarques sur le tableau de la médecine et d'Hippocrate chez Platon », dans Lesley DEAN-JONES et Ralph M. ROSEN (dir.), *Ancient Concepts of the Hippocratic. Papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 61-82.
- DEMONT Paul, « Un brouillamini platonicien à propos du « cycéon » homérique (λ 624-641) », dans Antonios RENGAKOS, Patrick FINGLASS, Bernhard ZIMMERMANN (dir.), *More than Homer knew*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, p. 323-337.
- DOMBROWSKI Daniel A., « Was Plato a vegetarian ? », *Apeiron* 18, 1984, p. 1-9.
- FERRARI Giovanni R.F., *City and Soul in Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2003.
- GILL Mary Louise, « Plato's *Phaedrus* and the method of Hippocrates », *The Modern Schoolman*, 80 (4), 2003, p. 295-314.
- JELINEK Elizabeth et PAPPAS Nickolas, « Hippocrates at *Phaedrus* 270c », *Pacific Philosophical Quarterly* 101, 2020, p. 409-430.
- JOLY Robert, « Notes hippocratiques », *REA* 58, 1956, p. 195-210.
- JOLY Robert, « La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre* », *REG* 74, 1961, p. 69-92.
- JOLY Robert, *Hippocrate. Du Régime*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- JOLY Robert, « Platon, *Phèdre* et Hippocrate : vingt ans après », dans François Lasserre et Philippe Mudry (dir.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV^e Colloque International hippocratique*, Genève, Droz, 1983, p. 407-422.
- JOLY Robert et Simon BYL, *Hippocrate. Du Régime*, *CMG* I 2, 4, Berlin, Akademie Verlag, 1984.
- JOUANNA Jacques, « La Collection hippocratique et Platon (*Phèdre* 269c-272a) », *REG* 80, 1977, p. 15-28.
- JOUANNA Jacques, *Hippocrate. De l'Ancienne Médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- JOUANNA Jacques, *Hippocrate. Airs, eaux, lieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- JOUANNA Jacques, « Le vin et la médecine dans la Grèce antique », *REG* 109, 1996, p. 410-434.
- JOUANNA Jacques, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes,

prolongements », dans *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, (Cahiers de la Villa Kérylos, 19), 2008a, p. 53-72.

JOUANNA Jacques, « Réflexions sur le régime des peuples dans la Grèce classique (Hérodote I, 133 ; Hippocrate, *Ancienne médecine*, C. 5 ; Thucydide I, 6) et sur le sens des mots de la famille de *diaita* », *REG* 121, 2008b, p. 17-42.

JOUANNA Jacques, « Regimen in the Hippocratic Corpus : *diaita* and its problems », dans Lesley DEAN-JONES et Ralph M. ROSEN (dir.), *Ancient Concepts of the Hippocratic. Papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium. Austin, Texas, August 2008*, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 209-241.

KEIME Christian, « Le discours d'Éryximaque dans le *Banquet* de Platon (185e6-188e4) : problèmes et fonction philosophique d'un éloge médical », *DHA* 44, 2018, p. 87-109.

KUCHARSKI Paul, « La 'méthode d'Hippocrate' dans le *Phèdre* », *REG* 52, 1939, p. 301-357.

LEROUX Georges, *Platon. La République*, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

LEVIN Susan B., *Plato's rivalry with medicine. A struggle and its dissolution*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2014.

NARCY Michel, « Cité naturelle et cité juste dans la *République* de Platon », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 108.4, 2014, p. 5-40.

NOEL Marie-Pierre, « Vin, ivresse et démocratie chez Platon », dans Jacques JOUANNA et Laurence VILLARD (dir.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, *BCH* suppl. 40, 2002, p. 203-219.

PLASTIRA-VALKANOU Maria, « Medicine and fine cuisine in Plato's *Gorgias* », *L'Antiquité Classique* 67, 1998, p. 195-201.

PONTIER Pierre, « La cuisine du pouvoir chez Xénophon : éloge du « régime mesuré », dans Jocelyne PEIGNEY, Brigitte LION (dir.), *L'imaginaire de l'alimentation en Grèce ancienne*, *Food and History* 13, 2017, p. 181-196.

PRADEAU Jean-François, « L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie athénienne dans les *Lois* », *JHS* 124, 2004, p. 108-124.

ROWE Christopher, « The city of pigs : a key passage in Plato's *Republic* », *Philosophie Antique* 17, p. 55-71.

SAUDELLI Lucia, « Amour et santé dans le *Banquet* de Platon », *Elenchos* 40, 2019, p. 1-23.

SCHIEFSKY Mark, *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Leiden, Brill, 2005.

SHOREY Paul, *Plato. The Republic*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1930.

VEGETTI Mario, *La medicina in Platone*, Venise, 1995.

VEGETTI Mario (dir.), *Platone. La Repubblica. Vol. II. Libri II e III*, Bibliopolis, *Elenchos* XXVIII-2, Napoli, 1998, 458 p.

Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* dans l'âme du gardien (*République* III 410b5-412b1)

L'épilogue de l'exposé sur l'éducation

L'ultime condition de l'existence du beau-et-bon gardien

En *République* II 369b5-373d6, on assiste à la fondation, l'élargissement puis l'inflammation de la cité. La véritable cité (ἀληθινή πόλις : R. II 372e6), la cité saine (ὕγιεινή : R. II 373b3), laisse place à une cité enflée (τρυφῶσα πόλις : R. II 372e3), atteinte de fièvre (φλεγμαίνουσα : R. II 372e8). Le régime de vie des citoyens outrepassé les bornes de la nécessité, et une masse de nouvelles fonctions entre en scène, parmi lesquelles des fonctions liées à l'imitation, la musique, et l'éducation des enfants. En *République* II 373d7-e3, la nécessité pour la cité atteinte de fièvre d'annexer le territoire de voisins eux-mêmes prêts à annexer le sien l'amène à faire la guerre. En *République* II 373e9-374e3, le choix de faire appel à « toute une armée » (ὄλον στρατόπεδον : R. II 374a1) – plutôt que de confier la défense de la cité aux citoyens eux-mêmes – est d'abord motivé par le rappel de la règle instituée lors de la fondation de la cité (R. II 369e2-370c2). En effet, la règle assigne à chacun la fonction répondant à ses aptitudes naturelles, afin qu'il l'exerce sa vie durant sans s'occuper du reste. Mais ce choix tient aussi au fait que la possession d'un naturel adapté à l'exercice de la garde de la cité ne suffit pas : il faut également obtenir la connaissance (ἐπιστήμη : R. II 374d5) du maniement des armes et s'équiper d'une pratique suffisante (μελέτη ικανή : R. II 374d6). Le naturel (φύσις : R. II 374e4) et l'éducation (παιδεία : R. II 376e2), se présentent alors comme les deux conditions de l'existence du beau-et-bon gardien de la cité (καλὸς κἀγαθὸς [...] φύλαξ πόλεως : R. II 376c5 :). Ils font ensuite chacun l'objet d'un exposé séparé.

L'exposé sur le naturel (R. II 374e4-376c7) répertorie les qualités requises : acuité sensorielle, légèreté, vitesse, force, pour le corps (σῶμα : R. II 375b4) ; élément du-genre-courroucé (τὸ θυμοειδές : R. II 375e10) et élément amant-du-savoir (τὸ φιλόσοφον : R. II 376b8) ou amant-de-l'étude (τὸ φιλομαθές : R. II 376b8), pour l'âme (ψυχή). L'exposé sur l'éducation (R. II 376e7-III 412b7) suit le *cursus* de l'éducation des citoyens athéniens (voir Pl., *Prt.* 325c5-326e5), avec ses deux volets : la musique (μουσική : R. II 376e4), rapportée à l'âme ; la gymnastique (γυμναστική : R. II 376e4), rapportée au corps (II 376e2-4). La musique (R. II

376e6-III 403c8), réunit plusieurs composantes : le discours (λόγος ou μῦθος : R. II 376e9-377a7), la diction (λέξις : R. III 392c6-398b9), l'harmonie (ἄρμονία : R. III 398d9-399e4) et le rythme (ῥυθμός : R. III 399e8-401a9), lesquels contribuent à former les chants (ὥδή : R. III 398c1-d7) et les mélodies (μέλος : R. III 398c1-d7). Les personnages fixent les modèles (τύποι)¹ auxquels doivent se conformer chacune de ces composantes. Le second volet de l'éducation, la gymnastique (R III 403c9-410b4), implique le régime (δίαιτα : R. III 404a1-e6) et la médecine (ιατρική : R. III 405a1-410b4).

En *République* III 410b5-412b1, l'exposé relatif à l'éducation se clôt sur une sorte d'épilogue, qui fait la synthèse des quatre conditions de l'existence du beau-et-bon gardien – les deux volets de l'éducation, la musique et la gymnastique, à présent tous deux rapportés à l'âme ; les deux éléments naturels de l'âme, le *thumoeides* et le *philosophon*². Aucune de ces conditions ne garantit l'existence du beau-et-bon gardien ; elles paraissent même chacune pouvoir faire obstacle à son apparition. Le résultat escompté (l'apparition du beau-et-bon gardien) ne pourra être atteint que si cet écueil est évité. La solution proposée consiste à combiner les conditions deux par deux : chaque condition contrecarre les effets non escomptés de celle à laquelle elle est associée. La solution passe donc, sur le plan du naturel, par l'harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* ; sur le plan de l'éducation, par le mélange de gymnastique et de musique. Cela définit une condition plus haute, à laquelle toutes les autres sont suspendues : le mélange des disciplines (gymnastique et musique) doit respecter les proportions requises pour harmoniser ces deux éléments de l'âme (*thumoeides* et *philosophon*). L'existence du beau-et-bon gardien et la sauvegarde de la constitution reposent sur ce mélange, lequel est placé sous le contrôle d'un directeur (ἐπιστάτης : R. III 412a10).

L'épilogue jette un éclairage rétrospectif sur les livres II et III, appelant par exemple les deux séries de remarques suivantes. Premièrement, en prêtant attention au rapport entre l'éducation du gardien et son naturel, l'épilogue souligne, par contraste, le peu d'attention dont bénéficient les éléments de l'âme du gardien dans l'exposé sur l'éducation. L'observation du lexique va dans ce sens. Les mots θυμοειδής et θυμός, utilisés dans l'exposé sur le naturel, ne réapparaissent que dans l'épilogue. Cela vaut pour φιλόσοφος ou φιλομαθής, puisque, dans l'exposé sur l'éducation, seul le mot φιλοσοφία apparaît (en R. III 407c3), dans le cadre d'une recommandation visant à limiter le soin du corps, auquel on reproche, quand il passe la mesure,

¹Pour ces modèles (τύπος), voir R. II 377a12-b4, 377c8-d1, 378e7-379a5, 380c6-7, 383a2, c6, III 387c1, c9, 396e1, e9-10, 397c9, 398b3, 398d4-6, 402d3, 403d7-e1, 412b2-7.

²Les commentateurs relativisent souvent la portée des mots de la famille de φιλόσοφος en R. II et III. D'après Rosen 2005, p. 122, l'occurrence de III 410e1 signifie « musicien », « cultivé » plutôt que « philosophe » dans le sens technique du terme.

au-delà de la pratique de la gymnastique, de faire obstacle à l'étude (μαθήσεις : R. III 407b8), à la réflexion (ἐννοήσεις : R. III, 407c1), au souci de soi (μελέτας πρὸς ἑαυτὸν : R. III, 407c1) et à la « philosophie ». Entre *République* II 376e7 et 410b5, ni la musique ni la gymnastique n'ont été explicitement rapportées à l'un ou l'autre des deux éléments, le *thumoeides* et le *philosophon*. On attend de l'éducation qu'elle prenne en charge le naturel, ou du moins qu'elle achève de l'adapter à la fonction à l'exercice de laquelle ce naturel est adapté³. Pour produire la justice dans l'âme, comme pour produire la santé dans le corps, la condition requise est d'ordonner les éléments *conformément à la nature* (R. IV 444c5-e6). Or l'examen des effets de l'éducation sur les qualités naturelles n'est mené qu'une fois fixés les modèles (τύποι) régissant la musique et la gymnastique⁴. Avant l'épilogue de *République* III 410b5-412b1, il arrive certes que la distinction entre le naturel et l'éducation soit évoquée (R. II 381b1-2, R. III 395d2, 396c3), mais cette distinction n'est pas un thème explicite du dialogue.

Deuxièmement, au cours de leur éducation, les gardiens se tournent d'abord vers la musique (R. II 376e6-7 ; R. II 379a9-10), ensuite vers la gymnastique (R. III 403c9). Dans ce *cursus* éducatif, musique et gymnastique sont pratiquées séparément, l'une après l'autre⁵. Il n'est pas fait mention d'une alliance de gymnastique et de musique assez étroite pour pouvoir être qualifiée de « mélange » (R. IV 441e8-442a2 : κρᾶσις⁶). Or (ici comme en R. IV 441e8-442a2) ce mélange joue un rôle déterminant dans l'éducation des gardiens, à laquelle une importance cruciale est attachée⁷. La déchéance de la cité a même pour cause une disproportion dans le mélange (R. VIII 546d5-8). La disproportion caractérise l'éducation des gardiens du régime timocratique (R. VIII 548b6-c2) :

ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες, οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκῆναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκῆναι.

[...] ils fuient la loi comme des enfants fuient leur père, ayant été éduqués non par la persuasion mais par la violence, du fait qu'ils ont négligé la Muse véritable, celle qui va de pair avec les arguments et la philosophie, et qu'ils ont estimé la gymnastique comme supérieure à la musique⁸.

Dans le cadre de la recherche d'une étude capable de tirer l'âme du devenir vers l'étant, cette éducation fait l'objet d'un résumé critique, qui souligne le rôle de la bonne harmonie et du bon

³D'après R. V 450c2-4, le soin apporté à l'enfant entre sa naissance et son éducation est même décisif.

⁴Blakenship 1996, p. 76 : "[...] *their education seemed designed only to make them unthinking defense machines. Only at the very end (III 410a-412b), does Socrates remind us of what he had said at the beginning (II 375d-376c), that education in music was somehow to develop their philosophical nature.*"

⁵D'après R. VII 537b2-6, la gymnastique paraît devoir faire l'objet d'une pratique à part.

⁶En R. VI 501a2-b8, le verbe κεράννυμι (avec συμμίγνυμι) sert une visée comparable à celle de l'épilogue.

⁷Pour l'éducation comme sauvegarde de la cité, voir R. IV 423d8-425c6, 429b8-430c, 431a7, 431c7, 445d8-e3.

⁸Nous proposons ici nos traductions des textes de Platon cités.

rythme (R. VII 521d13-522b7).

Ces deux séries de remarques donnent un aperçu de l'éclairage que la synthèse effectuée dans l'épilogue projette sur les thèses relatives au naturel et à l'éducation des gardiens. Cet éclairage est-il critique ou purement instructif ? Cet éclairage met-il en évidence des omissions ou au contraire la cohérence de la réflexion menée en *République* II et III ? Ces questions invitent à comparer les analyses menées dans cet épilogue aux indications contenues dans les exposés sur le naturel et sur l'éducation.

L'épilogue comporte une introduction, une démonstration en quatre étapes et une conclusion. L'introduction (R. III 410b5-c7) précise que l'enjeu de l'éducation, avec ses deux volets (musique et gymnastique), est le soin de l'âme. La démonstration repose sur une sorte d'expérience de pensée en quatre étapes. L'étape 1 (R. III 410c8-d5) indique en quoi la pratique exclusive de chacune des deux disciplines (gymnastique et musique) est préjudiciable. L'étape 2 (R. III 410d6-411a4) présente les écueils consécutifs à un défaut d'harmonisation des deux éléments (*thumoeides* et *philosophon*), en contraste avec les résultats d'une harmonisation réussie. L'étape 3 (R. III 411a5-c3) décrit les effets de la pratique de la musique sans la gymnastique ; l'étape 4 (R. III 411c4-e3), les effets de la pratique de la gymnastique sans la musique. La conclusion (R. III 411e4-412b1) explique que la solution réside dans un certain mélange de musique et de gymnastique, dont la responsabilité est confiée à un directeur de l'éducation.

Mon intention est de lire cet épilogue dans l'état d'esprit de quelqu'un qui voudrait s'assurer que l'ensemble formé par le naturel (R. II 374e4-376c7) et l'éducation (R. II 376e7-III 412b7) remplit l'objectif visé : produire un beau-et-bon gardien. Or l'introduction, la conclusion et les étapes 1 et 2 de l'épilogue, présentent des anomalies, ce qui va dans le sens du premier membre de l'alternative ci-dessus : l'épilogue projette sur ce qui précède un éclairage critique. Car loin de procurer la condition plus haute de l'existence du beau-et-bon gardien, l'épilogue suspend cette condition elle-même à une norme-critère, dont le rôle serait de fixer les proportions du mélange de musique et de gymnastique, mais que le texte ne livre pas.

Quelqu'un qui met le dialogue platonicien au défi de tenir ses promesses, et qui détecte des omissions, ne peut que chercher à vérifier ce verdict, en interrogeant inlassablement la lettre du texte. Cette approche attire l'attention sur l'existence d'une solution de repli, sous la forme d'une méthode par approximation. Or procéder par approximation, c'est renoncer à produire un résultat conforme à l'objectif visé, et se rabattre sur la possibilité de rectifier les erreurs, éventuellement de manière anticipée, mais toujours en les gardant *méthodiquement* en ligne de mire, donc en s'appliquant à les repérer. Cette méthode par approximation est un pis-aller : elle

procède en corrigeant ou prévenant les écueils, et non en allant droit au but (la cible visée n'est pas positivement identifiée). L'efficacité de cette méthode est fonction de l'intensité de l'éclairage critique, qui la rend également instructive, ce qui va dans le sens du second membre de l'alternative ci-dessus.

L'hypothèse de lecture qui en découle est que l'existence du beau-et-bon gardien n'est garantie que par la reprise critique de l'ensemble des conditions visant à le produire. Cette hypothèse (qui confère une part active au lecteur dans le dialogue) prend d'abord la forme pragmatique d'une lecture des étapes 3 et 4 de l'épilogue, où, à travers la description critique des effets de la pratique exclusive de l'une et de l'autre des deux disciplines, l'attitude à adopter est désignée négativement, par contraste avec l'attitude à éviter. Cette lecture appelle encore une attention accrue à la lettre du texte, dont elle démontre qu'il s'augmente d'un sens figuré, dessinant en creux le portrait du beau-et-bon gardien, ni trop amolli par le chant funèbre que l'on croit entendre quand on est réfuté, ni trop endurci par le festin que l'on croit faire quand on réfute un interlocuteur. Le Socrate des dialogues en est l'incarnation la plus emblématique.

L'âme et la pensée, destinataires de l'éducation

L'introduction de l'épilogue corrige la croyance – exprimée au début de l'exposé sur l'éducation (*R. II* 376e2-4)⁹ – relative à la visée de ceux¹⁰ qui ont prescrit d'éduquer par la musique et par la gymnastique (*R. III* 410b5-c7).

Αὐτά γε μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κάκεῖνο ἐγείρων [ὁ μουσικός] πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχύν, οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἀθληταὶ ῥώμης ἕνεκα σιτία καὶ πόνους μεταχειριεῖται.

Ὅρθότατα, ἦ δ' ὄς.

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Γλαύκων, καὶ οἱ καθιστάντες μουσικῆ καὶ γυμναστικῆ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχὴν;

Ἀλλὰ τί μὴν; ἔφη.

Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφοτέρω τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι.

