

b) Courage et tripartition psychique : de la constitution de l'âme à la vertu des classes sociales – le modèle de la ligne et la méthodologie pour définir le courage.

Pourquoi faire du courage une opinion droite ? Où est passé ce courage authentique présent dans le *Phédon* et fondé sur la connaissance ? Platon fait-il marche arrière ? Non pas, mais il réhabilite une forme de courage qu'il avait laissée de côté – le courage guerrier – tout en lui redonnant un aspect intuitif, irréfléchi. Pour les philosophes-rois et les philosophes-reines, le courage est toujours cette science de la vertu, mais pour les gardiens-auxiliaires, il faut plutôt dire du courage qu'il est le fruit d'un labeur, d'une éducation progressive et extrêmement difficile qui inculque en eux par l'action, et non pas la transmission théorique, une disposition à affronter la mort et à ne plus la fuir, au travers d'un *dogma*. C'est pourquoi plutôt que de parler de la justice dans la Cité, je vais maintenant en passer au thème de la justice dans l'âme de l'individu, la justice en PETIT, pour que vous compreniez mieux. Imaginez que les trois classes sociales dont nous avons parlé dans la Cité correspondent en fait à trois parties dans notre âme : les artisans le désir, les gardiens le cœur et les philosophes la raison. Chacune de ces parties se nomme respectivement l'épithémétikon (partie désirante), le thumoeidès (partie ardente), et le logistikon (partie calculative). Platon est le premier à admettre que notre âme est faite d'actions contradictoires et donc de parties distinctes, lesquelles se battent entre elles, notamment le désir et la raison qui sans cesse se contredisent. Il arrive que nous désirions un plaisir qui nous ferait du mal, parce que nous le pensons bon, tandis que notre raison nous dit de ne pas nous jeter dessus et nous fait douter dessus. Sous un même rapport, nous pouvons désirer et résister. Ainsi notre âme doit-elle, pour être modérée, réglée, juste, apprendre la tempérance en subordonnant sa partie hégémonique à une autre hégémonie : celle de la raison. Toute âme bien constituée est une âme qui a une dominante : le désir, le cœur ou la raison, et qui doit accompagner cette dominante de raison. Cela veut dire que le logistikon est la seule partie de l'âme qui est à la fois une partie comme une autre et en même temps celle qui peut modérer les autres et commander une autre partie à bon escient : c'est pourquoi on l'appelle partie calculative, car elle gère *les affaires internes* si on peut dire ainsi. Une fois admise cette tripartition psychique que La *République* invente, il faut également montrer ce qu'elle apporte de fondamental : l'invention d'une partie deuxième partie, intermédiaire entre le désir et la raison qui sans cesse se battent : le

cœur¹. Socrate parle du cœur comme de la partie la plus alliée de la raison et il la définit d'une façon somme toute étrange : *le cœur serait notre faculté de nous mettre en colère contre nos désirs, de nous frapper le cœur pour se remettre droites et en place nos idées.* On comprend ainsi mieux pourquoi le cœur est le siège du courage : le courage est le siège de la partie qui se frappe le cœur quand le plus dur arrive. Le courage est ainsi pour le gardien sa faculté de se frapper le cœur, d'être « *colérique* » au bon sens du terme. Il y a des colères saines, qui se manifestent chez le gardien quand il défend sa Cité. Mais plus encore, le cœur est plus qu'un allié de la raison, elle est la seule partie qui existe dès l'enfance avec le désir, quand la raison, elle, n'existe pas encore : ainsi le cœur permet-il déjà à l'enfant, dans sa *trophè*, d'être éduqué avec les bons principes et préceptes sans en appeler de suite la raison, qui ne s'est pas encore formé dans le petit esprit. Autrement dit, les opinions droites formées dans le cœur des gardiens dès l'enfance se retrouveront ensuite à l'état d'idées fondées et raisonnables chez ceux qui auront poursuivi leur éducation plus avant, càd les philosophes, mais également chez les gardiens-auxiliaires qui, seulement, continuent de faire en sorte, par leur éducation, que ce soit le cœur qui gouverne et donc ne s'occupent pas des choses intellectuelles. Pourtant, leur courage a bien *quelque chose d'intellectuel*. « *Le courage n'est plus une science dans la République mais une dunamis, une puissance de conserver à travers les peines et les plaisirs les lois et les prescriptions de la Cité, puissance de résister à la mort et la redouter au bon moment, sans la craindre pourtant* » nous dit Jacqueline de Romilly. Ce courage inscrit dans l'âme du gardien, du fait même qu'il est possédé par une opinion droite, une sorte de *joie timocratique* : la joie de faire Un avec sa Cité et de la défendre en ayant la « science » des choses à poursuivre et redouter. Même dans le gardien donc, il y a une forme de mesure du cœur, de *summetria*. Je traduis en reprenant le débat avec Sparte : là où chez les spartiates le cœur est comme dominé par la partie désirante, le désir des honneurs, et donc provoque de la colère malsaine, de la vengeance, de la jalouse etc., dans la Cité idéale, le cœur des gardiens est dominé par la raison et manifeste tous ses bienfaits, càd la possibilité pour un mortel d'être heureux et