Πῶς δὴ;

Ces exercices et ces entraînements, c'est en regardant vers l'élément du-genre-courroucé de son naturel, en éveillant cet élément qu'il [celui qui est musicien] s'y entraînera, plutôt que vers la force ; ce n'est pas en vue de la vigueur, comme les autres lutteurs, qu'il prendra part aux repas et aux entraînements.

⁹D'après *Grg.* 464b3-7, la gymnastique a pour fonction le soin du corps. En *Prt.* 325c5-326e5, la gymnastique est rapportée au corps, mis au service de la pensée (διανοία). Strauss 1957, p. 97 relève la contradiction entre *R. II* 376e2-4 et *R. III* 410b5-c7.

¹⁰D'après Vegetti 1998, p. 133 n. 123, il s'agit de ceux qui ont fixé l'éducation traditionnelle. Shorey 1937, p. 288 remarque que Platon leur attribue plus ou moins sérieusement ses propres intentions.

C'est très correct, dit-il.

Alors, dis-je, Glaucon, ceux qui ont institué d'éduquer par la musique et la gymnastique, ce n'est pas en vue de ce en vue de quoi certains l'imaginent qu'ils l'ont institué, c'est-à-dire afin de soigner le corps par l'une, l'âme par l'autre ?

Mais alors quoi ? dit-il

Ils risquent, dis-je, d'avoir institué les deux principalement en vue de l'âme.

Comment donc ?

La relation que les des deux disciplines entretiennent avec l'âme les met logiquement en rapport avec la pensée. Le déplacement conduisant à rapporter la gymnastique à l'âme plutôt qu'au corps a été préparé par l'établissement d'un double rapport d'analogie et de dépendance entre les deux disciplines : la musique, qualifiée de « très souveraine » (κυριωτάτη; *R.* III 401d5 :), ouvre la voie, tandis que la gymnastique marche sur ses traces¹¹.

L'exposé sur l'éducation se réfère parfois à la pensée (διανοία)¹², laquelle, par un renversement, est investie d'un rôle moteur : la pensée, destinataire de l'éducation, a pour fonction de déterminer les choix à effectuer dans chacun des domaines formant le *cursus* éducatif (*R.* III 400d11-e3) ; c'est encore la pensée qui, ayant reçu des soins suffisants, est chargée de préciser les points relatifs au corps (*R.* III 403d7-e3). L'étape 1 de l'épilogue (*R.* III 410c8-d5) désigne encore la pensée comme le point focal de l'éducation.

Οὐκ ἐννοεῖς, εἶπον, ὡς διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν οἱ ἂν γυμναστικῇ μὲν διὰ βίου ὀμλήσωσιν, μουσικῆς δὲ μὴ ἄψωνται; ἢ αὖ ὅσοι ἂν τοῦναντίον διατεθῶσιν;

Τίνος δέ, ἢ δ' ὅς, πέρι λέγεις;

Ἀγριότητός τε καὶ σκληρότητος, καὶ αὖ μαλακίας τε καὶ ἡμερότητος, ἦν δ' ἐγώ –

Ἐγωγε, ἔφη· ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς.

Tu ne réfléchis pas, dis-je, à la manière dont ils sont disposés quant à leur pensée elle-même ceux qui passent leur vie à pratiquer la gymnastique, mais qui ne touchent pas à la musique ? Ou à l'inverse tous ceux qui sont disposés de manière opposée ?

De quoi, dit-il, parles-tu ?

De sauvagerie et de dureté, et à l'inverse de mollesse et d'aménité, dis-je.

Pour moi, dit-il, ceux qui font usage de la gymnastique sans mélange en sortent plus sauvages qu'il ne faut, ceux qui font usage de la musique deviennent à l'inverse plus mous que ce qui serait plus beau pour eux.

¹¹Pour l'idée que la musique ouvre la voie, voir *R.* III 403d1-e3, III 404b4-5, III 404d11-e6 (où le chant incluant toutes les harmonies et tous les rythmes, et la forme correspondante d'alimentation et de régime sont mis en contraste avec la simplicité en musique comme en gymnastique), III 407b4-c6, et III 410a7-b4.

¹²Le mot *διάνοια* est employé en *R.* III 393a6, III 395d3, III 396e1, III 400e3, III 403d7, III 410c8 (voir encore III 412e11). Brancacci 2005, p. 99 voit dans la *διάνοια* « le point de référence du discours de Platon sur la musique ».

Le changement de point de vue imprègne le commentaire relatif à la manière dont celui qui est musicien (ὁ μουσικός : *R. III 410b1*), utilise la gymnastique, dans la transition entre l'exposé sur la gymnastique et l'épilogue (*R. III 410b1-9*). À ce commentaire répond le portrait de celui qui est de manière parfaite le plus musicien et le mieux harmonisé, dans la conclusion de l'épilogue (*R. III 411e4-412b1*) :

Ἐπὶ δὴ δὺ' ὄντε τούτῳ, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἂν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνῳ, ὅπως ἂν ἀλλήλοισιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ μέχρι τοῦ προσήκοντος.

Καὶ γὰρ ἔοικεν, ἔφη.

Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῆ γυμναστικὴν κεραυνόντα καὶ μετριώτατα τῆ ψυχῆ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαίμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα.

Εἰκότως γ', ἔφη, ὃ Σώκρατες.

Οὐκοῦν καὶ ἐν τῇ πόλει ἡμῶν, ὃ Γλαύκων, δεήσει τοῦ τοιοῦτου τινὸς αἰεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σώζεσθαι;

Δεήσει μέντοι ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα.

C'est donc pour ces éléments, qui sont deux, d'après ce qu'il est apparu, qu'un dieu a donné deux arts aux humains, moi, je l'affirmerais, la musique et la gymnastique, pour l'élément du genre-courroucé et l'élément philosophe, non pour l'âme et le corps, si ce n'est accessoirement, mais pour ces deux-là, afin qu'ils s'harmonisent ensemble l'un avec l'autre en étant tendus et relâchés jusqu'au point où cela convient.

Et en effet, c'est ce qu'il est apparu, affirma-t-il.

Celui qui qui mélange le plus belle ment la gymnastique à la musique et les présente à son âme de la façon la plus mesurée, celui-là, nous affirmerions très correctement qu'il est de manière parfaite le plus musicien et le mieux harmonisé, bien plus que celui qui combine les cordes les unes avec les autres.

Selon toute apparence du moins, affirma-t-il, Socrate.

Donc aussi dans la cité, pour nous, Glaucon, il faudra toujours un directeur de ce genre, si la constitution doit être sauvée.

Il en faudra un assurément, autant qu'il est possible.

C'est à celui qui est ici qualifié de « le plus musicien et le mieux harmonisé » qu'il incombe de mélanger la gymnastique à la musique et de l'appliquer à son âme (*R. III 412a4-8*). Or on attend du destinataire de l'éducation qu'il soit le plus musicien et le plus harmonisé possible¹³. Le renversement, s'il se vérifiait, signifierait que le destinataire de l'éducation doit lui-même suppléer la condition ultime à laquelle sont suspendues les quatre autres – le *thumoeides* et le

¹³L'adjectif μουσικός est employé pour désigner une qualité que devrait avoir le destinataire de l'éducation (et que l'éducation ne parvient peut-être pas à lui procurer) en *R. III 402b9-c2*, d8, 410b1. Pour la nécessité d'être harmonisé, voir l'étape 2 de l'épilogue (*R. III 410d6-411a4*).

philosophon, sur le plan du naturel ; la musique et la gymnastique, sur le plan de l'éducation – c'est-à-dire les quatre conditions censées faire de lui un beau-et-bon gardien. Tout se passerait alors comme si le gardien était investi de la fonction de directeur de sa propre éducation (ἐπιστάτης : *R.* III 412a10). Malgré une expression comme « bon gardien de lui-même » (φύλαξ αὐτοῦ ἀγαθός : *R.* III 413e3 ; voir *R.* II 367a3, III 404e7), le changement de point de vue non seulement anticipe sur la fonction de gouvernant définie ensuite (*R.* III412b8-414b7) mais constitue une anomalie (les gouvernants étant les produits de l'éducation qu'ils doivent diriger). Le choix, pour décrire la manière dont l'âme est disposée, de termes métaphoriquement empruntés au vocabulaire de la tension et du relâchement des cordes d'un instrument de musique contribue à conférer un rôle dominant à la musique¹⁴. L'analogie – qui compare l'âme à un instrument de musique, la vertu, à l'harmonisation de ses cordes – n'est pas marginale dans les dialogues¹⁵. Dans la *République*, elle intervient pour caractériser la modération (*R.* IV 430e3-5, IV 431e4-b2, IV 442c10-d3) et la justice (*R.* IV 443c9-444a3). Cette analogie autorise à qualifier de « musique » la discipline chargée de diriger le mélange de gymnastique et de musique sur lequel repose l'harmonisation des éléments de l'âme. Cette forme de musique va jusqu'à redéfinir les parts respectives des deux disciplines dans l'éducation. Il s'agit ici encore d'une anomalie, dans la mesure où l'attribution d'une position surplombante à quelque forme de musique que ce soit pourrait conduire à accorder une part disproportionnée à la musique, entraînant un déséquilibre, en contradiction avec les conclusions de l'épilogue.

Les quatre conditions de l'existence du beau-et-bon gardien

Les couples d'opposés dans les étapes 1 et 2

L'épilogue paraît faire abstraction des modèles (τύποι) précédemment fixés, qui ne sont évoqués qu'à l'issue du passage (*R.* III 412b2). Les étapes 1 et 2 de la démonstration délimitent le cadre d'une expérience de pensée décrite dans les étapes 3 et 4. L'étape 1 fait porter l'attention sur la manière dont sont réglés quant à la pensée (διανοία) ceux qui s'adonnent à la pratique exclusive de la gymnastique ou de la musique, en prenant en compte la sauvagerie et la dureté, la mollesse et l'aménité (*R.* III 410c8-d5)¹⁶. D'où une première observation (A) (*R.* III 410d3-5).

¹⁴La métaphore est interprétée ainsi par Vegetti 1998, p. 134 n. 124 (il renvoie à II 412a1-2).

¹⁵La comparaison entre l'âme et un instrument de musique est supposée en : *Phd.* 93b9-95a3 (elle sert à réfuter la thèse de l'âme-harmonie) ; *Lois* I 644d7-645c6 (mythe des marionnettes).

¹⁶Le dialogue apocryphe *Les Rivaux* met en scène la divergence entre un partisan de la musique et un partisan de la gymnastique. En *Grg.* 484c4-486d1, Calliclès critique une pratique excessive de la philosophie (voir aussi

pratique	gymnastique sans mélange	musique
disposition de la pensée	plus sauvages qu'il ne faut	plus mous que ce qui serait plus beau pour eux

Cette observation (A) met en contraste les deux pratiques, tout en les soumettant à une critique commune. C'est même cette critique qui suggère l'idée de mélanger les deux disciplines, afin que chacune contrecarre les effets de l'autre.

L'étape 2 fait porter l'attention sur les éléments du naturel du gardien, l'élément du-genre-courroucé et le naturel philosophe (410d6-411a4).

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἂν, ὡς τὸ εἰκόσ.

Δοκεῖ μοι, ἔφη.

Τί δέ; τὸ ἡμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις, καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ¹⁷ μαλακώτερον εἴη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἡμερόν τε καὶ κόσμιον;

Ἔστι ταῦτα.

Δεῖν δέ γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρω ἔχειν τούτῳ τὴ φύσει.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας;

Πῶς δ' οὔ;

Καὶ τοῦ μὲν ἡρμωσμένου σόφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχὴ;

Πάνυ γε.

Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος;

Καὶ μάλα.

Et assurément, dis-je, (2a) le <caractère> sauvage, c'est l'élément du-genre-courroucé du naturel qui le procurerait, et (2b) correctement élevé il serait viril, mais (2c) plus tendu qu'il ne le faut, il deviendrait dur et sévère, à ce qu'il paraît.

C'est ce qu'il me semble, affirma-t-il.

Et quoi ? (2a) Le <caractère> amène, n'est-ce pas la nature philosophe qui le posséderait, et (2c) lui trop relâché, il serait plus mou qu'il ne faudrait, et, (2b) bellement élevé, amène et ordonné ?

491b4 : μαλακία τῆς ψυχῆς, « mollesse d'âme ». Voir Euripide, *Les Suppliants* 883, où l'éloge d'Hippomédon valorise les activités physiques par rapport à la vie molle (μαλθακός) consacrée au Muses ; Thucydide II 40.1, où Périclès déclare : « nous philosophons sans mollesse (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) » ; Aristophane, *Nuées* 961-1069 (la critique, par le raisonnement Juste, de la nouvelle éducation, dispensée par l'Injuste).

¹⁷Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 185-186 se demande si l'antécédent de αὐτοῦ est τὸ ἡμερον ou τὸ φιλόσοφον. Il explique que le parallèle avec τὸ θυμοειδὲς voudrait que ce soit τὸ φιλόσοφον, mais que le génitif absolu, dans la phrase sur τὸ φιλόσοφον incite à distinguer l'antécédent de αὐτοῦ du sujet de εἴη. Il en déduit que l'antécédent de αὐτοῦ est τὸ ἡμερον, et que le sujet de εἴη est τὸ φιλόσοφον. Dixsaut 1985, p. 75 n. 44, Renaut 2007, p. 451 n. 61 se rallient à cette position. La question serait plutôt de savoir si, pour un contemporain de Platon, l'antécédent de αὐτοῦ était évident ; sinon, il n'y aurait pas de raison d'intégrer une interprétation du texte à la traduction, d'autant plus que la question se poserait alors de savoir si l'on doit admettre dans l'âme de nouveaux « éléments » (mot employé en français pour indiquer que les adjectifs grecs sont substantivés et au neutre), tel τὸ ἡμερον. C'est la raison pour laquelle notre traduction s'efforce de ne pas trancher la question.

C'est cela.

Or nous affirmons qu'il faut que les gardiens possèdent ensemble ces deux natures.

Il le faut en effet.

(2d) Donc il faut les harmoniser l'une avec l'autre ?

Comment l'éviter ?

Et l'âme de celui qui est harmonisé est sage et virile ?

Tout à fait.

Et celle de celui qui n'est pas harmonisé, lâche et grossière ?

Et même beaucoup.

Un troisième couple d'opposés – tension et relâchement – s'ajoute aux précédents – sauvagerie et aménité, dureté et mollesse – comme indicateur de la manière dont les éléments sont traités ou se comportent. Pour chacun des deux éléments (*thumoeides* et *philosophon*), trois observations (2a), (2b) et (2c) sont livrées conjointement. Le tableau ci-dessous récapitule ces observations, mais en prenant en compte l'observation (2d), qui les suppose et éclaire.

nature : (2a)		éducation : (2b) et (2c) / (2d)	
<i>thumoeides</i>	<i>philosophon</i>	(2b) résultats d'un élevage adéquat	(2c) symptômes d'un traitement inadéquat
qualité procurée	qualité possédée	(2d) éléments harmonisés âme harmonisée	(2d) éléments non harmonisés (tentative ratée) âme non harmonisée
			<i>thumoeides</i> plus tendu qu'il ne faudrait
sauvage (ἄγριος)	amène (ἥμερος)	viril (ἀνδρείος)	amène et ordonné (ἥμερος τε καὶ κόσμιος)
		âme modérée et virile (σώφρων τε καὶ ἀνδρεῖα)	dur et sévère (σκληρός τε καὶ χαλεπός)
			âme lâche et grossière (δειλὴ καὶ ἄγροικος)

L'observation (2a) confère : au *thumoeides* la qualité (sauvage), que l'élevage *tend à réduire* ; au *philosophon*, la qualité (amène ou apprivoisé), que l'élevage *tend à développer*, (la répétition de ἥμερος, en *R.* III 410e1-3, l'atteste)¹⁸, comme si ce second élément, tout en ressortissant au

¹⁸La traduction de ἡμερότης et ἥμερος par « aménité » et « amène » tente de restituer la parenté entre ces termes grecs, ainsi que l'opposition entre les mots traduits par « aménité » et « sauvagerie », « amène » et « sauvage ». Mais ἥμερος signifie surtout « domestique » ou « apprivoisé ». La notion paradoxale d'un naturel apprivoisé fait écho aux expressions « tel est par nature leur caractère » (τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος : *R.* II 375e2) – le caractère étant normalement produit par l'éducation – et « l'affect de son naturel » (τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως : *R.* II 376a11) – le mot « affect » impliquant une expérience, quelque chose que l'on éprouve, un apprentissage (le contexte en donne une présentation, en décrivant le comportement du chien qui, par la compréhension et

naturel, garantissait lui-même l'élevage du gardien. D'après l'observation (2b), l'élevage adéquat supprime, en lui substituant la virilité, la sauvagerie provenant du *thumoeides*, mais sauvegarde, en lui associant le sens de l'ordre, l'aménité apportée par le *philosophon*¹⁹. Il n'est pas possible d'imputer la qualité « viril » au seul *thumoeides*, les qualités « amène et ordonné » puis « modéré » au seul *philosophon*, car le point (2d) désigne l'harmonisation des éléments comme la condition des qualités identifiées au point (2b)²⁰. Avec l'adjectif traduit par « ordonné », l'observation (2b) anticipe sur l'idée suivant laquelle l'élevage adéquat procède à une harmonisation²¹. D'après l'observation (A), la pratique exclusive de la gymnastique porte à un degré excessif la sauvagerie procurée par le *thumoeides* (voir 411e1) ; l'excès de mollesse engendré par la pratique de la musique s'apparente à l'effet produit par un relâchement trop poussé de l'élément désigné par αὐτός (410e2).

Dans l'observation (2c), les couples d'opposés, dur et mou, tendu et relâché, offrent la possibilité de situer les phénomènes répertoriés sur une échelle commune d'intensité variable. Les degrés respectifs de chacun des deux termes d'un couple d'opposés entretiennent un rapport de proportion inverse (« plus dur » équivaut à « moins mou », « moins relâché » à « plus tendu »). Cela laisse supposer que ni la tension ni le relâchement ni même la mollesse ne posent problème par eux-mêmes : c'est seulement une question de degré. Le cas de la dureté et de la sévérité est plus problématique. D'un côté, « dur » est ensuite lié à « inutilisable » (ἄχρηστος : *R.* III 411b1). De l'autre, les gardiens doivent impérativement se montrer conciliants (πρᾶος) au regard de leurs proches et sévères (χαλεπός) au regard de leurs adversaires (II 375c1-2). Cet impératif, que l'épilogue paraît ignorer, est invoqué par la suite (*R.* III 416a2-c3²²) dans un contexte qui rappelle que tout se joue dans l'éducation, mais qui met en doute la valeur de celle exposée en II 376e7-III 412b7. Au début du *Timée* (17c1-19b2), le résumé de la *République* rappelle deux fois cet impératif avec les adjectifs πρᾶος et χαλεπός.

À vrai dire, le recours aux couples d'opposés, dur et mou, tendu et relâché, paraît plutôt brouiller les choses que les éclaircir. En (2c), la tension et la dureté caractérisent le *thumoeides* ; le relâchement et la mollesse, l'élément (αὐτός) associé au *philosophon*. Or, dans l'étape 3 de

l'ignorance, fait par lui-même la différence entre le proche et l'étranger). Dans l'exposé sur le naturel du gardien (*R.* II 374e4-376c7), ces expressions introduisent ce que l'épilogue désigne comme le *philosophon*.

¹⁹Dixsaut 1985, p. 75 relève cette dissymétrie, en soulignant la différence entre les adverbes (ὀρθῶς et καλῶς) qui accompagnent respectivement les deux occurrences de τρέφειν (410d7, e3).