¹ **Le courage à l'épreuve de l'expérience, REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, XXXVII (2), 2019** REF : « Platon invente le cœur, certainement pour tenter de trouver une origine à des actes qui ne sont ni l'œuvre entière du désir, ni l'œuvre entière de la rationalité, tout en les légitimant dans la structure métaphysique de l'âme et donc dans la structure du monde, dans la parenté de la texture du monde et de celle de l'humain. Et, selon la loi de l'isomorphie âme-cité, Platon va plus loin en expérimentant l'effectivité d'une telle structure de l'âme dès lors qu'elle est transposée dans une cité équilibrée et bien pensée : le cœur désignerait cette partie, dirais-je, milieu de la cité, cette partie colonne, qu'on appelle « les gardiens », et plus précisément « les gardiens auxiliaires ». »

d'être courageux en dépit de sa mortalité. Le gardien est courageux justement parce qu'il est mortel et réussit pourtant à faire primer son cœur tout en l'accompagnant de raison. *L'eudaimonia* (le bonheur humain) n'est pas le *makariotès* (le bonheur divin) puisque l'humain est mortel et son bonheur, sa vertu doivent nécessairement faire face aux troubles dans sa définition-même, quand les dieux eux sont dans une félicité sans troubles aucun. Par leur immortalité et leur toute puissance, les dieux ne peuvent en passer par le courage pour être heureux. Comment pourraient-ils l'être quand ils ne sont pas mortels ? Le courageux est celui qui affronte la mort alors qu'il sait qu'il peut mourir car il est mortel, mais le courage consiste aussi à ce que son opinion droite le mène à comprendre qu'il est beau de mourir pour défendre sa Cité, et que la peur donc ne doit pas l'efflorer pareillement. Ici, des précisions pourraient être produites : une des caractéristiques fondamentales de la civilisation grecque est d'assumer que nous avons un corps, que nous sommes des êtres faillibles et mortels, et qu'en ce sens notre vertu est conditionnée par une telle condition humaine. Plus amplement encore, la civilisation est selon les mots de Jean Pierre Vernant lui-même, une « civilisation de la honte », c'dà une civilisation dont le moteur de vivre et d'être éthique est inspiré de la peur de la honte. Rien de pire pour les Grecs que le déshonneur et la démesure. Examinons que les gardiens-auxiliaires que nous décrit Socrate sont éduqués par des récits qui doivent les parer contre toute forme de comportement qui serait honteux ou déplacé. Ainsi le gardien arrive-t-il à la guerre avec l'opinion droite de ce qu'est l'honneur et le déshonneur. Et il fuit ce déshonneur tant qu'il le peut. Une civilisation entre la honte et la gloire, comme le dit Jean-Pierre Vernant en substance, est une civilisation dont l'éducation à la vertu, au bien-vivre, au bonheur, se pare de toutes les représentations, de toutes les armes éducatives pour faire ressentir au citoyen guerrier autant le premier sentiment que l'autre. Assister à des représentations honteuses, par exemple, comme il se dit qu'il y en avait à Sparte (je vous renvoie ici à l'article de J-P Vernant²), c'est déjà vivre la honte³, et donc ne plus jamais vouloir la