²⁰Cela exclut la possibilité de dire que la virilité est la vertu du *thumoeides*, la modération celle du *philosophon*, comme le fait Adam 2009, (1902¹) vol. I p. 186. Renaut 2014, p. 256 mentionne « l'harmonie qui produit sagesse et courage dans l'âme de l'individu ».

²¹L'adjectif « ordonné » (κόσμιος) va de pair avec la modération (σωφροσύνη) en *Grg.* 504d1-3. Pour un emploi de cet adjectif en liaison avec la notion d'harmonie, voir *Smp.* 187d5.

²²En *R.* III 416a2-c3, ἄγριος caractérise l'attitude à éviter, comme en 375b9-10 ; ἡμερος remplace πρᾶος, comme si ces adjectifs étaient synonymes, πρᾶος étant employé dans l'exposé sur le naturel, ἡμερος, dans l'épilogue.

l'expérimentation, c'est le *thumoeides* qui, étant dur au départ, est soumis à un amollissement tandis que, dans l'étape 4, le *philomathes* (R. III 411d1) paraît emporté dans un processus d'ensauvagement. D'après *République* IV 441e4-442a2, le mélange de gymnastique et de musique vise cette fois-ci à tendre le *logistikon* (λογιστικὸν : R. IV 441e4), à relâcher le *thumoeides* en l'apprivoisant par l'harmonie et le rythme (ἡμεροῦν ἀρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῶ : R. IV 442a2 ; le verbe ἡμεροῦν, « apprivoiser », fait écho à ἡμερος, « amène » ou « apprivoisé », la qualité apportée par le *philosophon*)²³. D'après IX 590a9-b5, la tension de l'élément semblable au lion (dans l'image de l'âme) produit l'arrogance (αὐθάδεια) et la mauvaise humeur (δυσκολία, observée en R. III 411c2, où le *thumoeides* est amolli), tandis que le relâchement de ce même élément va de pair avec le goût du luxe (τρυφή), la mollesse (μαλθακία) et la lâcheté (δειλία). Le sentiment de confusion – que fait naître la confrontation entre ces passages – compromet l'intelligibilité du processus d'harmonisation, qui est pourtant la condition ultime de l'éducation, et par suite de l'existence du beau-et-bon gardien. Ces contradictions invitent à mener une réflexion sur les distinctions que les couples d'opposés présupposent, suivant la méthode expliquée en R. VII 524a1-b5, en particulier à propos du couple « dur et mou ».

La question de la norme (τὸ δέον)

Les observations (2b) et (2c), comme l'observation (A), invoquent plus ou moins explicitement des critères d'ordre axiologique ou des normes (καλός, ὀρθῶς, τὸ δέον)²⁴, sans toutefois les préciser. Les conclusions de l'épilogue impliquent encore des repères de ce genre, mais ne les précisent pas non plus. D'une part (412a1-2), la musique et la gymnastique ont vocation à faire en sorte que le *thumoeides* et le *philosophon* soient « mutuellement harmonisés, étant tendus et relâchés jusqu'au point qui convient (τὸ προσήκον). » D'autre part (412a4-8), l'homme le plus parfaitement musicien et harmonieux est celui qui mélange *le plus bellement* (καλός) la gymnastique à la musique et les présente à son âme *de la façon la plus mesurée* (μέτριος). Les modalités de la désignation du directeur (412a10 : ἐπιστάτης), chargé en fin de compte de

²³Wersinger 2001, p. 179-180 relève le « glissement » entre III 411a5-b5 et IV 441e8-442a2. Brancacci 2005, p. 102-103 propose de réviser la traduction habituelle de R. IV 441e4-442a2, afin de mettre en valeur le fait que le mélange des deux disciplines agit conjointement sur les deux éléments de l'âme, qu'il s'agit d'harmoniser. Il traduit p. 105 : « n'est-ce pas, comme nous le disions, le mélange de la musique et de la gymnastique qui mettra d'accord l'une et l'autre partie, d'un côté stimulant et nourrissant par de beaux discours et des enseignements, de l'autre détendant, apaisant et adoucissant par l'harmonie et le rythme ? »

²⁴Renaut 2014, p. 256 remarque que « le thème de la juste mesure » est introduit par Glaucon en 410d3-5, en liaison avec l'idéal de la καλοκἀγαθία, opposé à la faiblesse politique du philosophe comme à l'inculture du guerrier.

diriger l'ensemble du *cursus* éducatif, sont laissées dans l'ombre, malgré l'emphase entourant son institution. Dans la *République*, les références à la fonction de directeur confirment que l'éducation est placée sous sa dépendance²⁵.

Néanmoins, les observations (2b) et (2c) ne séparent pas la norme (τὸ δέον) de l'échelle d'intensité variable sur laquelle les phénomènes observés sont situés (voir aussi II 387c5). Cela signifie que cette norme-repère se trouve sur cette échelle. La remarque ci-dessus se confirme : aucune des qualités qu'il serait possible de situer sur une échelle de ce genre (incluant la norme-repère) ne pose problème par elle-même. Par exemple, l'énoncé « ceux qui font usage de la gymnastique sans mélange en sortent plus sauvages qu'il ne faut » (410d3-4) présuppose un degré de sauvagerie dont il serait possible d'affirmer qu'« il faut » l'atteindre (en revanche, ce présupposé ne vaut pas pour « lâche et grossière »). Il est vrai que l'épilogue laisse en suspens la question de la norme-repère (Socrate en réfère au directeur de l'éducation)²⁶, mais les couples d'opposés – tension et relâchement, dureté et mollesse – offrent la possibilité de suppléer la norme par la recherche d'une position d'équilibre²⁷. Cette solution de repli repose sur une mesure comparative des degrés de tension et de relâchement, à partir d'une mesure comparative des degrés de dureté et de mollesse (la dureté et la mollesse varient en fonction de la tension et du relâchement). Autrement dit, la norme (τὸ δέον) n'est pas absolue mais relative : la détermination du degré qu'« il faut » atteindre d'un côté dépend du degré atteint de l'autre côté. Cela pourrait expliquer les dissymétries dans l'usage des comparatifs, par exemple entre « plus sauvages qu'il ne faut » et « plus mous que ce qui serait plus beau pour eux » (410d3-5) : le degré de mollesse « plus beau pour eux » est fonction du degré de sauvagerie auquel « ils » sont arrivés ; ou entre « plus tendu qu'il ne faut » et « trop relâché » (410d6-e3) : le degré de relâchement approprié dépend du degré de tension ; ou encore entre « dur et sévère » et « plus mou qu'il ne faudrait » (410d6-e3) : le degré de mollesse qu'il faut viser est celui qui contrebalance la dureté et la sévérité sans les supprimer (puisque la sévérité, comme cela a été rappelé ci-dessus, fait partie des attitudes à avoir). Cette méthode par approximation s'apparente à celle des spécialistes de l'harmonie, qui mesurent les accords et les sons les uns par rapport

²⁵En *R.* VII 528b6-c4, ἐπιστάτης désigne le directeur de la stéréométrie, fonction nécessaire mais difficile à garantir. Pour ἐπιστατεῖν, voir *R.* III 386b8 (diriger les diseurs de mythes), *R.* IV 443e4-444a2 (la sagesse dirige dans l'âme juste ; l'ignorance, dans l'âme injuste), *R.* VII 521e5 (la gymnastique dirige la croissance et la destruction du corps), *R.* X 600d2 (prétention des sophistes à diriger l'éducation) ; pour l'adjectif verbal correspondant, voir *R.* II 377b11 (diriger les faiseurs de mythes), *R.* III 401b1-d3 (diriger non seulement les poètes mais également les artisans). Le mot ἐπιστάτης est à rapprocher de ἐπιστατεῖν (diriger) et de ἐπίστασθαι (savoir). Pour un ἐπιστάτης de l'éducation, voir *Ap.* 20b1-c3, où Socrate nie pouvoir exercer cette fonction. Voir encore *Prt.* 312d4-e6, *Tht.* 173c4-6.

²⁶Les analyses de Payne 2017 p. 94 attirent l'attention sur le rôle de la norme et l'absence de précision à son sujet.

²⁷Wersinger 2001, p. 278 parle d'« un travail de retouche, par excès et défaut ».

aux autres (*R.* VII 530e7-531c5 : ἀλλήλοις ἀναμετρῆν). Elle passe par des corrections successives : chaque tentative d'harmonisation, étant appelée à être révisée au nom de la norme, laisse place à une nouvelle harmonisation, elle-même révisée au nom de la norme, ainsi de suite. Cette méthode passe par une position surplombante, à partir de laquelle les opposés puissent être comparés, mesurés l'un par rapport à l'autre. Telle est la position qu'adopte l'âme à laquelle la perception annonce que le dur et le mou sont identiques : elle fait appel au raisonnement et à la réflexion pour examiner si chacune des perceptions annoncées est une ou deux (*R.* VII 524a1-b5). Cette position définit le point de vue auquel une âme doit se placer pour être en mesure d'harmoniser elle-même ses deux éléments : elle doit faire réflexion sur elle-même (et faire réflexion sur sa propre réflexion, et ainsi de suite, suivant la méthode par approximation). Placée à ce point de vue, l'âme ne s'identifie ni à l'un ni à l'autre de ses deux éléments, tout en se reconnaissant à la fois dans l'un et dans l'autre. Ce point de vue est signalé par l'emploi du duel dans « il faut que les gardiens possèdent ensemble ces deux natures » (410e5-6)²⁸ et « pour ces deux-là, afin qu'ils s'harmonisent ensemble l'un avec l'autre en étant tendus et relâchés jusqu'au point où cela convient » (411e7-412a2). Ces énoncés rappellent que l'harmonisation des deux éléments suppose et que l'âme du gardien se différencie conjointement de l'un et de l'autre (elle se pose en tiers) et qu'elle s'identifie conjointement à l'un et à l'autre (elle les tient *ensemble*). L'attention au caractère réflexif de l'opération oblige également à considérer que les deux éléments remplissent eux-mêmes chacun sa fonction dans l'opération d'harmonisation dont ils font l'objet. Ces différents points appellent quelques éclaircissements.

Dans l'épilogue, chaque élément est désigné en grec par un adjectif substantivé au neutre. Le mot « élément » ne traduit aucun mot grec, son ajout tient à la logique de la langue française. Cet ajout entretient néanmoins l'idée que les adjectifs substantivés désignent des parties de l'âme²⁹, et qu'ils anticipent sur la thèse de la tripartition de l'âme (*R.* IV 439c2-441c3). Or l'adjectif substantivé n'implique en lui-même ni réification ni substantification de son référent³⁰. Un même référent pourrait être désigné par les différents caractères qu'il possède, donc par différents adjectifs substantivés au neutre. En *R.* II 376c4-5, les adjectifs φιλόσοφος et θυμοειδής caractérisent le même gardien : en théorie, la même chose (le gardien ou son âme) peut être appelée « le *thumoeides* » ou « le *philosophon* ». Mais comme ces deux appellations entrent en opposition l'une avec l'autre, cet usage paraît trop paradoxal (trop contraire au

²⁸ D'après Brancacci 2005, p. 105-106, l'emploi du duel en *R.* IV 442a4-5 indique que les éléments sont harmonisés.

²⁹ Pour les discussions engendrées par cette notion de « parties de l'âme », et la question de savoir si elles doivent être conçues comme des agents ou des facultés, voir par exemple Lorenz 2004, 92 n. 20.

³⁰ Des tournures comme τὸ ἄγριον et τὸ ἡμερον (*R.* III 410d6-e3) ne posent pas chacune un élément de l'âme.

principe de non-opposition et à la thèse de la tripartition de l'âme) pour pouvoir être reçu en pratique. L'épilogue rend pourtant attentif à la signification de ce genre de paradoxe. En réalité, les passages relatifs à la tripartition de l'âme et au naturel du gardien vont également dans ce sens. Le paradoxe est comme explicité dans un passage du *Banquet*.

La démonstration de la tripartition de l'âme passe par la méthode la plus courte, imprécise, contrairement à la méthode la plus longue (R. IV 435c9-d5). Elle repose sur le principe de non-opposition ou non-contradiction (R. IV 436c8-437a3, R. IV 439b5-6) lui-même admis seulement à titre d'hypothèse (R. IV 437a4-10), et malgré les contre-exemples invoqués (l'homme arrêté remuant les mains et la tête, la toupie : R. IV 436c8-e7 ; l'archer : R. IV 439b9-11). Ce principe définit la rationalité mathématique dont la rationalité dialectique (présentée dans la Ligne : R. VI 509d1-511e5 ; ou sous le nom de le *dialegesthai* : R. VI 531d-535a2) rend compte, tout en la dépassant, avec la méthode la plus longue (R. VI 504a4-d3). La question de *République* IV 436a8-b2, qui invite à choisir entre la thèse de la tripartition et la thèse de l'unité de l'âme, attire en fait l'attention (avec l'emploi de verbes à la première personne du pluriel dans les deux membres de la disjonction) sur le fait que l'âme entière *tient simultanément* toutes les positions qu'elle *met chacune en contraste* avec les autres³¹. Cela ne revient pas à nier l'opposition qui rend les deux thèses (tripartition et unité de l'âme) incompatibles (suivant la rationalité commandée par le principe de non-contradiction), cela revient seulement à rappeler que l'attention à cette opposition suppose que l'on compare les deux thèses, donc qu'on les considère conjointement (suivant la rationalité dialectique, mise en œuvre dans le dialogue platonicien).

L'exposé sur le naturel du gardien (R. II 374e4-376c7) se heurte au *problème* de l'incompatibilité entre les deux attitudes – du-genre-courroucé (θυμοειδής : R. II 375a11) et conciliante (πρᾶος : R. II 375c1) – qu'il faut avoir pour se conformer à l'impératif des gardiens : se montrer conciliants (πρᾶος : R. II 375c1) au regard des proches et sévères (χαλεπός : R. II 375c2) au regard des adversaires.

La résolution de ce problème s'appuie sur l'image du chien, auquel le gardien est comparé dès le début de l'exposé sur le naturel (R. II 375a2-3), et dont le comportement est décrit ensuite deux fois. La première description – encadrée par deux emplois du verbe signifiant littéralement « savoir pour l'avoir vu » (οἶσθα et οἶδα : R. II 375e1-5) – rappelle ce que l'on sait. La seconde

³¹L'étude de Bloom 2017 repose entièrement sur l'analyse de la distinction entre les deux types de rationalité, l'une fondée sur l'hypothèse que constitue le principe de non-contradiction, l'autre, fondée sur la possibilité de dépasser ce principe, ne serait-ce que pour le poser comme hypothèse. Il articule le premier type avec la *dianoia* de la Ligne (R. VI 509d1-511e5) et avec la thèse de la tripartition de l'âme (R. IV 439c2-441c3), le second type (lié à l'aveu d'ignorance) avec la *noesis* et avec la thèse de l'unité de l'âme (R. X 608d3-612a7).

description – encadrée par deux emplois du verbe s’étonner (θαυμάζειν : R. II 376a1-10) – attire l’attention sur un fait dont on ne s’était pas encore avisé (οὐ πάνυ, ἔφη, μέχρι τούτου προσέσχον τὸν νοῦν : R. II 376a9). Ce fait prouve qu’il est possible, et non contre nature (δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν : R. II 375e-5-6) que le gardien ait un caractère à *la fois* conciliant et très-courroucé (ἅμα πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον ἦθος : R. II 375c6-7). Car, d’après la seconde description, le comportement du chien réunit en un acte unique (δρᾶν : R. II 376a10) les deux attitudes, celles qu’il faut avoir pour se conformer à l’impératif des gardiens : quand il *voit* un inconnu, il gronde (Ὅτι ὄν μὲν ἄν ἴδη ἀγνώτα, χαλεπαίνει : R. II 376a5), quelqu’un de connu, il se réjouit (ὄν δ’ ἄν γνώριμον, ἀσπάζεται : R. II 376a6). Or cette description livre une indication sur la condition qui rend le chien capable de réunir les deux attitudes opposées. Cette condition est énoncée (R. II 376a11-b1) avant le raisonnement (R. II 376b3-10) qui en établit la fonction décisive : le naturel du chien éprouve un affect subtil et très véritablement philosophe (Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον : R. II 376a11-b1). Il n’est certes pas courant d’attribuer cet affect à la bête (θηρίον : R. II 376a3)³², mais à la réflexion, on doit le lui reconnaître³³. En effet, la bête « ne discerne la *vision* amie et ennemie *par aucune autre voie* que celle-ci : l’une, elle *l’apprend*, l’autre, elle n’en sait rien » (ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι : R. II 376b3-4). C’est en grondant et en se réjouissant que la bête opère la distinction, *qu’elle n’a donc pas faite au préalable*, et qui dédouble sa vision en amie et ennemie (gronder, c’est traiter en ennemi, se réjouir, traiter en ami³⁴). Or voir un inconnu, c’est faire sa connaissance, en faire quelqu’un de connu. Dans la seconde description (R. II 376a1-10), la construction paratactique contribue à signaler que la bête se réjouit de la vision qui lui rend connu l’inconnu dont elle a accueilli la vision en grondant (l’inconnu traité en ennemi, étant ainsi connu, est traité en ami)³⁵. Cette analyse conduit à invoquer « l’élément *amant-de-l’étude* » ou « *aimant apprendre* » (τὸ φιλομαθές : R. II 376b8). Cette appellation, désignant celui qui par la compréhension et l’ignorance *définit* le proche et l’étranger (συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ

³²Le mot θηρίον souligne ce que la découverte a d’étonnant, tout en rappelant que l’amour-du-savoir est la condition pour qu’un être humain se rende attentif à sa propre bêtise. Dans Aristophane *Nuées* (184), θηρίον désigne les disciples de Socrate.

³³Compte tenu de la manière dont sont introduits les mots « très véritablement philosophe », il paraît difficile de lire ces lignes à partir d’une conception antéposée du rapport qu’un chien peut entretenir ou non avec la philosophie. Cela reviendrait à opposer une fin de non-recevoir à la découverte dont ces lignes sont le théâtre.

³⁴Les attitudes décrites par des verbes comme χαλεπαίνειν et ἀσπάζεσθαι se révèlent être à la fois les conditions et les conséquences des distinctions séparant οἰκεῖος et πολέμιος, φίλος et ἐχθρός ou encore τό οἰκεῖον et τὸ ἀλλότριον. Pour ce point, voir Tordo Rombaut 2015 p. 327-329.

³⁵D’après Murgier 2023 n. 20 p. XXX, en 376a5-7, la valeur affective des verbes χαλεπαίνειν et ἀσπάζεσθαι va de pair avec une teneur cognitive, portée par les adjectifs ἀγνώτα et γνώριμον. Cela renforce l’idée que l’inconnu et le connu ne sont pas identifiés comme tels *avant* d’être l’un, objet de fâcherie, l’autre, de réjouissance.

τὸ ἀλλότριον : R. II 376b5-6)³⁶, attire l'attention sur la manière dont la bête tient ensemble les attitudes opposées (apprendre, c'est repousser l'ignorance pour s'élancer vers la compréhension)³⁷. Même si τὸ φιλομαθές et τὸ φιλόσοφον ont le même référent (376b8-9), ces deux appellations n'en disent pas exactement la même chose³⁸.

Ainsi, dans l'exposé sur le naturel du gardien, l'introduction du naturel philosophe vise à résoudre le problème de l'incompatibilité entre les qualités opposées (πρᾶος et θυμοειδής, ou plutôt πρᾶος et χαλεπός). L'adjectif φιλόσοφος ne se substitue pas tout à fait à πρᾶος comme un opposé de θυμοειδής. Le naturel philosophe rend compatibles les qualités incompatibles : il procure les deux qualités opposées (πρᾶος et χαλεπός) requises par l'impératif du gardien. Ce naturel réunit en lui-même ces qualités que, dans le même geste, il sépare³⁹.

Cette analyse désigne le *thumoeides* et le *philomathes* (ou *philosophon*) comme les pôles opposés de l'amour du savoir que le naturel du gardien doit posséder (le *philosophon* est l'un des pôles de la tendance dont il est le nom le plus propre)⁴⁰. L'âme amante-du-savoir (φιλόσοφος) se révèle certes du genre-courroucé (θυμοειδής) face à l'ignorance, mais c'est en amante-de-l'étude (φιλομαθής) qu'elle en prend connaissance (de cette ignorance) et cherche à y remédier. Le *philosophon*, recueillant en *philomathes* l'enseignement que dispense naturellement la sauvagerie du *thumoeides*, convertit cette sauvagerie en aménité. La participation du *thumoeides* à l'harmonisation étant fonction de sa capacité à se convertir en *philosophon*, c'est sous ce nom d'amant-du-savoir que la participation de cet élément du-genre-courroucé sera finalement prise en compte⁴¹. La distinction entre l'ennemi (l'ignorance signalée par le

³⁶Pour une lecture plus développée de l'exposé sur le naturel du gardien voir Tordo Rombaut 2015 p. 301-345.

³⁷Voir *Tht.* 188a2-3 pour l'idée qu'apprendre et oublier sont des intermédiaires entre savoir et ne pas savoir.

³⁸En 376b8-9, l'identification du *philomathes* au *philosophon* invite à remarquer la nuance séparant ces appellations, tout en confirmant que différents adjectifs substantivés au neutre peuvent renvoyer à un même référent. Murgier 2023 n. 19 p. XXX cite R. IX, 581b10 pour le rapprochement entre le *philomathes* et le *philosophon*.

³⁹Benardete 1989, p. 56, commentant l'exposé sur le naturel du gardien, remarque même que le le θυμός (R. II 375b1) – terme à ne pas confondre avec θυμοειδής (R. II 375a11) – est « neutre et indifférent ». L'analyse des occurrences de πρᾶος dans les dialogues confirme en fait que, même si cet adjectif est employé comme un contraire de θυμοειδής, de χαλεπός et de ἄγριος, il y a une dissymétrie : on devient πρᾶος en surmontant l'attitude opposée (d'où la traduction par « conciliant »). Pour ce point, voir Tordo Rombaut 2015 p. 341.

⁴⁰Pour une colère exprimant l'amour-du-savoir, voir R. VII 536c4. Lefebvre 2011 p. 126, commentant les lignes R. II 376a2-b10, voit dans la *philomatheia* la cause du discernement effectué par le chien, mais pas de l'affection elle-même. Pourtant, c'est par son affection pour le connu (affection qui en renforce la fréquentation et donc la connaissance) que le chien à la fois exprime son amour de l'étude, et discerne (ce faisant) entre l'ami (connu) et l'ennemi (inconnu). Lefebvre 2011 p. 126 admet également que le *thumos* (qu'il ne distingue pas du *thumoeides*) peut se dédoubler en affection et hostilité. Cela va dans le sens de l'analyse suivant laquelle *philosophon* et *thumoeides* sont les deux noms d'une même tendance, dont les deux aspects, négatif (hostilité) et positif (affection), peuvent néanmoins être distingués l'un de l'autre (le rejet de l'ignorance se retourne en amour du savoir, sous l'effet de cet amour, ou plutôt sous l'effet de l'amour de l'étude).

⁴¹Hobbs 2000, p. 6-7 expose les principes de son usage des mots *thumos* et *thumoeides*, sans s'obliger à le calquer complètement sur l'usage qu'en fait Platon. Renaut 2014, p. 156 suppose que l'étymologie confère à l'expression τὸ θυμοειδές le sens littéral de « l'espèce ardente de l'âme ». Or l'analogie avec σωματοειδής (*Phd.* 81b5, c4, e1, 83d5 ; R. VII 532a7), ἡλιοειδής (R. VI 508b3, 509a1), ἀγαθοειδής (R. VI 509a3) invite plutôt à traduire τὸ

thumoeides) et l'ami (le savoir que le *philomathes* découvre dans ce signalement) repose sur l'harmonisation des deux éléments : l'exactitude de cette distinction exigerait que l'âme atteigne une parfaite position d'équilibre entre refus sévère de l'ignorance et adhésion conciliante à la leçon dispensée par ce refus. La fragilité de cet équilibre met en péril la possibilité pour les gardiens de se conformer à leur impératif ; lequel constitue donc en fait le thème majeur de l'épilogue. Cette hypothèse de lecture sera complétée par la lecture de l'expérimentation des étapes 3 et 4 de l'épilogue.

La sentence d'Héraclite, suivant laquelle l'unité « se rassemble en différant elle-même d'elle-même comme l'harmonie de l'arc et de la lyre » (voir Pl., *Smp.* 187a1-d4 : διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι ὡσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας), apporte un éclairage. Le contexte élargi attire l'attention sur le fait que c'est l'accord des opposés sur leur divergence qui conditionne leur harmonisation, laquelle a pour principe l'amour, que Diotime qualifie de philosophe (*Smp.* 203b2-204c6), intermédiaire entre l'ignorance (rejetée) et le savoir (que ce rejet contient, et qu'il incite à rechercher)⁴².

L'harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* requiert donc une âme « musicienne », ou plutôt philosophe, qui les tiendrait ensemble (afin d'être aussi dure qu'amollie, aussi tendue que relâchée, et par suite ni dure ni molle, ni tendue ni relâchée) telles les deux extrémités opposées d'une même et unique corde⁴³. En effet, la métaphore de la tension et du relâchement implique une proportion inverse – la tension d'un élément entraînant le relâchement de l'autre et réciproquement – qui confère tout son sens à l'épilogue ; lequel tend à démontrer que chacune des deux disciplines – la gymnastique et la musique – alors qu'elle vise à développer un élément, en vient plutôt à nuire à l'autre (en somme, on ne peut pas agir sur l'un des deux éléments sans agir sur l'autre, raison pour laquelle, au premier abord, les métaphores paraissent plutôt brouiller les choses que les éclaircir)⁴⁴. L'énoncé « et lui trop relâché, il serait plus mou qu'il ne faudrait, et, bellement élevé, amène et ordonné » (καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον εἶη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἡμερόν τε καὶ κόσμιον : R. III 410e1-3), avec l'alternance du génitif absolu au neutre et du nominatif neutre dans la proposition

θυμοειδές par « <l'élément> qui a l'aspect du courroux ». Il est préférable de distinguer entre τὸ θυμοειδές et ὁ θύμος, comme le fait Benardete 1989, p. 56 qui restitue θυμοειδής par « “thumoslike” or “thumoeidetic” ».

⁴²Dans son portrait d'Eros, Diotime indique entre autres qu'il n'est ni tendre (ἀπαλός : *Smp.* 203c7), ni beau, mais dur (σκληρός : *Smp.* 203c7) et desséché, amant de ce qui est réellement beau et délicat (ἀβρός : *Smp.* 204c5).

⁴³En R. III 399c7-e4, les instruments à plusieurs cordes sont rejetés, avec les harmonies correspondantes (οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, πολυχорδίας γε οὐδὲ παναρμονίου ἡμῖν δεήσει ἐν ταῖς ψδαῖς τε καὶ μέλεσιν : R. III 399c7-8). Wersinger 2001, p. 278 n. 2 commente R. III 412a1-2 : « la phrase est précise ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιευμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος. La forme duelle accentue la continuité des contraires : la tension et le relâchement sont harmonisés jusqu'au point de convenance » (nous soulignons).

⁴⁴Pour l'idée de continuité, avec un rapport de proportion inverse, entre les différentes tendances ou désirs (auxquels on fait correspondre les éléments supposés) de l'âme, voir R. I 328d2-4, VI 485d10-e1.

principale, peut désigner cette même « corde », qualifiée de manière variable, en fonction de son aspect prédominant, par les adjectifs substantivés au neutre. Par suite, le pronom αὐτοῦ (*R. III 410e2*) renverrait à la « corde » (initialement qualifiée de *thumoeides*) qui, d'excessivement tendue (*R. III 410d8*), serait devenue (suite à une tentative d'harmonisation par le *philosophon*) trop relâchée (*R. III 410e2*), conférant au naturel dans son ensemble sa mollesse excessive (cette lecture trouve une confirmation dans le fait que l'étape 3 décrit un amollissement du *thumoeides*, puis un amollissement du guerrier porte-javelot lui-même). Puisqu'il s'agit d'une méthode par approximation, l'âme musicienne ou philosophe qui tente d'harmoniser ses éléments soumet l'harmonisation obtenue à la critique (portée par l'élément du-genre-courroucé) tout en tirant de cette critique un enseignement (porté par l'élément amant-de-l'étude), qui la guide dans son effort pour réviser sa première tentative.

Deux genres de vie contre-exemplaires

La méthode de l'expérimentation

L'expérimentation constitue le pivot de la démonstration. Elle fait la transition entre le principe de l'harmonisation des deux éléments (étape 2) et le principe du mélange des deux disciplines (conclusion). Il s'agit d'une expérimentation unique, en deux temps, articulés par la particule « à l'inverse » (*R. III 411c4* : αὔ, voir également *R. III 410c8-d5*) et par l'identité du sujet, le même au début de l'étape 4 qu'au début de l'étape 3 (au cours de laquelle son statut varie, comme on le verra). Le premier temps (*R. III 411a5-c3* : étape 3) décrit les effets de la pratique exclusive de la musique, en particulier sur le *thumoeides* ; le second temps (*R. III 411c4-e3* : étape 4), les effets de la pratique exclusive de la gymnastique, en particulier sur le *philomathes*. L'ensemble paraît remplir la fonction d'une démonstration par l'absurde, qui, par la description des conséquences des attitudes à éviter, indiquerait l'attitude à adopter (laquelle doit conjuguer, dans une certaine mesure, les deux attitudes à éviter). L'exemple à suivre est désigné *négativement*, par contraste avec les contre-exemples à ne pas suivre. Plusieurs anomalies s'imposent encore à l'attention. L'expérimentation n'entretient pas de rapport immédiat avec l'éducation, elle soulève plutôt la question du genre de vie (*R. III 411a9, III 411e2*, comme en *R. III 410c9*), distinguant même, pour chacun des deux genres de vie examinés, plusieurs cas de figure⁴⁵. Le vocabulaire utilisé (avec des hapax et des mots rares dans le Corpus), ainsi que

⁴⁵L'analyse est ponctuée par les mots, pour l'étape 3 : ὅταν (*R. III 411a5*) εἰ (*R. III 411a9*) τὸ μὲν πρῶτον (*R. III 411a9*) ὅταν δ' (*R. III 411b1*) ἐάν μὲν (*R. III 411b6*) ἐάν δέ (*R. III 411b7*) ; pour l'étape 4 : ἄν αὔ (*R. III 411c4*),

la citation de l'*Illiade* XVII 588⁴⁶ (R. III 411b4) instaurent une intertextualité. Les attitudes contre-exemplaires sont dépeintes avec une emphase spéciale, renforcée par les comparaisons et les métaphores plus ou moins filées, dont une métaphore sexuelle, rarement commentée⁴⁷. Dans les deux temps de l'expérimentation (étapes 3 et 4), la mise en scène des genres de vie fait intervenir un sujet (τις : R. III 411a5)⁴⁸ qui ne se confond ni avec tel ou tel élément de son âme (*thumoeides* et *philomathes*), ni même avec son âme en tant que telle (ψυχή : R. III 411a6, d1). Ainsi, pour chaque cas de figure pris en compte, l'attention se porte sur la relation – dont ce sujet paraît pouvoir faire varier les modalités – qu'il entretient avec son âme et avec ses éléments naturels. La position de ce sujet rejoint celle qu'occupent les sujets dont il est question dans l'expression « la manière dont ils sont disposés quant à leur pensée » (R. III 410c8-10). Malgré la déclaration liminaire de l'épilogue, rapportant les deux volets de l'éducation à l'âme, les étapes 3 et 4 font référence au corps⁴⁹. La question de la force (ισχύς : R. III 410b7), reléguée comme non pertinente dans l'introduction, refait plus ou moins allusivement surface avec la répétition de l'adjectif « faible » (ἄσθενής : R. III 411b7, d3).

L'amollissement du *thumoeides*

Dans l'étape 3, l'attention se porte, non sur les effets de la pratique exclusive de la musique *en tant que telle*, mais sur les impacts de l'audition plus ou moins prolongée d'harmonies déterminées, prises indépendamment des autres composantes du chant (ᾠδή : R. III 411a9) que sont le discours (λόγος), la diction (λέξις), et même le rythme (ῥυθμός). Le mot traduit par « musique » paraît revêtir ici (R. III 411a5) un sens restreint, alors même que tout le contexte lui attribue son sens large, avec la référence ou l'allusion au discours (R. III 411c5, III 411d3, d8)⁵⁰ et au rythme (R. III 411e2). Les « harmonies sucrées, molles et plaintives *dont nous venons de parler* » sont celles qui ont été définitivement éliminées (R. III 398a1-b5, III 398d11-399e4) – tout comme l'usage des flûtes qui les émettent – après avoir été par deux fois critiquées (R.

πρῶτον μὲν (R. III 411c5-6), ἐπειδὴν (R. III 411c9), εἶ (R. III 411d1). Dans l'étape 4, le cas (tout de même apparemment possible) sans *philomathes* n'est pas examiné ; en revanche, dans l'étape 3, ἄθυμος et θυμοειδής sont mis en contraste (R. III 411b6-c2).

⁴⁶Hom., *Il.* XVII 588 : les mots μαλθακὸς αἰχμητῆς « porte-javelot mou », sont utilisés par Apollon pour qualifier Ménélas, afin d'encourager Hector à l'affronter. Ces mots sont également cités en *Smp.* 174c1.

⁴⁷Par exemple, le mot χόνη (R. III 411a6) a un sens sexuel dans Ar., *Th.* 62. D'après Moes 2007, p. 75-76 n. 51 la référence à l'*Illiade* (Hom., *Il.* XVII 588) joue sur l'analogie entre lâcheté et impuissance sexuelle.

⁴⁸Voir encore : οὗτος (R. III 411a9), αὐτός αὐτοῦ (R. III 411c7), τοιοῦτος (R. III 411d7). En R. III 410c1-2, l'emploi du pluriel laisse penser qu'il y a plusieurs sujets.

⁴⁹Les tournures suggérant que le corps ne tombe pas complètement hors du domaine d'application de l'éducation sont τὸ μέγιστον (410c5-6), τὸ σῶμα (411c6), εἰ μὴ εἰ πάρεργον (411e7), ainsi que les références aux organes des sens ou sensations (411a6, d3-4). La gymnastique est encore rapportée au corps en R. VII 521e3-5, 535d3-7.

⁵⁰D'après R. III 399e1-400a2, 400d1-5, les autres composantes doivent se conformer au discours.

III 387b8-388e1, III 395d8-e2). La description de l'impact de ces harmonies sur l'âme de l'auditeur étonne doublement. D'un côté, il est déconcertant de les voir ressurgir, comme si, pour le gardien, le risque d'y être exposé n'avait pas été écarté. De ce point de vue, la mention de ces harmonies-là implique une pétition de principe (le caractère préjudiciable de ces harmonies étant acquis, cette approche présuppose ce que l'expérimentation vise à prouver) doublée d'un sophisme (les effets observés, résultant du non-respect des modèles fixés pour les harmonies, sont imputés à la pratique exclusive de la musique). D'un autre côté, l'analyse de leur impact leur reconnaît – avec l'adjectif « utile » (R. III 411a10) – un mérite inattendu, qui pourrait remettre en question le choix (qui a été fait précédemment) de les éliminer. De ce point de vue, l'expérimentation est contre-productive : elle vante les mérites d'une pratique qu'elle cherche à récuser. Ces deux remarques (« d'un côté », « de l'autre ») vont dans des sens opposés (la première déplore une répétition, la seconde une incohérence), mais cela paraît tenir à l'imprécision du texte.

Ces remarques invitent à lire ou relire la description de la pratique de la musique sans gymnastique (R. III 411a5-c3 : étape 3).

Οὐκοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῆ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὄτων ὥσπερ διὰ χώνης⁵¹ ἄς νυνδὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις⁵² ἀρμονίας, καὶ μινυρίζων⁵³, τε καὶ γεγανωμένους⁵⁴ ὑπὸ τῆς ὀδῆς διατελῆ τὸν βίον ὄλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει⁵⁵ καὶ λείβει⁵⁶, ἕως ἂν ἐκτίξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ “μαλθακὸν αἰχμητήν.”

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Καὶ εἰ μὲν γε, ἦν δ' ἐγώ, ἐξ ἀρχῆς φύσει ἄθυμον⁵⁷ λάβῃ, ταχὺ τοῦτο διεπράξατο· εἰ δὲ θυμοειδῆ, ἀσθενῆ ποιήσας τὸν θυμὸν ὀξύρροπον⁵⁸ ἀπηργάσατο, ἀπὸ συμκρῶν ταχὺ ἐρεθιζόμενόν⁵⁹ τε καὶ κατασβεννύμενον· ἀκράχολοι⁶⁰ οὖν καὶ ὀργίλοι⁶¹ ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγέννηται, δυσκολίας ἔμπλεω.

⁵¹Hapax (χώνη). Pour la comparaison entre les oreilles et un entonnoir, voir Aristophane, *Thesmophories* 18-19.

⁵²Pour θρηνώδης, voir R. III 398e1, X 606b1, Lg. VII 792b1. Le mot θρηῆνος apparaît en R. III 387e9, III 388d7, III 395e1, III 398d11, IX 578a7, dans des passages où le recours aux lamentations (associé aux femmes) est condamné.

⁵³Hapax (μινυρίζω). Ce verbe peut signifier « gémir » (Hom., *Il.* V 889, *Od.* IV 719), ou « fredonner », comme dans Ar., *Av.* 1414 (le sycophante s'approche en fredonnant) ; V. 219 (voir ci-dessous).

⁵⁴Hapax (γανόω). Hom., *Il.* XIX 359 (casques des guerriers qui brillent) ; Ar., *Ach.s* 7 (c'est Dicéopolis qui rayonnait de plaisir en voyant Cléon moqué dans une pièce d'Aristophane).

⁵⁵Pour τήκειν, voir par exemple R. X 609c6 (effet de la maladie sur le corps).

⁵⁶La seconde occurrence de λείβειν dans le Corpus se trouve en Pl., *Ti.* 82d7.

⁵⁷Pour ἄθυμος, voir encore R. V 456a5 (des femmes avec ou sans *thumos*), Lg. X 888a5 (πρόρρησις ἄθυμος).

⁵⁸Pour la seconde occurrence de ὀξύρροπος dans le Corpus voir *Th.* 144a8 (attitude face au savoir).

⁵⁹Voir R. III 393e8 (réécriture du début de *Illiade*) pour le seul autre emploi du verbe ἐρεθίζειν (avec ce préfixe, à côté de l'adjectif verbal en *Ti.* 89b4, d1) dans les dialogues authentiques (voir *Erx.* 392c1).

⁶⁰La seconde occurrence de ἀκράχολος se trouve en Lg. VI 791d6.

⁶¹Hapax (ὀργίλος).

Κομιδῆ μὲν οὖν.