² Vernant Jean-Pierre. Entre la honte et la gloire. In : *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 2, n°2, 1987. pp. 269 299 ; <https://doi.org/10.3406/metis.1987.896>; https://www.persee.fr/doc/metis_1105-2201_1987_num_2_2_896 : « L'andreia (ἱ ἀνδρεία), c'est l'absence de crainte, mais s'habituer à ne rien craindre, comme Platon le notera, c'est ne plus éprouver la crainte qu'on doit ressentir devant certains êtres et certaines actions. C'est ignorer le respect, forcer l'audace jusqu'à tomber dans l'impudence. »

³ *Ibid* : « Λ'αιδώς est cette nécessaire réserve sans laquelle il n'est pas de sage vertu, de σωφροσύνη. Mais à trop cultiver Γαιδώς on finit par avoir peur de son ombre, par devenir un pudibond que tout effarouche, comme une femmelette. Pour remettre Γαιδώς à sa juste place, l'obscénité, la scatalogie, exhibées et mimées, peuvent avoir leur rôle. Tout ce jeu s'opère sous le contrôle et l'impulsion du blâme et de la louange. Mais là encore, par excès ou défaut, les choses risquent de basculer. Trop de louange à l'égard d'autrui, c'est la flatterie, la flagornerie, la feinte rusée du Renard. Trop de louange à l'égard de soi, c'est la vantardise, la bravade, quand, pour jouer les terreurs et faire le surmâle, on mime la férocité du

revivre⁴. Regardez que l'on parle ici d'un véritable dressage éthique et politique des gardiens, mais contrairement à ces représentations spartiates de honte, La République privilégie plutôt une place pour l'éducation par des jeux nobles, qui nous apprennent à respecter les règles, et non pas à les transgresser. Par ce petit aparté, on en apprend encore un petit peu plus sur le courage, qui est quasi irréfléchi ou en tout cas infusé invisiblement par l'éducation – c'est comme cela qu'on infuse une opinion droite, car l'on apprend que le courage des gardiens revêt une dimension entre honte et gloire dans l'âme de chacun d'entre eux. Je m'explique : pour Platon, le plaisir propre à la partie ardente, au cœur, de l'âme, quand il est développé par un individu qui a fait de cette partie sa dominante tout en la maîtrisant par la raison, s'appelle plaisir de vengeance, ou plutôt *orgè* en grec, qui veut dire littéralement : le plaisir apporté à prendre soin de son honneur et de sa valeur suite à l'affront de la mort. Le cœur aurait donc pour plaisir principal de prendre soin du bon en soi, contrairement aux spartiates brutaux et qui défont leur âme⁵, et pour désir vital

loup ou la grimace de Gorgô. Trop de blâme à l'égard d'autrui, c'est le sarcasme, l'invective, l'injure ; au lieu d'une noble émulation, l'envie malveillante et l'esprit de querelle ; non plus l'admiration qui vous stimule, mais la dérisoire pour rabaisser qui vous dépasse. Trop de blâme à l'égard de soi, c'est façon de se dégrader dans le champ du laid, du vulgaire, du ridicule, de se ravalier au niveau ignominieux de l'hilote ou de la bête⁶⁰. Au sanctuaire d'Artémis, en revêtant les masques, dans leurs danses et leurs chants, les jeunes ne désignent pas seulement la figure du guerrier accompli qui, dans son courage viril, constitue l'idéal de Γ αγωγή. Ils endossent, pour les exorciser en les singeant le temps du rituel, les formes de l'altérité qui, dans leur contraste, de l'excessive sauvagerie du mâle à la timidité trop grande de la Parthénon, de la conduite singulière, solitaire au comportement grégaire et à la vie en troupeau, de la déviance, la dissimulation et la fraude à l'obéissance aveugle et au conformisme le plus strict, du fouet reçu à la victoire conquise, de l'opprobre à la gloire, jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un égal, ισος, un semblable, όμοιος, parmi les ισοι et les όμοιοι. »

⁴ *Ibid* : « La crainte de passer pour pervers quand nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas beau, c'est ce que tout le monde avec nous appelle honte, αισχύνη. « Le législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus haute estime et, de même qu'ils l'appeller pudore (αιδώς), ils donnent à l'audace (θάρρος) qui lui est opposée le nom d'impudence (αναιδεία) en jugeant qu'elle est le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique», Lois, I, 647 a 8-11. Chaque homme doit donc être à la fois sans crainte (άφοβος) et craintif (φοβερός), 647 b 9. A la hardiesse (θάρρος) face à l'ennemi doit s'associer la crainte (φόβος) d'une mauvaise honte (αισχύνης κακής) devant les amis. »

⁵ *Ibid* : « Dernier point. Cette vie en marge, de violence et de ruse, cette existence de sauvageons, dans la frugalité, la faim, le dénuement, ces pratiques déviantes avec leur cortège de vols, de durs châtiments acceptés, de pugilats sanglants et brutaux, de meurtres d'hilotes, forment un apprentissage de Γάνδρεία, du courage viril, vertu spécifique du guerrier. Mais cet apprentissage est mené de telle sorte qu'il va trop loin et dépasse son but: vouant l'enfant exclusivement à la violence brutale, cherchant à l'endurcir à tout prix par les exercices et les épreuves physiques, il l'entraîne et le confine, comme l'observe Aristote, dans le domaine du θηριώδες, de la sauvagerie. Aristote ajoute que c'est le sens de l'honneur, το καλόν et non, το θηριώδες, le sauvage, qui doit avoir la priorité dans l'éducation. « Car ce n'est ni un loup, ni quelqu'autre animal sauvage qui pourrait affronter un noble danger ; c'est seulement, l'homme de cœur, l'homme de bien, αγαθός ἀνήρ. Ceux qui laissent les enfants poursuivre trop fortement ces rudes exercices. . . les vouent à n'être pour la cité utiles qu'à une seule chose et même à se montrer pour cette chose unique inférieurs à d'autres ». Par excès, Γάνδρεία risque de déboucher dans Γάναιδεία et Γύβρις, une impudence, une audace sans frein. Faute d'être tempéré et adouci par la σωφροσύνη, la modération, le type d'excellence, que visent dans Γ αγωγή les épreuves de ruse, de violence et de brutalité, se profile, dévié et déformé, sous l'aspect d'une sauvagerie bestiale, d'un monstrueux terrifiant. A l'inverse et pour équilibrer cette tendance - surtout entre 14 et 20 ans, âge naturellement porté, nous dit Xénophon, à Γύβρις, l'arrogance, l'appétit des plaisirs - nos petits sauvageons sont astreints à jouer les timides pucelles. Ils marchent les yeux baissés, les mains cachées sous le manteau, en silence, sans ouvrir la bouche, sages comme des images. Ils sont tenus d'incarner Γαϊδώς, la pudeur, la modestie, davantage que ne le fait, dans l'intimité de sa chambre, la plus chaste jeune fille⁸⁶. Notre bande de loups, guettant de nuit dans la campagne les hilotes pour les égorger au couteau, réapparaît