Alors, quand quelqu'un se livre à la musique pour qu'elle joue de la flûte et verse sur son âme par les oreilles comme par un entonnoir les harmonies sucrées, molles et plaintives dont nous nous venons de parler, et qu'il passe tout le reste de sa vie fredonnant et ébaudi par le chant ; celui-là, d'abord, s'il avait quelque élément du genre courroucé, il l'a amolli et l'a rendu utile, d'inutilisable et dur <qu'il était>. Mais quand, insistant, il ne <le> lâche pas mais <le> charme⁶², alors tout de suite après cela, il <le> fait fondre et <le> liquéfie, jusqu'à dissoudre le courroux, à l'avulser de l'âme comme un nerf et à produire un « porte-javelot mou ».

Tout à fait, dit-il.

Et si du moins, dis-je, dès le départ, il avait pris par nature une <âme> sans courroux, il a traité cette affaire rapidement. Mais si c'était <une âme> du genre courroucé, ayant affaibli le courroux, il l'a rendu instable, rapidement enflammé et éteint pour des brouilles. Tout pleins de bile et irascibles, plutôt que du-genre-courroucé, voilà ce qu'ils deviennent, emplis de mauvaise humeur.

En effet, c'est certain.

L'étape 3 ne contient d'allusion directe ni au *philosophon* – qui paraît subir une sorte d'éclipse – ni même à la gymnastique – qui n'est évoquée qu'indirectement, à travers la mention du porte-javelot et l'image du fer (métonymie pour une arme guerrière⁶³). Or, d'une part, dans le reste de l'épilogue, le *philosophon* et la musique, ayant des effets comparables (*R.* III 410d3-e3), paraissent avoir partie liée (*R.* III 411c5). D'autre part, l'expérimentation vise à établir la nécessité de mélanger la musique à la gymnastique. Il ne suffit pas de signaler les effets néfastes de la pratique de la musique : encore faut-il prouver que la gymnastique ou plutôt le mélange des deux disciplines résout les difficultés.

La question se pose de l'usage dont le *thumoeides* – une fois atteint le degré de mollesse qui d'inutilisable l'a rendu utile – est censé faire l'objet⁶⁴. Cet usage introduirait une solution de continuité dans le processus allant jusqu'à la dissolution et l'avulsion du courroux. Le sujet qui s'est de lui-même exposé aux harmonies sucrées, molles et plaintives, et qui les a reprises à son compte en se mettant à fredonner et en se laissant ébaudir par le chant, ne devient un porte-javelot mou que s'il néglige de faire de son instrument l'usage qui lui permettrait d'interrompre, ou même de renverser le processus. La question de l'usage du *thumoeides* se double de la question du sujet capable de s'en servir.

Or la mention d'un javelot et les mots « mais quand, insistant, il ne <le> lâche pas » (*R.* III 411b1-2) instaurent une ambiance martiale. L'analogie avec *Théétète* 165e1 va dans ce sens : les mots « il réfuterait en insistant sans relâche » (ἤλεγχεν ἄν ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιείξ),

⁶²D'après Pontier 2020 p. 51 n. 54, l'actif κηλῆ ne saurait être traduit par un passif, mais le « charme » s'exerce en priorité sur le *thumoeides* : « c'est l'individu tout entier qui en est responsable et qui en prend la décision ».

⁶³Pour cet emploi de σίδηρος voir par exemple E., *Supp.* 590.

⁶⁴L'emploi de χρήσιμος en *R.* III 411a10 est à rapprocher de l'expression « procurer à la cité un corps utile » (πόλει παρασχεῖν σῶμα χρήσιμον) que l'on trouve dans E., *Supp.* 883 (voir ci-dessus).

s'inscrivent dans un contexte qui décrit les attaques auxquelles un homme embusqué, expert salarié du maniement du bouclier dans les arguments (*Tht.* 165d5-6), soumettrait les énoncés de Théétète⁶⁵. La métaphore du porte-javelot laisse penser que le *thumoeides* pourrait servir à renverser la situation⁶⁶. Cette métaphore, qui suppose un attaquant et un attaqué, pourrait expliquer le doute relatif à la question de savoir si le sujet des verbes au singulier est toujours le même, dans l'étape 3⁶⁷. Cette analyse dessine en creux la tâche du *philosophon*, c'est-à-dire les exercices et entraînements qu'il doit pratiquer pour éveiller son *thumoeides* (*R.* III 410b5-9).

Toute cette explication tend à attribuer un sens figuré au texte. Cette hypothèse sera étayée par la suite, mais il paraît opportun de poser quelques jalons. Par exemple, les mots « harmonies sucrées, molles et plaintives » (*R.* III 411a7) renvoient à certains discours capables de persuader leur auditeur, comme le souligne la métaphore liquide⁶⁸ ; le verbe « charmer » (κηλεῖν : *R.* III 411b2) décrit le pouvoir persuasif du discours⁶⁹ ; le javelot symbolise l'instrument servant à prendre position, à énoncer un verdict, ainsi qu'à contre-argumenter⁷⁰. En réalité, les sens figurés des termes n'auront plus besoin d'être énumérés si la cohérence de la lecture fondée sur cette méthode se confirme. Or l'examen des questions posées ci-dessus (relatives à l'usage du *thumoeides* et à la manière dont la gymnastique peut interrompre le processus de dissolution et d'avulsion de son courroux) passe par la prise en compte de l'étape 4.

L'ensauvagement du *philomathes*

L'étape 4 paraît faire porter l'expérimentation sur la pratique exclusive de la gymnastique *en tant que telle*, indépendamment des différences entre les exercices ou les régimes. L'étape 4 n'est obérée ni par la pétition de principe (mobiliser des modèles rejetés) ni par le sophisme (imputer les effets de ces modèles rejetés à la pratique exclusive d'une discipline) relevés dans

⁶⁵La référence à *Tht.* 165e1 est signalée par Shorey 1937 n.e p. 291, à côté de la référence à *Ar.*, *Pax* 1121 « frappe-le sans relâche, donne-lui du bâton » (αὐτὸν ἐπέχων τῷ ξύλῳ).

⁶⁶Pour cette métaphore, voir Pindare, Drachman (dir.) *Scholia vetera in Pindari carmina* Ode N 9 scholion 85a 4 (παρεσκευάζεν αὐτοῦ τὸν θυμὸν ἀιχημητὴν εἶναι, ὥστε ἀμύνειν λοιγὸν Ἐνυαλίου).

⁶⁷Pour cette question, voir Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 186-187 n. 8.

⁶⁸Voir Van Hook 1905, p. 12-13 pour « *speech as a stream which flows from the mouth* » ; κηλεῖν se trouve parmi les verbes qu'il cite, avec l'indication « *idea of water continuously flowing* ».

⁶⁹Pour le charme exercé par le discours de Protagoras, voir *Prt.* 315a8-b1, 328d4. Voir aussi *Ly.* 206b2-3 (des discours et des chants qui *mettent en colère* au lieu de *charmer*, c'est une grande inculture), *Euthd.* 290a1-5 (le discours capable de charmer les juges est aussi capable de les apaiser) ; *Phdr.* 259a1-b2 (renoncer à dialoguer reviendrait à succomber, par paresse d'esprit, au charme des cigales, qui sont comparées aux Sirènes) ; *R.* X 607c4-d2 (Socrate et Glaucon sous le charme de la poésie d'Homère). Voir Van Hook 1905, p. 30-31.

⁷⁰Voir, dans *Ar.*, *Nu.*, les phrases assimilées à des flèches ou des piqures de frelons (942-948), la mâchoire affûtée (1107-1110) et la langue à deux tranchants (1160). Van Hook 1905, p. 25.

l'étape 3. Le ton général confirme que cette étape 4 procède « par l'absurde », au sens où l'exemple à suivre est désigné à partir du contre-exemple à ne pas suivre. L'attention se focalise même presque davantage sur l'attitude à adopter (décrite négativement) que sur l'attitude à éviter (dont les effets sont répertoriés). Les mots « plus viril qu'il n'était » laissent néanmoins penser – ici encore, *a contrario* de l'intention dissuasive qui paraît dominer l'expérimentation – que les premiers effets de la pratique exclusive de la gymnastique sont profitables (R. III 411c5-8).

Dans l'étape 4, ni le *thumoeides* ni le *philosophon* ne sont explicitement pris en compte. Il ne s'agit pas d'une éclipse totale, puisqu'ils sont représentés : le premier, par le *thumos* ; le second, par le *philomathes*. Le cas d'une pratique de la gymnastique sans musique ni philosophie est décrit comme suit (R. III 411c4-e3 : étape 4).

Τί δὲ ἂν αὖ γυμναστικῆ πολλὰ πονῆ καὶ εὐωχῆται εὖ μάλα, μουσικῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας μὴ ἄπτηται; οὐ πρῶτον μὲν εὖ ἴσχων τὸ σῶμα φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίπλαται καὶ ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὐτοῦ;

Καὶ μάλα γε.

Τί δὲ ἐπειδὴν ἄλλο μὴδὲν πράττη μὴδὲ κοινωνῆ Μούσης μηδαμῆ; οὐκ εἴ τι καὶ ἐνῆν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχων οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς, ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται, ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ;

Οὕτως, ἔφη.

Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι⁷¹ μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας⁷² ζῆ.

Παντάπασιν, ἦ δ' ὅς, οὕτως ἔχει.

Et quoi, si à l'inverse il s'entraîne beaucoup en gymnastique et se régale tout à fait bien, mais ne touche ni à la musique ni à la philosophie ? Est-ce que, d'abord, ayant le corps bien entretenu, il ne se remplit pas de fierté et de courroux, et ne devient pas plus viril qu'il n'était ?

Et même beaucoup.

Et quoi lorsqu'il ne fait rien d'autre, et ne s'associe nullement avec une Muse ? Est-ce que, s'il avait aussi quelque élément amant-de-l'étude dans son âme, étant donné que cet élément ne goûte aucune étude ni aucune recherche, et qu'il ne prend pas non plus part à un argument ni au reste de la musique, est-ce qu'il ne devient pas faible, sourd et aveugle, parce qu'il n'a pas été éveillé ni nourri et que ses sensations n'ont pas été purifiées à fond ?

C'est ainsi, affirma-t-il.

Misologue alors, voilà ce que devient quelqu'un de ce genre à mon avis, et étranger aux Muses, et il ne fait

⁷¹Harax (σκαιότης).

⁷²Harax (ἀχαριστία). Voir, pour ἀχαριστεῖν : *Smp.* 186c4 (avec χαρίζεσθαι), ἀχάριστος : *Mx.* 248c1, *Lg.* XI 935a3, *Ep.* VII 335b4, *Ax.* 369a8.

plus usage de la persuasion par des arguments, mais il traite toutes les affaires avec violence et sauvagerie comme une bête, et c'est dans l'ignorance et la sottise, avec une absence de rythme et de grâce, qu'il vit.

À tous égards, dit-il, il en va ainsi.

Le corps (τὸ σῶμα : R. III 411c6), quoique mis en avant (avec les mots εὖ ἰσχυὼν : R. III 411c6), ne prend pas une part active dans la dégradation consécutive à la pratique exclusive de la gymnastique. L'acuité sensorielle, précédemment introduite comme une caractéristique naturelle (R. II 375a5) développée par les exercices gymniques (R. III 404a10-11), relève maintenant du *philomathes* (R. III 411d1-5 : le αὐτοῦ indique que les sensations lui appartiennent) et appelle une purification, fondée sur une musique liée à la philosophie (R. III 411c5) incluant l'étude, la recherche, l'argumentation et le reste de la musique (R. III 411d1-6). Les mots traduits par « absence de rythme et de grâce » (R. III, 411e2) pourraient signaler une discordance entre le corps et les composantes de la musique – puisque le rythme se calque sur la diction, qui suit le discours, qui suit à son tour la pensée (R. III 400c7-401a9 : διάνοια)⁷³ – à ceci près que le cas examiné se situe précisément dans le cadre d'une pratique de la gymnastique *sans musique*. La position initiale « ayant le corps bien entretenu » n'est pas expressément remise en cause dans la suite de l'étape 4. La gymnastique destinée aux lutteurs du plus grand combat (ἀθληταὶ τοῦ μεγίστου ἀγῶνος : R. III 403e8-9) fait dépendre le bon état de leur corps (εὖ ἔξειν : R. III 404c8, III 404d6) d'un régime d'abstinence (ἀφεκτέον : R. III 403e4-7, III 404b4-e6), qui ne paraît pas donner un contenu au verbe εὐωχῆσθαι « se régaler » (R. III 411c4). Les mots « il ne fait plus (οὐδὲν ἔτι) usage de la persuasion par des arguments » (R. III 411d8) signalent que le sujet faisait jusque-là usage de la persuasion par les arguments.

En fait, plusieurs indices conduisent à attribuer un sens figuré au mot « gymnastique ». L'analyse du vocabulaire du Livre I, qui met en scène les attitudes évoquées dans l'épilogue, confirme cette piste. Thrasymaque se rue sur Socrate et Polémarque comme une bête prête à les déchiqueter (θηρίον, comme en R. III 411e1, et διαρπάζειν : R. I 336b5-6). Mais Socrate, ayant observé que l'argument le mettait en colère (ἐξαγριαίνεσθαι : R. I 336d8), invite Thrasymaque à renoncer à sa sévérité (χαλεπός : R. I 336e1). En effet, puisque Polémarque et lui n'ont pas réussi à définir la justice, il serait plus juste de les prendre en pitié (ἐλεεῖσθαι : R. I 336e10) que de les gronder (χαλεπαίνεσθαι : R. I 337a1-2). Socrate fait preuve de gratitude (χάρις : R. I 338b4-6, vs. ἀχαριστία : R. III 411e2) quand on l'instruit. Par la suite, Thrasymaque, confronté à un argument de Socrate, l'interpelle (R. I 352b3-4) :

⁷³Les rares occurrences de ἀρρυθμία et ἄρρυθμος dans le Corpus se trouvent en R. III 400c7-401a9, 411e2 (à côté de ἀρρυθμεῖν en Lg. VII 802e3, ἄρρυθμος en *Epin.* 978a7).

Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι.

Régale-toi avec cet argument, aie confiance, dit-il, car moi je ne m'opposerai pas à toi, afin de ne pas peser à ceux-là [les auditeurs]

À l'issue de l'entretien, Socrate achève de réfuter Thrasymaque, qui répond (R. I 354a10-13) :

Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰσιτιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις.

Ἵπὸ σοῦ γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἐπειδὴ μοι πρῶτος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω.

Que cela soit pour toi un festin, dit-il, Socrate, en ces fêtes de Bendis.

C'est de ta part, dis-je, puisque tu es devenu conciliant avec moi et que tu as cessé de gronder.

Socrate file ensuite la métaphore du repas, se comparant lui-même à un glouton (λίχνος : R. I 354b2), avant de déclarer qu'à cause de sa précipitation, le dialogue ne lui a apporté qu'une chose : ne rien savoir (R. I 354a13-c1). Socrate est dans la posture comique d'Héraclès privé de son repas⁷⁴. Cela donne ensuite matière à la remarque de Glaucon, qui déplore que Thrasymaque ait été charmé par Socrate comme par un serpent (κηλεῖν : R. II 358b3 ; voir R. III 411b2). L'usage métaphorique du verbe « goûter » (γεύειν : R. III 411d2) dans l'étape 4 interdit d'écarter la possibilité d'attribuer à « se régaler » (R. III 411c4) un sens figuré⁷⁵. Le verbe ἐμπίλασθαι, « être rempli » (R. III 411c6-7 ; voir aussi ἔμπλεος δυσκολίας : R. III 411c2) signifie également « être rassasié »⁷⁶.

Le Socrate de l'*Apologie* s'adresse à ses juges (Ap. 22a6-8) :

δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδειξάι ὥσπερ πόνους τιναὶς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἢ μαντεία γένοιτο.

Il faut assurément que je vous expose mon errance accomplissant comme des travaux afin que pour moi l'oracle en vienne à être non réfuté.

La tâche que le dieu lui a assignée (Ap. 28e4-6 : vivre en philosophant, en s'examinant lui-même et les autres) fait de Socrate un Héraclès, chargé comme lui d'exécuter des travaux (πόνος, voir R. III 411c5)⁷⁷. La métaphore qui décrit l'argumentation comme une gymnastique est un

⁷⁴Pour ce thème de la comédie, voir Ar., V. 60.

⁷⁵Pour une analyse du sens du verbe εὐωχῆσθαι, et des emplois ambivalents dont il fait l'objet dans la *République* (voir encore, à côté de R. II R. II 372b6, IV 420e5, VI 488c6, IX 588e5 ; et pour le substantif εὐωχία : R I 329a6, 345c6, IX 586a1), voir Pontier 2023 p. XXX. Il signale que ce verbe a été rapproché de εὖ ἔχειν, « se trouver bien », et qu'il est employé par métaphore en *Gorg.* 518e3. Pour la métaphore du festin (θοίνη), voir encore *Soph.* 251b5-6.

⁷⁶Pour ἐμπίλασθαι dans le sens de « se gaver » voir Taillardat 1965 (1962¹), p. 92. L'emploi de τρέφειν (R. III 411d5) – qui signifie « élever » et « nourrir » – à propos du *philomathes* peut être également relevé. Pour le jeu sur l'ambiguïté du sens de τρέφειν voir Murgier 2023 n. 26 p. XXX.

⁷⁷Pontier 2020, p. 40-47 explique que, pour Xénophon, l'opposé de la mollesse (μαλακία) est l'exercice (πόνος) ; concernant cette opposition chez Platon, il cite p. 50 R. VIII 556b6-d6. Pour d'autres emplois de πόνος liés à la

lieu commun, comme dans « s'exercer dans de nombreuses connaissances » (*R.* VI 503e3 : ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν) ou dans le conseil – prodigué par Parménide au jeune Socrate – de s'entraîner (γυμνάζειν) dans la pratique du dialogue (*Prm.* 135c8-d6)⁷⁸. L'interprétation figurée du mot « gymnastique » pourrait expliquer et le déplacement conduisant à rapporter la gymnastique à l'âme plutôt qu'au corps, et le fait que le corps ne soit pas totalement mis de côté pour autant (les opinions soumises à l'examen dans l'exercice de l'argumentation sont liées aux perceptions corporelles)⁷⁹. La question serait de savoir comment la situation peut se dégrader dans les proportions décrites dans l'étape 4 et comment la musique ou la philosophie peuvent empêcher cette dégradation.

L'hypothèse d'un sens figuré

L'examen des questions soulevées par les étapes 3 et 4 se propose d'articuler les points suivants.

- (1) Les étapes 3 et 4 sont le revers l'une de l'autre, entretenant un rapport de dépendance mutuelle, chacune désignant la voie à suivre pour éviter les écueils de l'autre.
- (2) L'intertextualité est activée non pour *établir* que Platon se réfère à Aristophane, mais pour *définir une méthode* de lecture du texte de l'épilogue (en le plaçant dans un contexte plus large, limité néanmoins par l'état de nos sources).
- (3) Platon fait allusion à deux de ses textes, le *Banquet* (étape 3, avec la citation d'Homère) et peut-être le *Phédon* (étape 4, avec la misologie⁸⁰), qui peuvent être mobilisés.
- (4) Le renvoi explicite à *R.* III 398a1-b5, III 398d11-399e4 (et peut-être à *R.* III 387b8-388e1, III 395d8-e2) fait partie des indications à prendre en compte.

Le point (1) met l'accent sur les indices d'une solidarité entre les deux étapes, comme si elles s'articulaient autour d'un même axe. Parmi ces indices (outre la particule αὐτῶν et la communauté de sujet, le même au début de chaque étape), il y a les mots ou syntagmes : θυμός (*R.* III 411b3,

pratique de la réfutation, voir *Smp.* 210e8 ; *Phd.* 78a6. Pour πόνος et πονεῖν désignant les travaux d'Héraclès, voir Sophocle, *Philoctète* 1419.

⁷⁸Voir encore *Tht.* 169b8-c1 (avec l'évocation d'Héraclès et de Thésée). Pour les métaphores sportives et militaires, voir Van Hook 1905, p. 23-26 ; Taillardat 1965 (1962¹), p. 335-342.

⁷⁹À l'issue de son analyse de *R.* III 403c9-410b4 (passage relatif à la gymnastique, mais qui porte surtout sur le régime et la médecine), Pontier 2023 p. XXX explique que « la critique de la médecine diététique est aussi une critique de méthode et d'éducation. »

⁸⁰Le mot μισόλογος est employé en *Lach.* 188c4-189b7 : *Lachès* se dit « philologue » quand quelqu'un qui est véritablement un homme est en harmonie avec ses discours sur la vertu ou un savoir (un tel homme lui paraît être musicien), mais « misologue » dans le cas contraire. Le mot μισολογία n'apparaît qu'en *Phd.* 89d4. Dorion 1993 compare l'usage que le personnage éponyme fait de μισόλογος dans le *Lachès* à l'usage qu'en fait Socrate dans le *Phédon*, et dans la *République* (411d7). Il soutient p. 612 que « la misologie du *Phédon* est irréductible à celle du *Lachès* », et p. 616 que la cause de la misologie dans la *République* est très voisine celle présentée dans le *Phédon* : dans un cas comme dans l'autre, la misologie résulte d'une négligence ou d'une ignorance de la philosophie.

b8, et c6) διαπράττεσθαι (R. III 411a7 et e1 ; voir aussi ἄλλο μηδὲν πράττειν : R. III 443c6) ; ἀσθενής (R. III 411b7 et d3) ; ἔμπλεος (R. III 411c2) et ἐμπίπλασθαι (R. III 411c6-7) ; χρήσιμος (R. III 411a10) et χρῆσθαι (R. III 411d8) ; διατελεῖν τὸν βίον ὄλον (R. III 411a9) et ζῆν (R. III 411e2) ainsi que ἐγείρειν (R. III 410b6 : le *thumoeides* et R. III 411d4 : le *philomathes*). Cela appelle quelques remarques, qui prendront tout leur sens par la suite. Les emplois de ἐγείρειν indiquent que la solution de continuité (capable de rompre le processus préjudiciable) serait le réveil du *thumoeides* dans l'étape 3, du *philomathes* dans l'étape 4, c'est-à-dire dans les deux cas l'intervention du *philosophon* (dans l'hypothèse où, réunissant les deux éléments opposés, il travaillerait à les harmoniser). Dans l'étape 3, il s'agit de faire usage d'un instrument rendu utilisable. Dans l'étape 4, il s'agit de s'associer à une Muse capable de purifier la vue et l'ouïe. L'usage dont les modalités ont été laissées en suspens d'un côté (étape 3, χρήσιμος : R. III 411a10) est invoqué de l'autre (étape 4, χρῆσθαι : R. III 411d8) : il se rapporte à la persuasion par les arguments.

La faiblesse témoigne d'une déficience de la force (ἰσχύς : R. III 410b7)⁸¹ requise pour tenir ensemble les deux attitudes opposées, mises en contraste, mais qui doivent être mélangées (R. III 412a4-7). Car en fin de compte, les deux façons de traiter cette affaire (διαπράττεσθαι : R. III 411b7, e1) se rejoignent : on finit par être empli de contrariété. Celui qui se laisse réfuter sans en éprouver de courroux ne s'engage pas lui-même dans la réfutation : il passe sa vie à mourir, comme le suggère le verbe διατελεῖν (R. III 411a9), qui contient l'idée d'un τέλος, une fin, la mort que chantent les chants de deuil aux harmonies plaintives⁸². Celui qui pratique la réfutation sans en apprendre quoi que ce soit vit aux dépens des arguments : il néglige, dans son ingratitude (ἀχαριστία : R. III 411e2), de les laisser lui enseigner son ignorance et sa sottise (ἀμαθία καὶ σκαιότης : R. III 411e2). Cette découverte le replacerait sur la voie de l'étude (μάθημα : R. III 411d2) et de la recherche (ζήτημα : R. III 411d2), lui rendant la vue et l'ouïe que sa fierté et son courroux (φρόνημα τε καὶ θυμός : R. III 411c6) ont obstruées.

Le point (2) invite à s'attacher à l'intertextualité. Or cela permettra d'étayer la série de remarques ci-dessus. Car les étapes 3 et 4 de l'épilogue entrent en résonance avec deux pièces d'Aristophane : les *Guêpes* et les *Nuées*.

⁸¹En R. III 410b7 les mots μάλλον ἢ indiquent que la force n'est pas complètement écartée.

⁸²La succession des mots τῆκει καὶ λείβει (R. III 411b2) peut exprimer, de manière redondante, les effets du chagrin. Voir pour τῆκειν (ou apparentés) : Hom., *Od.* XIX 264, où Ulysse déguisé dit à Pénélope de ne pas faire fondre son cœur à pleurer son époux (μηδὲ τι θυμὸν τῆκε πόσιν γοόωσα) ; Euripide, *Électre* 208, 240 (le chagrin a fait fondre le corps d'Électre), *Médée* 159. Pour λείβειν, voir Euripide, *Les Suppliants* 1116 (καταλείβειν : mère qui se consume de douleur du fait de la mort de son fils). Voir Taillardat 1965 (1962¹), p. 155. Dans Homère, *Odyssée* X 464 ἄθυμός décrit l'état d'esprit des compagnons d'Ulysse, qui n'ont plus ni θυμός ni joie du fait de leurs malheurs.

Deux comédies d'Aristophane

Le dicaste et son aiguillon

Les paragraphes ci-dessous proposent un résumé des *Guêpes*, dont l'objectif est d'attirer l'attention sur les points de convergence, dans le vocabulaire⁸³ et dans les thématiques, avec le texte de *République* III 410b5-412b1.

Un serviteur de Philocléon présente ainsi la maladie (νόσος : 71, 87, 114, 651) de son maître : « “amour” est bien le premier mot du mal » (φιλο μὲν ἐστὶν ἀρχὴ τοῦ κακοῦ : 77) ; « il a l'amour de l'Héliée » (φιληλιαστῆς ἐστὶν : 90). Bdélycléon, le fils de Philocléon, après avoir tenté en vain de le dissuader, par des exhortations (115), de siéger au tribunal comme dicaste, fait surveiller (φυλάττειν : 69, 112, 132) son père, qui se morfond (τήκειν : 316). Les caractéristiques du dicaste sont la mauvaise humeur (δυσκολία), la colère (ὀργή, θύμος, χολή), la sévérité (χαλεπός), l'agacement (ἐρεθίζειν), et la sauvagerie (ἄγριος)⁸⁴. La fonction de dicaste est symbolisée par l'aiguillon (κέντρον) que les compagnons de Philocléon (le chœur des « guêpes ») portent au bas des reins (223-227), et qui leur sert à la fois à juger – tel le stylet utilisé dans les procès pour tracer la ligne de condamnation sur la tablette de cire (106, 850) – et à exprimer la colère dont ils sont emplis (ὀργῆς καὶ μένους ἐμπλήμενος : 424⁸⁵) – en menaçant de piquer leurs adversaires (404-432, 1071-1090, 1102-1121). Les dicastes appellent Philocléon à les rejoindre, en fredonnant (μυνορίζειν : 219-221) des chants que, Philocléon – le plus piquant (275-280) d'entre eux – aime entendre et entonner (268-272), tirant un plaisir analogue des plaintes et lamentations des accusés (390-392). Malgré ses précautions (333-335, 371-372), Philocléon échoue à fuir sans éveiller son fils (395).

Un combat s'engage entre les deux camps (397-460 : d'un côté, Philocléon et ses alliés dicastes, de l'autre, Bdélycléon et ses serviteurs, lesquels attrapent (λαμβάνειν : 434) et refusent de lâcher (μεθιέναι : 416, 434-436 ; ἀφιέναι : 448, 522) Philocléon, qui les traite de bêtes (θηρίον : 448) et d'ingrats (ἀχάριστος : 451). Bdélycléon, afin que son père puisse apprendre qu'il se trompe, propose un débat (471-522). Il est admis qu'en cas de victoire de Bdélycléon, dans ce grand

⁸³Dans ce résumé, les mots signalés entre parenthèses entrent en résonnance avec ceux de *R. III 410b5-412b1*. Les références correspondantes dans le texte de la *République* n'ont pas été indiquées afin de ne pas allonger le résumé.

⁸⁴Voir δυσκολία : 106, 884 ; δύσκολος : 942, 1105 ; ὀργή : 243, 424, 560, 574, 646, 727, 1083 (ὀργίζειν : 223, 405, 425, 431) ; ὄξυκάρδιος : 430 ; ὄξυθύμος : 406, 455, 1105 ; θύμος : 384, 567, 649, 1082 ; χολή : 404, 424, 727 ; χαλεπός : 942 ; ἐρεθίζειν : 1104 ; ἄγριος : 705.

⁸⁵Le verbe ἐμπίπλασθαι est employé dans *Les Guêpes*, au sens propre : 911, 984, 1127, 1304 ; au sens figuré : 380 (τὴν ψυχὴν ἐμπλησάμενος Διοσπείθους), 424, 603 (ἐμπλησο λέγων). Pour le sens « se gaver », voir Taillardat 1965 (1962¹) p. 91.

débat (μέγας ἀγών· 532), les dicastes cesseraient d'être utiles (χρήσιμος : 541). Décrivant la joie (γάνυμαι : 612) que lui procure son mode de vie, Philocléon explique comment il arrive que les supplications apaisent sa colère (560, 567) le poussant, avec ses compagnons, à en « relâcher un peu la cheville » (τῆς ὀργῆς ὀλίγον τὸν κόλλοπ' ἀνεῖμεν : 574). Le chœur met Bdélycléon au défi d'adoucir ou même de broyer sa colère (6646-49). Bdélycléon présente son père comme un individu appauvri, salarié, dressé pour bondir sauvagement (ἀγρίως) sur les ennemis de son maître (704-712). Philocléon s'écrie (Ar., V. 713-714) :

οἴμοι, τί πέπονθ' ὥσπερ νάρκη μου κατὰ τῆς χειρὸς καταχεῖται; / καὶ τὸ ξίφος οὐ δύναμαι κατέχειν, ἀλλ' ἤδη
μαλθακός εἰμι.

Ah ! Que m'est-il arrivé ? Une sorte de torpeur se répand dans mon bras ; je ne puis plus tenir mon épée, je suis à bout de forces.⁸⁶

Le chœur relâche sa colère et baisse ses armes (727). Il constate que Philocléon se réprimande lui-même, se laisse persuader et s'assagit (σωφρονεῖν), prêt à changer de vie (743-748). Mais Philocléon refuse de ne pas juger (749-763). Bdélycléon organise alors un procès à la maison. Telle est sa prière (Ar., V. 877-885) :

παῦσόν τ' αὐτοῦ τοῦτο τὸ λίαν στρυφνὸν καὶ πρίνινον ἦθος, / ἀντικυραίου μέλιτος μικρὸν τῷ θυμῷ
παραμείζας / ἤδη δ' εἶναι τοῖς ἀνθρώποις / ἥπιον αὐτόν, / τοὺς φεύγοντάς τ' ἐλεεῖν μᾶλλον / τῶν γραψαμένων,
/ κάπιδακρύνειν ἀντιβολούντων, / καὶ παυσάμενον τῆς δυσκολίας / ἀπὸ τῆς ὀργῆς / τὴν ἀκαλήφην ἀφελέσθαι.
[...] fais qu'il [Philocléon] n'ait plus ce caractère par trop acerbé et dur comme l'yeuse ; mélange un peu de
miel d'Anticyre à sa petite humeur ; que désormais il soit doux pour les gens, plus miséricordieux à l'accusé
qu'à l'accusateur ; qu'il pleure avec ceux qui l'implorent ; que, corrigé de son esprit chagrin, il ôte les orties à
sa colère.

Le procès, intenté au chien Labès par le chien Cydathénien, donne lieu à un débat contradictoire entre Bdélycléon (qui défend Labès) et Philocléon (qui veut le condamner). Bdélycléon rappelle que Labès donne la chasse aux loups, défend son maître, garde (φυλάττειν) sa porte et se montre excellent en tout (951-959). Philocléon se laisse à nouveau persuader (973-974) : « quelque chose me fait mollir (ἔσθ ὅτῳ μαλάττομαι : 973) ». Par la suite, Bdélycléon essaie de corriger les manières de son père, « homme gauche et sans éducation » (σκαῖός κἀπαίδευτος : 1183), sans réussir à l'empêcher de multiplier les insolences⁸⁷. Au final, « revenu de la rudesse de ses façons et de son régime » (1451-1452), Philocléon se tourne « vers les délices et la mollesse »

⁸⁶Les textes d'Aristophane sont donnés dans la traduction de Van Daele 1964.

⁸⁷L'impuissance sexuelle de Philocléon est évoquée comme un trait comique (1341-1350, 1381).

(ἐπὶ τὸ τρυφῶν καὶ μαλακόν : 1455).

La référence implicite à la pièce d'Aristophane invite à lire l'étape 3 de l'épilogue comme un plaidoyer en faveur du gardien, que son éducation ne garantit pas contre le risque de se comporter en loup et non en chien (*R.* III 416a2-c3)⁸⁸. Le lecteur est comme invité au procès du gardien pour entendre son plaidoyer. Il pourra alors lui adresser les accusations qui s'imposent. Par exemple, l'épilogue introduit une ultime condition qui remet en question tout le processus éducatif engagé depuis l'institution des gardiens (*R.* II 373e9-374e3). La diversification des pistes – avec les couples d'opposés (tendu et relâché, dur et mou) – tend à masquer les problèmes que cette ultime condition soulève. Les allusions à la norme qu'il faut atteindre (τὸ δέον : *R.* III 410d4, d8, e2) se répercutent dans la conviction qu'il faudra (δεήσει : *R.* III 412a9-b1) un directeur, dont l'absence est ainsi doublement soulignée (avec l'idée d'un besoin encore à satisfaire et le futur).

Or plus le lecteur mettra de cœur à remplir sa fonction de dicaste, plus le remplacement du gardien défaillant aura des chances d'être assuré, à la condition évidemment que ce lecteur n'aille pas se remplir uniquement de fierté et de courroux (*R.* III 411c5-7) au risque d'en devenir sourd et aveugle (*R.* III 411d4). En effet, dans le contexte immédiat de l'épilogue, les indications relatives à la fonction du juge et aux conditions de son exercice (*R.* III 405a1-c7, III 408c6-410a10) le présentent comme un alter-ego du directeur de l'éducation, voire du gouvernant véritable⁸⁹, par rapport auxquels il fait figure de pis-aller, s'appliquant, non pas tant à maintenir l'âme ou la cité en bonne santé, qu'à la guérir de ses maux.

La sélection des gouvernants, avec des tests impliquant des frayeurs et des plaisirs – par lesquels ils pourraient être charmés (κηλεῖν : *R.* II 413c2) – destinés à les « éprouver bien plus que l'or dans le feu », vise à identifier celui qui « est bon gardien de lui-même et de la musique qu'il a apprise, se montrant lui-même bien rythmé et bien harmonisé dans toutes ces situations, assurément capable d'être, pour lui-même et pour la cité, le plus utile » (*R.* III 413d6-414a4). Le texte de Platon remplit cette fonction de test. L'enjeu est de réussir à se servir de son javelot avant de succomber au charme, mais sans tomber dans l'excès inverse, illustré par l'étape 4.

⁸⁸Balansard 2001, p. 179-184 compare les exemples utilisés par Socrate (et souvent empruntés au registre de l'artisanat) aux fables d'Ésope, dont Socrate aurait tenté de faire des œuvres, comme le lui ordonnait l'un de ses rêves (*Phd.* 60c8-61b7). Elle en déduit que l'exemple sert à circonvenir l'interlocuteur (ainsi dans *Les Guêpes* où la fable sert à enjôler le juge) et qu'il « s'avère un instrument privilégié de l'*élenchos* ». La référence plus ou moins implicite à un texte comme *Les Guêpes* peut dans son ensemble remplir une fonction similaire.

⁸⁹La fonction de juge, évoquée en *R.* III 397e6, est confiée aux gouvernants de la cité en *R.* IV 433e35.

L'art de la contradiction

Le rappel des thèmes et du vocabulaire des *Nuées* répond au même objectif que le résumé des *Guêpes*. Cette pièce a pour thème l'enseignement de Socrate (assimilé à un sophiste) et, plus largement, l'éducation, enjeu du débat opposant les deux raisonnements personnifiés, le Juste (le fort) et l'Injuste (le faible) (961-1104)⁹⁰. L'objectif que poursuit Strepsiade, en se faisant l'élève de Socrate, est d'acquérir la maîtrise des arguments contradictoires afin de pouvoir l'emporter dans les procès (λέγοντα νικᾶν)⁹¹. Strepsiade emploie lui-même l'adjectif ἄγροικος pour se caractériser (lui, et son genre de vie « campagnard »). Le Socrate des *Nuées* utilise ἄγροικος dans le sens de « rustre » ou « grossier », ainsi que ἀμαθής, « ignorant », et σκαιός, « sot », pour expliquer l'incapacité de Strepsiade à apprendre quoi que ce soit⁹². Quand Strepsiade décide de l'envoyer étudier au pensoir, son fils Phidippide demande (*Ar., Nu.* 840-842) :

Τί δ' ἂν παρ' ἐκείνων καὶ μάθοι χρηστόν τις ἄν·

ἄληθευς; ὅσαπέρ ἐστιν ἀνθρώποις σοφά· / γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ παχύς

Que pourrait-on apprendre de bon chez ces gens-là ?

Vrai ? Mais tout ce qu'il y a de savoir chez les hommes. Tu connaîtras combien toi-même tu es ignorant et épais.

Strepsiade finit par frapper un créancier (1297-1302), par être lui-même battu par son fils (1321-1326), et – quand il réalise à quel point il a malmené ses affaires (1452-1461) – par détruire le pensoir (1483-1509 : τὸ φροντιστήριον, l'école de Socrate).

L'attitude de Strepsiade procure un contenu à l'hapax σκαιότης (*R.* III 411e2) dans l'étape 4. Cela s'accorde avec l'unique emploi, dans le Corpus, de σκαιός dans le sens de « sot »⁹³, en *Euthd.* 295d3-7 : Socrate décide de céder (ὕπεικειν) à Euthydème, de peur que, le prenant pour

⁹⁰Le raisonnement juste prône la pratique de la gymnastique contre les bavardages des sophistes (*Ar., Nu.* 1003-1005, 1052-1054). Ce débat trouve un écho dans un dialogue entre Strepsiade et son fils (*Ar., Nu.* 1354-1378).

⁹¹Strepsiade dit quel est son but aux vers 239-246, 429-456, 655-657, 738-739. C'est dans le même but qu'il envoie Phidippide s'instruire : 882-888, 1107-1110, 1154-1177, 1311-1320. Pour des tournures comme λέγοντα νικᾶν, voir : 99, 115, 1042, 1315-1316, 1334. Pour la métaphore sportive : 429-456, 476-481, 517, 1058-1059 ; guerrière : 479-481, 942-948 ; canine : 489-491. On entre nu dans le pensoir (498). Strepsiade est invité à continuer à chercher des arguments sans mollir (727). Pour ἀντιλέγειν ou des expressions comparables : 319-321 (ἀντιλογέω), 888, 901, 938, 1040, 1173, 1314, 1339, 1343 ; ἐλέγγειν : 1043, 1062, ; à rapprocher de « irréfutable raisonnement » (ἀκατάβλητος λόγος : 1229).