de restaurer sans cesse sa dignité d'homme libre, surtout dans le cas où elle aurait été bafouée par une forme de lâcheté ou de déshonneur. Je vais vous traduire cela de façon quelque peu brutale : le gardien bien éduqué, qui a pour dominante son cœur et qui l'accompagne de rationalité, sait restaurer sa dignité quand il se rend compte qu'il a fait une action déshonorante ou a fait preuve de lâcheté, càd qu'il sait se punir, voire se tuer, se suicider, quand il a déshonoré sa Cité et les siens. On peut se douter fort bien que Platon eût en tête de telles actions dans une civilisation où la privation de gloire devait souvent entraîner la honte et donc l'envie de restaurer son nom par-delà la vie mortelle. Mais inversement, quand c'est autrui qui a déshonoré le gardien, il sait que sa honte devra nourrir sa gloire prochaine de se venger d'un tel affront. Voilà comment un gardien devient un courageux authentique : en faisant en sorte de maîtriser comme il se doit l'équilibre entre les trois parties de son âme, dont l'une, le cœur, est le centre ; bref, en cultivant la justice dans son âme. Car une âme juste est une âme dont l'ordonnancement se veut commandé par la raison tout en préservant le plaisir propre à sa partie hégémonique. Ainsi la justice est-elle avant tout une détermination intérieure de l'âme, qui participe, selon la classe sociale à laquelle on a affaire, soit au désir raisonnable (modération), soit à l'ardeur juste (le courage), soit à la puissance de commander (la sagesse), à la distribution continue de la puissance qui nous fait du bien dans chaque partie. Maintenant posons-nous une question : pourquoi Platon abandonne-t-il sa critique du courage homérique pour le transformer en éloge des gardiens courageux ? En fait, c'est plus compliqué que cela. Disons que Platon redonne au courage une sorte d'irréflexion fondamentale, de force primaire qui le caractérise pour ne pas le noyer dans la sagesse, comme le faisait le *Phédon*, tout en continuant à critiquer les mauvais modèles de héros. Ainsi, Platon, en intellectualisant dans le *Phédon* entièrement le courage et en disant qu'il se loge dans l'intention d'un individu, semble constater que le critère de détermination est trop difficile. Le *Phédon* parle ainsi de la vertu complète, quasi inatteignable pour les petits mortels que nous sommes. Au contraire, dans la *République*, le courage retrouve une couleur mortelle tout en résidant à nouveau dans une détermination intérieure de l'âme. Plus besoin de

dans les rues de Sparte, au détour d'un texte de Xénophon, transmuée en un cortège de doux séminaristes. Le jeune fait ainsi, dans son parcours, l'expérience de ce que peut comporter d'altérité cette relation polaire entre Γάνδρεῖα et Γαύδως, la première, par excès de virilité déviant vers le sauvage, la seconde risquant, par excès de féminité, de déboucher sur la couardise. C'est que chacune de ces deux vertus, dont l'indispensable équilibre s'avère déjà bien difficile, recouvre en elle-même une ambiguïté fondamentale. »

rechercher quelle était le principe au principe de l'action, il suffit d'éduquer le naturel des individus et les faire entrer dans la matrice de la Cité, si vous me permettez l'expression. Il suffit de faire en sorte que toute leur éducation leur apprenne, non pas la sincérité de l'acte, mais l'obéissance stricte au *nomos*, à la loi, de sorte que l'obéissance à son cœur (le courage, donc) devienne en même temps l'obéissance à la loi et donc à la pensée des gouvernants, au Bien commun de la Cité. Le courage sera alors cette force de maintenir son obéissance à la loi non-écrite et au Bien commun de la Cité en toutes circonstances et dans n'importe quelle épreuve, notamment la mort. « *De fait, dans la République*, nous dit Romilly, *la définition du courage s'enrichira* : « *C'est cette force (δύναμις) qui maintient en tout temps (mot-à-mot : qui préserve, qui sauve : σωτηρίαν) l'opinion juste et conforme à la loi sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre, que j'appelle et définis courage* » (430 b) » ; et le texte précise qu'il s'agit de la préserver dans les chagrins et les plaisirs, les désirs et les craintes — autrement dit dans tout ce qui risque de nous détourner du Bien. La transposition au niveau philosophique est ici achevée : ce qui, dans l'*Oraison Funèbre*, était amour de la patrie et recherche de la gloire, est devenu ici, clairement, opinion juste sur le Bien, acquise au prix de toute une éducation et soutenue par une législation. »⁶ Romilly rajoute même une chose importante : le courage, lorsqu'il est accompagné de raison pour les gardiens-auxiliaires, ne se manifeste pas par envie de préserver son honneur seulement, dans un but tout désirant, mais avant tout par envie de servir le Bien, que leur raison leur présente comme une opinion droite : cette opinion droite a le contenu suivant : « *Entre amis, tout est commun* » c'ds, je traduis : il faut servir le bonheur en préservant l'harmonie de la Cité car celle-ci est elle-même l'incarnation du Bien que les philosophes ont contemplé et qui leur a permis de bien gouverner, de guider chaque classe sociale vers ce Bien. Cette idée finale que je vous présente va prendre une ampleur inimaginée dans le livre V de la *République*.