⁹²Pour ἄγροικος : 43, 47, 628, 646, 1457 ; ἀγρεῖος : 655 ; σκαιός : 629, 655, 790, 994 : le raisonnement juste enseigne à ne pas être grossier, μη σκαιουργεῖν ; ἐπιλήσιμων : 629, 790 ; ἄπορος : 629 ; ἀμαθής : 135, 492, 842 ; δυσμαθής : 646. L'incurie de Strepsiade est telle que Socrate renonce à l'instruire (783-790). Les disciples de Socrate sont appelés τὰ θηρία (184).

⁹³L'adjectif σκαιός est employé dans le sens de « à gauche » en *Phdr.* 266a1, a5.

un sot, le sophiste ne le refuse comme élève. Or la comédie d'Aristophane confond l'art dialectique (διάλεξις : 317) avec l'art de la contradiction. Les Dialogues mettent généralement en garde contre cette confusion voire contre le glissement qui fait passer de la dialectique à l'antilogique (*Grg.* 457c4-458b3). Il arrive que Socrate se suspecte (comme en *R.* I 354a13-c1) ou soit accusé d'argumenter en contradicteur⁹⁴. La réfutation peut être abusivement mise au service de la contradiction, suivant le mésusage qu'en font parfois les jeunes, tels des chiens qui, avec l'argumentation (λόγος : *R.* VII 539b6), tirent et déchiquent (ἔλκειν καὶ σπαράττειν : *R.* VII. 539b6) sans cesse tous ceux qui les approchent (*R.* VII 539b2-c4).

L'étape 4 esquisse une typologie des contradicteurs, suivant une gradation entre deux usages « limites » de la réfutation. C'est entre ces deux usages « limites » que peut s'interposer la solution de continuité coupant court au processus conduisant d'un usage profitable de la réfutation à ses conséquences les plus graves. D'un côté, la réfutation socratique n'évite de basculer vers l'antilogique que parce que le réfuteur tire de la réfutation un enseignement qui le conduit à la retourner contre lui-même (il fait la découverte de sa propre ignorance), devenant ainsi « plus viril qu'il n'était » ou « plus viril que lui-même » (*R.* III 411c7)⁹⁵. De l'autre, la réfutation telle que Strepsiade la conçoit (comme un art de la contradiction) bascule vers la violence, et n'a plus aucune commune mesure avec la réfutation socratique. Parmi les figures intermédiaires entre ces deux extrémités se trouvent par exemple les réfuteurs à venir, plus sévères (χαλεπός) et agaçants que Socrate, qui les contenait jusque-là (*Ap.* 39d1-3).

L'éclairage apporté par la référence à Aristophane trouve une confirmation dans le rappel des dialogues de Platon auxquels les étapes 3 et 4 de l'épilogue font allusion.

Les allusions à d'autres dialogues de Platon

Les amants assidus de Socrate

En *Banquet* 174c1, l'appellation « porte-javelot mou » (Hom., *Il.* XVII 588) renvoie indirectement à Aristodème, l'amant de Socrate le plus impliqué parmi ceux de l'époque (*Smp.*

⁹⁴En *Grg.* 461b3-c4, Polos reproche à Socrate la grossièreté (ἀγροικία) où mènent ses arguments. En *Grg.* 482c4-483a7, Calliclès dénonce les procédés « vulgaires et populaires », dont Socrate se sert, alors même qu'il prétend poursuivre la vérité. Comme il lui déconseille ensuite de continuer à faire de la philosophie (484c4-486d1), Calliclès paraît lui aussi confondre dialectique et antilogique. Ainsi, la passion malade qui pousse Socrate à écouter des discours (*Phdr.* 228b6-7) ne l'empêche-t-elle pas, dans les dialogues, de les soumettre à l'examen.

⁹⁵L'expression « plus viril que lui-même » (*R.* III 411c7) est à rapprocher de « meilleur gardien de lui-même » (*R.* II 367a3 : αὐτός αὐτοῦ ἄριστος φύλαξ). Il pourrait y avoir une allusion aux *Nuées* (Ar., *Nu.* 1044-1054), sur le rapport entre le courage d'Héraclès et la température de ses bains ; la mollesse est associée à la chaleur en *R.* III 387c3-5, comme en *R.* III 411a5-c3 (avec l'image du fer amolli).

173b3-4). En effet, Aristodème a assisté au banquet et l'a raconté à Apollodore, le narrateur du dialogue. Apollodore se présente lui aussi comme un amant assidu de Socrate et de la philosophie (*Smp.* 172c4-173a3, 173c2-e3), trouvant dans cet amour une source à la fois de réjouissance (consécutive à l'audition d'arguments philosophiques) et de plainte (face à ceux qui, ne parlant que de richesse et d'argent, croient faire quelque chose alors qu'ils ne font rien). Apollodore, énigmatiquement surnommé « le mou » (μαλακός : *Smp.* 173d8), est toujours en colère (ἀγριαίνειν : *Smp.* 173d9-10) contre lui-même et contre les autres, à l'exception de Socrate. Il se suspecte lui-même de délirer et de manquer le but (μαίνομαί καὶ παραπαίω : *Smp.* 173e2-3). Il fait figure de « porte-javelot mou », comme le confirme son attitude excessivement plaintive, et dissonante (πλημμελεῖν : *Phd.* 117e1) lors de la mort de Socrate (*Phd.* 117d3-e4). La citation d'Homère « porte-javelot mou » se présente comme l'appellation générique des amants assidus de Socrate, qui, une fois tombés sous le charme de la philosophie, négligent de faire usage de leur instrument (rendu pourtant utilisable par les réfutations socratiques) afin de prendre leur part dans l'enquête (ἐξετάσις : *Ap.* 22e7), et de relayer Socrate dans la tâche que le dieu lui a assignée de vivre en philosophant, en s'examinant lui-même et les autres (*Ap.* 28e4-6)⁹⁶.

Alcibiade ne fait pas exception. Il compare Socrate à Marsyas, le joueur de flûte (voir *R.* III 411a5 : καταυλείν), que Socrate imite par de simples paroles (*Smp.* 215a4-217a2, 221d1-222a6). Alcibiade explique quels effets contrastés – douleur et extase – les discours de Socrate produisent sur son âme, pour peu qu'il leur livre ses oreilles (παρέχειν τὰ ὄτια : *Smp.* 216a3) au lieu de les boucher comme pour échapper aux Sirènes. Il déclare avoir été mordu au cœur (καρδία : *Smp.* 218a2-b4 :) par les discours de la philosophie, qui atteignent plus sauvagement (ἄγριος : *Smp.* 218a5) qu'une vipère quand ils prennent une âme jeune non dénuée de dons naturels, la faisant faire et dire n'importe quoi (*Smp.* 218a5-6). Dans la scène qu'il rapporte, il déclare à Socrate que, comme rien n'est plus important pour lui que de devenir le meilleur, il trouverait insensé de ne pas lui accorder ses faveurs (χαρίζεσθαι : *Smp.* 218c10). Socrate met en doute sa propre capacité à rendre Alcibiade meilleur, mais observe qu'à ce compte, il échangerait une beauté inestimable (le moyen de devenir meilleur) contre la beauté des jolies formes (celles d'Alcibiade). Alcibiade étant prêt à suivre son conseil sur ce qu'il y a de mieux à faire pour tous les deux, Socrate répond (*Pl.*, *Smp.* 219a8-b2) :

ἐν γὰρ τῷ ἐπιόντι χρόνῳ βουλευόμενοι πράξομεν ὃ ἂν φαίνεται νῦν περὶ τε τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄριστον

⁹⁶Pour l'idée de relayer Socrate, voir *Phd.* 78a1-10 : il s'agit de chercher quelqu'un qui sera capable de faire entendre le même chant (ἐπάδειν) que Socrate ; or celui qui mènera cette recherche se comportera comme lui.

En passant le temps qui vient à délibérer, nous ferons ce qui à nous deux nous paraîtra le meilleur là-dessus et sur le reste.

Le duel $\nu\phi\upsilon\nu$ souligne le caractère érotique de cette proposition. Or Alcibiade, croyant avoir blessé Socrate en lui envoyant comme des flèches ($\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \beta\acute{\epsilon}\lambda\eta$: *Smp.* 219b4), ne dit plus rien ($\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu\ \nu\omicron\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\iota$: *Smp.* 219b5). Ce silence et toute l'attitude d'Alcibiade par la suite reviennent à opposer une fin de non-recevoir à l'invitation à philosopher, donc à se comporter en porte-javelot mou (il y a une tension entre « sens propre » et « sens figuré » de la proposition de rapport sexuel). Cette analyse contribue à éclairer la métaphore sexuelle filée dans l'épilogue. En *Alcibiade* 135d7-10, Alcibiade, que Socrate a abordé en éraste (*Alc.* 1 103a2, 104e5), évoque la possibilité d'un changement de position. Cela peut aider à comprendre comment l'étape 3 (position d'auditeur réfuté) se retourne dans l'étape 4 (position de contradicteur réfuté)⁹⁷.

La comparaison avec Marsyas n'épuise pas la description des effets de la philosophie. Elle n'en retient que la face critique, celle qui amène la perte de ce que à quoi l'on était attaché. Apollon (voir $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$: *R.* III 411e4), dieu de l'harmonie (*Cra.* 404e1-406a3), guide le mouvement qui trouve dans cette phase critique la source d'un élan érotique vers le savoir. En effet, c'est à tort que l'on interprète les chants des cygnes qui vont mourir comme des plaintes exprimant la douleur et la crainte : ces chants expriment plutôt l'espérance et la joie du bonheur à venir (*Phd.* 84e3-85b7). La plainte laisse place à l'expression de la joie quand la conscience d'une perte se convertit en l'espoir d'un gain. Ainsi les instruments de Marsyas cèdent le pas à ceux d'Apollon (*R.* III 399e1-4).

Le remède à la misologie

Dans l'étape 4 de l'épilogue, le mot misologue (*R.* III 411d7 : $\mu\iota\sigma\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) instaure une intertextualité avec l'explication de la genèse de cette pathologie en *Phédon* 89d11-91b1. Dans le contexte, deux objections sont opposées à la démonstration de l'immortalité de l'âme (*Phd.* 85e3-88b8). Les auditeurs, en proie à la défiance et au trouble, en viennent à penser qu'ils ne sont en rien des juges valables et que les choses elles-mêmes ne sont pas fiables (*Phd.* 88c1-7). Le combat à mener pour répondre aux objections s'apparente certes aux travaux d'Héraclès, mais le plus grand danger serait de se laisser gagner par la misologie ($\mu\iota\sigma\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$: *Phd.* 89c5-d12). Cette pathologie comporte plusieurs phases, dont la présentation dessine une typologie

⁹⁷Pour l'analogie entre entretien dialectique et rapport sexuel, voir par exemple *Tht.* 149a1-151d3 (maïeutique). Louis 1945, p. 39-41.

(Phd. 90b4-d3).

90b6-9 réfutation	Les arguments – auxquels, sans aucun art, on a initialement accordé sa confiance – sont jugés faux, qu'ils le soient ou non ; et cela se répète avec un autre argument, puis un autre.
90b9-c7 antilogique	Les contradicteurs se prennent pour les plus savants et les seuls à avoir réfléchi qu'il n'y a rien de sain ni de solide ni dans les choses ni dans les arguments.
90c8-d8 misologie	Alors qu'il existe un argument vrai, sain et puissant accessible par la réflexion, après avoir été mis en présence d'arguments paraissant parfois vrais, parfois non, au lieu de s'en attribuer la responsabilité, à soi-même ou à son manque d'art, on finit, parce que l'on souffre, par rejeter allègrement la responsabilité sur les arguments, et alors on passe le reste de sa vie à les haïr et à s'en plaindre, privé de la vérité et de la connaissance des étants.

Les mots « parce que l'on souffre » (διὰ τὸ ἀλγεῖν) attestent que la réfutation des arguments implique une peine. L'analyse de la misologie permet d'en découvrir le remède (Pl., Phd. 90d9-91b1).

[...] μὴ παρίωμεν εἰς τὴν ψυχὴν ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὐπω ὑγιῶς ἔχομεν, ἀλλὰ ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν, σοὶ μὲν οὖν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦ ἔπειτα βίου παντὸς ἔνεκα, ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἔνεκα τοῦ θανάτου, ὡς κινδυνεύω ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι περὶ αὐτοῦ τούτου οὐ φιλοσόφως ἔχειν ἀλλ' ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαιδευτοὶ φιλονίκως. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ὅταν περὶ τοῦ ἀμφισβητῶσιν, ὅπῃ μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ἢ οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ ἂν αὐτοὶ ἔθεντο ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσιν, τοῦτο προθυμοῦνται. καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἂν ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν.

[...] ne laissons pas s'introduire dans notre âme <l'idée> que les arguments pourraient n'avoir rien de sain, mais bien plutôt que c'est nous qui ne sommes pas en état de santé, mais que <pourtant> nous devons employer notre virilité⁹⁸ et notre cœur à atteindre un état de santé. <Cela vaut> pour toi et les autres en vue de votre vie à venir, pour moi en vue de la mort même ; dans l'idée qu'en ce moment, je risque, en ce qui la concerne, de ne pas me conduire en amant-du-savoir mais, tels ceux qui n'ont aucune éducation, en amant-de-la-victoire. Car eux aussi, quand ils entrent dans un débat, ne se soucient pas de l'état dans lequel se trouve ce sur quoi porte l'argument, mais c'est en cherchant à faire que les personnes présentes partagent la position qu'ils ont adoptée qu'ils emploient leur cœur. Aussi il me semble qu'en ce moment je ne me distingue d'eux que dans la mesure suivante : ce n'est pas afin que ce que je dis semble vrai aux personnes présentes que j'emploie mon cœur, si ce n'est accessoirement, mais afin qu'à moi-même, il me semble le plus possible qu'il en est ainsi.

Le remède (présenté dans la typologie ci-dessus, avec le portrait du misologue) consiste à se

⁹⁸L'importance de la métaphore sexuelle explique notre choix de restituer, dans la traduction des mots apparentés à ἀνδρεῖος, le lien avec ἀνήρ, « homme par opposition à femme » (Bailly s.v.).

désigner soi-même comme responsable des difficultés, c'est-à-dire à reconnaître que c'est également sans art (à la manière dont les arguments initialement réfutés avaient été admis) que la réfutation a été conduite. Cet enseignement, pourvu que le réfuteur le tire de la réfutation, redirige son attention vers la vérité (ἀληθεία : *Phd.* 91c2) : il réveille la vigilance critique des amants-du-savoir, aiguillonnés par les arguments réfutatifs (ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον : *Phd.* 91c5)⁹⁹.

La purification des sensations du *philomathes*

D'après les analyses ci-dessus, ce qui pose problème, dans l'étape 4 de l'épilogue, c'est que le réfuteur qui contre-argumente en se servant de son instrument (que cela soit sous la forme d'une langue acérée ou d'un javelot, c'est toujours le symbole d'un usage critique de l'argumentation) « ne fait pas autre chose » (ἄλλο μηδὲν πράττειν : *R.* III 411c9 :). L'expression « se remplir de fierté et de courroux » (φρονήματος τε καὶ θυμοῦ ἐμίπλασθαι : *R.* III 411c5-7) est encadrée par deux locutions laudatives (εὖ ἴσχων τὸ σῶμα et ἀνδρειότερος : *R.* III 411c4-5). Elle contient un verbe potentiellement porteur d'une connotation péjorative (ἐμίπλασθαι : *R.* III 411c6-7) et deux mots (φρόνημα et θυμός : *R.* III 411c6) ambivalents¹⁰⁰. Elle marque un point critique, où la situation peut basculer, d'un côté (solution de continuité) comme de l'autre (processus de dégradation). La tournure négative « ne fait pas autre chose » renforce l'idée que le processus de dégradation est dans la continuité de ce qui précède. C'est donc le niveau atteint par la fierté et le courroux qui conduit le sujet à s'abstenir de faire ce qui aurait pu couper court à ce processus : le sujet ne se rassasie plus que de ces deux aliments (la fierté et le courroux). D'après *Alcibiade* 103b4-104a2, la fierté (φρόνημα) va de pair avec la conviction de n'avoir besoin de personne en rien.

Dans la *République*, la tournure « faire autre chose » peut renvoyer au comportement *contraire* à la règle de l'exclusivité de la fonction, qui commande de « s'occuper de ses propres affaires » (*R.* III 406e2 : τὰ αὐτοῦ πράττειν)¹⁰¹. D'après *Apologie* 30a5-b4, Socrate ne fait lui-même *rien*

⁹⁹Dans *Les Guêpes* d'Aristophane, les dicastes sont parfois qualifiées d'« abeilles » : *Ar.*, V. 107, 367.

¹⁰⁰Le mot φρόνημα est ambivalent, mais son association avec ἐμίπλασθαι lui confère plutôt une connotation péjorative, comme en *Ly.* 206a4 (φρονήματος ἐμίπλανται), *R.* VI 494d2 (φρονήματος κενού ἄνευ νοῦ ἐμίπιλάμενος) ; voir aussi *Plt.* 290d7 (εὖ μάλα φρονήματος πληροῦνται). Pour d'autres emplois de φρόνημα, témoignant de son ambivalence, voir : *Alc.* 103b5 (la fierté d'Alcibiade), *Mx.* 239d7 (haute pensée de Cyrus), *Smp.* 182c2 (hautes pensées engendrées par l'amour), 190b6 (orgueil des hommes dans le récit d'Aristophane), *R.* IX 567a5 (pensées libres), *R.* IX 573c1 (pensée tyrannique), *Lg.* IX 865d7 (pensée libre), *Criti.* 120e3 (pensées grandes et véridiques).

¹⁰¹Instituée en *R.* II 369e2-370b3, cette règle est régulièrement appliquée (par exemple en *R.* II 374a4-d7 : introduction des gardiens ou *R.* III 394e1-395d4 : refus d'un certain type d'imitation) ou rappelée ensuite (*R.* IV 420b3-c7 : réponse à une objection d'Adimante). Elle coïncide avec la définition de la justice politique (*R.* IV

d'autre qu'aller et venir (οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι) afin de remplir la tâche que le dieu lui a assignée : la pratique de la réfutation. Pourtant, dans l'étape 4, « faire autre chose » serait requis pour couper court au processus de dégradation. La seule manière de lever la contradiction consiste à supposer que l'on peut faire autre chose tout en faisant la même chose, c'est-à-dire en soumettant son propre usage de la réfutation à la réfutation : le retournement de la critique contre elle-même implique un dédoublement de la critique (qui se poursuit à l'identique tout en se différenciant d'elle-même). Ce retournement passe par le réveil du *philomathes*, qui s'opère quand le réfuteur s'avise de l'enseignement que la réfutation lui dispense : quand il comprend que c'est lui qui n'est pas en état de santé.

Cette découverte redresse la situation en redirigeant son attention vers l'objectif poursuivi – la connaissance des Idées, sans laquelle nul ne saurait être musicien (μουσικός :R. III 402b9-c9) – c'est-à-dire en renouant avec la musique et la philosophie (R. III 411c5, III 411c9, οὐ κοινωνεῖν implique la métaphore sexuelle) par l'étude et la recherche (R. III 411d2). Par exemple, en R. V 453a7-454b10, la dialectique ne se démarque de l'antilogique, vers laquelle elle tend à glisser, qu'en se reprochant ce même glissement (R. V 454b1-5 : κινδυνεύομεν γοῦν ἄκοντες ἀντιλογίας ἄπτεσθαι et πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν), et même en lui opposant un examen critique, qui réoriente la réflexion non seulement vers la méthode à mettre en œuvre, mais également vers les réalités dont cette réflexion vise à produire la connaissance. La face critique (fondée sur le *thumoeides*) de ce redressement rappelle qu'au lieu d'examiner ce dont il est question en distinguant suivant les espèces (κατ'εἶδη : R. V 454a6), les contradicteurs cherchent, en s'attachant au mot employé, à apporter des contradictions à ce qui a été dit : c'est à la querelle, non au dialogue, qu'ils ont recours (R. V 454a1-9). La face positive ou plutôt érotique (fondée sur la reprise et le dépassement, par le *philosophon*, de la critique) invite à mener l'examen qui s'impose, c'est-à-dire à distinguer suivant les espèces (R. V 454b6-10). La face érotique est solidaire de la face critique, qu'elle contient (au double sens de « contenir » : elle l'englobe et la réfrène) : la seule manière efficace de prévenir le glissement vers l'antilogique c'est de rester attentif au risque d'y être exposé. C'est donc toujours en faisant porter le regard vers les réalités intelligibles, les Idées, que la philosophie entreprend de mettre un terme à la surdité et à l'aveuglement d'une âme¹⁰², même et peut-être surtout s'il s'agit d'une

433a1-b4) et individuelle (R. IV 443b7-c8). Pour ἄλλο πράττειν désignant l'attitude opposée à la règle, voir par exemple R. III 395c2-3 (οὐδὲν δὴ δεοί ἄν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι. Pour d'autres emplois de μηδὲν ἄλλο πράττειν, voir R. VI 498c2, 539d9 ; pour des tournures similaires : *Grg.* 458c2-c7.

¹⁰²Pour des emplois comparables de « aveugle », voir R. VI 506c7, R. VI 506c11. Dorion 1993 écrit p. 613 « la misologie peut être surmontée, mais à la condition que l'âme détourne son regard du monde sensible – qui est la cause directe de l'instabilité des raisonnements, étant donné qu'il est en proie au devenir et au changement –, et contemple de préférence l'intelligible, dont l'immutabilité, l'inaltérabilité et la parfaite identité garantiront la vérité et la stabilité des logoi. »

âme rompue à la pratique de la réfutation (*R.* VI 484c6-d4)¹⁰³

Pour une relecture du *cursus* éducatif

L'examen de l'hypothèse mise en œuvre ici appellerait une relecture de l'ensemble de l'exposé sur l'éducation¹⁰⁴. Les quelques observations ci-dessous visent à montrer qu'il ne serait pas vain de travailler dans ce sens (à condition de commencer par les vérifier et les étayer). Ainsi, la musique et plusieurs fonctions d'éducation entrent dans la cité à la suite de son inflammation (*R.* II 373b5-d2). Les membres de la cité saine se contentent de se régaler (*εὐωχῆσθαι* : *R.* II 372b6) avec leurs enfants, qu'ils engendrent sans dépasser leur bien (*οὐσία* : *R.* II 372b8)¹⁰⁵, en chantant des hymnes aux dieux, de façon à vivre dans la paix, en bonne santé, et de transmettre une vie de ce genre à leur rejetons (*R.* II 372a5-d3). La comparaison entre l'âme et la cité (*R.* II 368e8-369a4) oblige à supposer que l'âme saine entretient un rapport d'analogie voire de ressemblance (*ὁμοιότης* : *R.* II 369a2) avec la cité saine. Or lors de la sélection des harmonies, Socrate fait remarquer à ses interlocuteurs qu'ensemble, ils ont purifié la cité, tout en les invitant encore à purifier le reste (*διακαθαίρειν* et *καθαίρειν* : *R.* III 399e5-8 ; la répétition reflète le caractère autocorrectif de la méthode par approximation). L'éducation, avec sa dimension globalement négative, accomplit cette opération de purification (*διακαθαίρειν* : *R.* III 411d5). Il s'agit de débarrasser l'âme de tout ce qui risque de la détourner de l'exercice de sa fonction naturelle : prendre soin, gouverner, délibérer et toutes les activités de ce genre (*τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα* : *R.* I 353d4-6) ainsi que vivre (*τὸ ζῆν* : *R.* I 353d9). Cette forme d'éducation (par la purification) part de la remarque suivante : de même que le corps ne profite pas de la nourriture tant qu'il n'a pas expulsé ce qui l'entrave, l'âme ne tirera aucun avantage des apprentissages tant qu'elle n'aura pas été débarrassée, par la réfutation,

¹⁰³Pour éprouver la capacité dialectique de quelqu'un, on observe s'il se dirige vers l'étant lui-même, avec la vérité, sans faire appel aux sensations (*R.* VII 537d5-7). Pour le thème de la purification impliquant une réorientation de l'attention vers les réalités intelligibles, voir : *Phd.* 65a9-66a8, 67c5-d3, 79c2-d9, 80e2-81a3. D'après *Phd.* 82d9-83b4, la philosophie prend en charge les amants-de-l'étude en invitant leur âme à s'affranchir le plus possible des sensations afin de faire porter sa réflexion sur les étants eux-mêmes. Pour l'aveuglement induit par l'usage des sensations et le remède consistant à s'enfuir vers les arguments afin d'examiner en eux la vérité des êtres, voir : *Phd.* 99d4-100a7 (en écho à 96c3-7).

¹⁰⁴Ce programme de travail est également esquissé dans Tordo-Rombaut 2017.

¹⁰⁵Annas 1981, p. 77-78 voit même un jeu de mots dans l'emploi de *οὐσία* (qui désigne également l'essence) : elle suppose que le passage devrait être réinterprété à la lumière des développements ultérieurs. Pontier 2023 p. XXX cite et commente les lignes *R.* II 372a5-c4, décrivant le régime de la cité saine. L'hypothèse d'un sens figuré prolonge la lecture « littérale » des textes, même s'il arrive que le sens figuré entre en tension avec le sens « littéral ». Les analyses de Pontier 2023 p. XXX (le *Gorgias*) p. XXX (les cités saine et malsaine de *R.* II), p. XXX (la gymnastique en *R.* III) rappellent que, dans les dialogues, d'une part, la question de la médecine et du régime concerne le soin de l'âme, et pas seulement le soin du corps, d'autre part, la médecine et le régime peuvent métaphoriquement renvoyer à la politique.

des opinions qui leur font obstacle (*Soph.* 230b4-e4, où la colère, redirigée contre soi, se convertit en aménité envers les autres). Cette forme d'éducation entraîne certes une réorientation de l'attention vers les Idées (εἶδη : *R.* III 402c2) des vertus¹⁰⁶, mais elle n'en procure pas encore la connaissance, sans laquelle nul ne saurait pourtant être qualifié de musicien (*R.* III 402b9-c9)¹⁰⁷

Les harmonies plaintives marquent les pertes subies au cours de cette opération de purification (*R.* III 387b8-388e1, III 395d8-e2, III 398d11-399e4). Ces harmonies plaintives ont vocation à être elles-mêmes évacuées et remplacées par de tout autres harmonies (Pl., *R.* III 399a5-c1).

Οὐκ οἶδα, ἔφην ἐγώ, τὰς ἀρμονίας, ἀλλὰ κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἀρμονίαν, ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσφodίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἰς τινα ἄλλην συμφορὰν πεσόntος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ καρτερούντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἐκουσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινὰ τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῆ θεὸν ἢ διδασχῆ καὶ νουθητήσει ἀνθρώπον, ἢ τοῦναντίον ἄλλω δεομένῳ ἢ διδάσκοντι ἢ μεταλείθοντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα¹⁰⁸, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρίως ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα.

Je ne connais pas, dit-je, les harmonies, mais laisse cette harmonie qui dans une action guerrière et dans toute entreprise violente imiterait convenablement les cris et les accents de quelqu'un qui est viril, et qui, ayant à subir une défaite, soit qu'il se dirige vers des blessures ou vers la mort soit qu'il se précipite vers quelque autre malheur, dans tous ces cas, repousse cette défaite avec un front uni et avec endurance ; et aussi une autre harmonie, telle qu'à l'inverse, étant dans une action paisible et non violente, mais volontaire, soit il persuade quelqu'un pour quelque chose qu'il lui demande, ou bien un dieu par une prière ou bien un homme par un enseignement ou une remontrance, soit, à l'opposé, face à quelqu'un d'autre qui lui fait une demande, l'instruit ou cherche à le dissuader, il se tient à sa place, et, à l'issue de tout cela, ayant agi suivant sa pensée, il n'est pas arrogant, mais c'est de manière modérée et mesurée qu'il agit en tous ces points et se félicite du résultat.

¹⁰⁶Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 168 conteste la possibilité d'interpréter εἶδη (*R.* II 402c2) dans le sens platonicien de « Idées » (ou « Formes »), au motif que les Idées sont absentes de l'éducation préliminaire. Or c'est justement là le point souligné en *R.* III 402b9-c9, où Socrate *déplore* que cette éducation ne donne pas accès aux Idées. Murgier 2023 p. XXX met en contraste deux interprétations, forte (εἶδη renvoie au Idées) et déflationniste (il n'y a pas d'allusion aux Formes), de l'occurrence de εἶδη (*R.* II 402c2). Mais ces deux interprétations présupposent, l'une et l'autre, que l'opération décrite en *R.* III 402b9-c9 (identifier les Formes partout où elles se manifestent) est rendue possible par l'éducation préliminaire. Or en *R.* III 402b9-c9, les verbes introduits par πρὶν ἂν suivi du subjonctif (*R.* II 402b6, c2) – qui exprime l'éventuel et introduit un fait futur – désignent des opérations qui n'ont *pas encore* été réalisées.

¹⁰⁷Voir *R.* VI 501a2-b8 pour l'opération de purification comme préalable à la production des vertus. Cette opération est évoquée en *R.* IV 429d4-430b6 (image de la préparation de la laine en vue de la teinture).

¹⁰⁸Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 158 n. 13 remplace ἐπέχοντα par ὑπέχοντα, qui lui paraît plus en accord avec le sens du passage. Mais rien n'oblige à supposer que quelqu'un qui est viril se soumet aux discours qu'on lui tient. Adam remarque aussi qu'avec l'emploi de l'accusatif ἑαυτὸν ὑπέχοντα, Platon fait en sorte que ce soit l'homme lui-même et non ses cris et ses accents qui procurent aux harmonies un modèle à imiter. Il ajoute que c'est d'autant plus naturel que les situations décrites à partir de « à l'opposé » donnent moins de place aux cris et aux accents. Le passage à l'accusatif pourrait être appelé par le recours au pronom réfléchi dans ἑαυτὸν ἐπέχοντα, qui donne en fait un sens acceptable, renforcé par l'idée (exprimée immédiatement ensuite) d'agir suivant sa pensée.

Les harmonies ainsi que les rythmes qui leur sont par la suite associés, sont liées au genre de vie et au maintien (εὐσχημοσύνη : *R.* III 400c7-401a9, où le pied doit, avec la mélodie, s'accorder au discours). Ils constituent une articulation entre les autres composantes de la musique¹⁰⁹, auxquelles ils doivent s'adapter, et les actions relevant de la gymnastique¹¹⁰. Mais ces autres composantes ont été vidées de leur contenu, sans avoir été remplacées, au motif que les personnages sont fondateurs de cité mais pas eux-mêmes poètes (*R.* II 378e4-379a5). Les harmonies et les rythmes déterminent donc l'attitude à adopter. Ainsi les lignes citées ci-dessus dépeignent-t-elles l'attitude exemplaire que les étapes 3 et 4 de l'épilogue décrivent seulement par contraste, à partir de la présentation des attitudes contre-exemplaires. Ces lignes présentent le portrait de celui qui est de manière parfaite le plus musicien et le mieux harmonisé. Ce portrait offre, au mélange de musique et de gymnastique, une illustration qui rend les deux disciplines indiscernables.

La gymnastique est une activité qui se pratique nu, et qui se rapporte à l'âme, plutôt qu'au corps¹¹¹. Il s'ensuit que cet exercice suppose que l'âme soit dénudée (ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος : *Cra.* 403b5-6 ; voir *Chrm.* 154e5-6). C'est là la fonction de l'éducation, qui fixe néanmoins aussi, sous le nom de modèles (τύποι), les règles à suivre dans les exercices : en ouvrant ainsi la voie, la musique garantit le lien qui l'unit à la gymnastique. L'exposé sur la gymnastique refuse de soumettre les gardiens à un régime (δίαιτα) déterminé afin qu'ils puissent s'adapter aux circonstances (*R.* III 404a1-b3 ; voir *R.* II 380d8-381b2)¹¹². Cette idée débouche sur la formule suivante (Pl., *R.* III 404c3-4).

πανταχοῦ γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν αὐτῷ τῷ πυρὶ χρῆσθαι εὐπορότερον ἢ ἀγγεῖα συμπεριφέρειν.

En effet, partout, il est, pour ainsi dire, plus commode de faire usage du feu lui-même que de d'emporter avec soi des récipients.

Les mots ὡς ἔπος εἰπεῖν (*R.* III 404c3) signalent que cette formule a une portée plus générale, peut-être fondée sur un sens figuré¹¹³. Plutarque, dans *Comment il faut ouïr* XII 48b9-d4 paraît

¹⁰⁹Brisson 1982, p. 87 « l'harmonie et le rythme n'ont aucune autonomie : ils se déterminent en fonction du discours auquel ils sont rattachés. » Or cela n'empêche pas de les dissocier du discours (*R.* X 601a4-b8), ni de leur faire exprimer, indépendamment du discours, la douleur ou la fermeté par exemple.

¹¹⁰Brisson 1982, p. 88-89 souligne le rapport entre rythme et mouvement.

¹¹¹Bloom 1968, p. 364 y voit une anomalie « Socrates' denigration for the body goes so far that he ends by denying that gymnastics has anything to do with the body. Its real purpose is *to train* the soul » (nous soulignons).

¹¹²Pontier 2023 démontre que « le régime des gardiens est établi par défaut par rapport à divers contre-modèles » (p. XXX), qu'aucun régime précis n'est prescrit aux gardiens, au sens où « le régime dépend de la gymnastique et des exercices que l'on pratique » (p. XXX).

¹¹³Pour l'image du feu, voir *R.* VI 498a6-b1, *Ep.* VII 340b2-3 (ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός). Voir aussi, en relation avec les tests auxquels sont soumis les gardiens : *R.* III 413e1-2 ; VI 503a5-6. Pour l'image du

presque proposer une lecture de cette phrase, quand il conteste l'assimilation de l'intelligence à un pot que l'on pourrait remplir (οὐ γὰρ ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως : 48c2-3). Il explique que, pour chasser la saleté et l'obscurité de son âme, ce qui est la tâche de la philosophie, un feu (πῦρ : 48c5) étranger ne suffit pas, et qu'il faut allumer sa lumière propre et son intelligence à soi (φῶς οἰκεῖον ἐξάπτειν καὶ νοῦν ἴδιον : 48c9-10)¹¹⁴.

Karine Tordo-Rombaut

Docteure en philosophie, enseignante au Lycée Bertholet - Annecy

récepteur, voir *Prt.* 314b1, *Tht.* 197d5, *Phdr.* 235d1.

¹¹⁴Je remercie vivement Anne Balansard de m'avoir invitée à participer à la journée d'étude « Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la *République* », d'avoir relu et corrigé attentivement mon texte, et d'avoir également pris le temps de m'adresser des objections afin de m'inciter à l'approfondir sur certains points.

Bibliographie

- ADAMS James, *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices*, I (books I-V), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, (1902¹).
- ANNAS Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- ARISTOPHANE, *Œuvres complètes*, traduction VAN DAELE Hilaire, Paris, Belles Lettres, 1964.
- BALANSARD Anne, *Technè dans les Dialogues de Platon, l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin Academia Verlag, 2001.
- BENARDETE Seth, *Socrate's Second Sailing on Plato's Republic*, Chicago and London University of Chicago Press, 1989.
- BLAKENSHIP J. David "Education and the Arts in Plato's Republic", *The Journal of Education*, Vol. 178, n° 3, *Cultural Foundations & Educational Heritage*, Part I (1996), 1996, p. 67-98.
- BLOOM Alan, *The Republic of Plato*, New York Basic Books, 1968.
- BLOOM Laurence, *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic. An Argument for Form*, Lanham-Boulder-New York-London; Lexington Books, 2017.
- BRANCACCI Aldo, « Musique et Philosophie en République II-IV », dans DIXSAUT Monique, TEISSERENC Fulcran (dir.), *Études sur la République de Platon 1 et 2*, Paris Vrin, 2005, p. 89-106.
- BRISSON Luc, *Platon les mots et les mythes*, Paris, François Maspero, 1982.
- DIXSAUT Monique, *Le Naturel Philosophe*, Paris Vrin, Les Belles Lettres, 1985.
- DORION Louis-André « La misologie chez Platon », *Revue des Études Grecques*, tome 106, fascicule 506-508, Juillet-décembre 1993, p. 607-618.
- HOBBS Angela, *Plato and the Hero, courage, manliness and the impersonal Good*, Cambridge Cambridge University Press, 2000.
- LEFEBVRE David, « La puissance du *thumos* en *Politiques VII, 7* », dans *Politique d'Aristote. famille, régimes, éducation*, BERMON Emmanuel, LAURAND Valéry, TERREL Jean (dir.), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 105-138.
- LORENZ Hendrik, "Desire and Reason in Plato's Republic", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 2004, p. 83-116.
- LOUIS Pierre, *Les Métaphores de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- MOES Mark "Medecine, Philosophy, and Socrates' Proposals to Glaucon About Γυμναστική in Republic 403c-412b", dans SCOTT Gary Alan (dir.), *Philosophy in Dialogue, Plato's Many Devices*, Evanston Northwestern University Press, 2007 p. 41-81.
- MURGIER Charlotte « Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la République », 2023, p. XXX.
- PAYNE Andrew, *The Teleology of Action in Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PONTIER Pierre, « Remarques sur la mollesse (*malakia*) chez Platon et Xénophon », dans *Les Philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, VEILLARD Christelle, RENAUT Olivier, EL MURR Dimitri (dir.), Leiden-Boston, Brill, 2020 p. 35-55.
- PONTIER Pierre, « Platon, Hippocrate et la question du bon régime », 2023, p. XXX.
- RENAUT Olivier, *Le θυμός dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*, Thèse présentée le 15 décembre 2007, Université Paris1-Panthéon-Sorbonne.
- RENAUT Olivier, *Platon. La Médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014.

ROSEN Stanley, *Plato's Republic, A Study*, New Haven, Londres Yale University Press, 2005.

SHOREY Paul, *Plato's Republic*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heineman, London, 1937.

STRAUSS Leo, *Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic. A Course Given in the Spring Quarter, 1957*, Department of Political Science, University of Chicago, 1957.

TAILLARDAT Jean, *Les Images d'Aristophane, études de langue et de style*, Paris Les Belles Lettres, 1965 (1962¹).

TORDO ROMBAUT Karine, *Pour une lecture interactive de Platon*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

TORDO ROMBAUT Karine, « L'éducation préliminaire en *R.* II 376e2-III 412b7 », *Études Platoniciennes 13 Varia*, Belles Lettres, 2017.

VAN HOOK, L, *The Metaphorical terminology of Greek Rhetoric and Literary Criticism*, Chicago, 1905.

VEGETTI Mario (dir.), 1998-2007, vol. I à VII, *La Repubblica*, Naples Bibliopolis (traduction et commentaire).

WERSINGER Anne-Gabrielle, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris Vrin, 2001.