b) Courage et communisme

Je prolonge maintenant brièvement les analyses sur le courage en me fondant sur le livre V avec précision, et en introduisant à la notion de « courage collectif », ou de

⁶ De Romilly Jacqueline. Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon. In : *Revue des Études Grecques*, tome 93, fascicule 442-444, Juillet-décembre 1980. pp. 307-323.

courage lié à la collectivité, comme vous voulez. Le livre V est en effet l'acmé et la conclusion de la description du courage civique des gardiens, et non plus seulement de leur courage guerrier. Revenons un peu en amont : Platon montrait dans notre texte précédent que les gardiens ne devaient pas céder à leur tristesse comme Achille pour la bonne raison que cette mauvaise éducation, contagieuse, pouvait, au lieu de fonder une solidarité au combat, l'anéantir au moment-même où elle pouvait naître, notamment quand, en tant qu'acteur, un gardien se retrouve spectateur de la mort d'un de ses collègues. Ce moment intime et public tout à la fois, doit fonder un courage qui cimente la collectivité, et donc une forme de collectivité courageuse et fraternelle autant que sororale. C'est cette solidarité-là qui est poussée jusqu'à son bout dans le livre V. Solidarité qui va s'affirmer par plusieurs principes qui ont fait de Platon le premier communiste : d'abord un communisme d'activités. La solidarité de la classe des gardiens est non-genrée, ou plutôt elle accepte tous les genres, car le plus important n'est pas le genre mais le naturel associé à chaque classe sociale. Ainsi les femmes aux naturels chiens de garde et philosophe tout à la fois seront entraînés au combat, pour devenir des guerrières et des commandantes, des philosophes-reines. Il n'y a pas de virilisme chez Platon, ou tout du moins la virilité doit être conçue en partage : hommes et femmes peuvent devenir courageux et contribuer à la défense de la Cité si tant est qu'elles puissent surmonter les tests de sélection et avoir une éducation parfaite qui leur permet de ne pas avoir un naturel qui se corrompe. A cette communauté d'activités doit s'ajouter une communauté des biens : les enfants n'ont ni père ni mère, ou plutôt chacun, parqué et arraché à la naissance des bras de sa mère, ne doivent reconnaître aucun de ses parents. Ainsi, chacun est frère et sœur parmi les enfants d'une même génération (peu ou prou), et tous les adultes sont leurs parents (vous imaginez les possibilités d'incestes, mais Platon contrecarre cela par un tirage au sort truqué par les gouvernants, à la fois pour se préserver de toute consanguinité, et en même temps pour favoriser les meilleures alliances), puis les générations se renouvellent. C'est un éclatement total du modèle familial nucléaire que propose Platon, auquel il ajoute ensuite « une communauté des peines et des plaisirs », qui nous intéresse hautement. Puisque l'intérêt personnel est effacé, ou plutôt que le « je » est renvoyé chaque fois à une visée fondamentale qu'est l'intérêt commun, chaque fois qu'un mal est fait à la cité, ou qu'un plaisir advient, le gardien ressent cette peine et ce plaisir en connexion directe avec les autres gardiens. Sorte d'empathie généralisé par

l'éducation qui apparait comme monstrueuse tant elle a demandé des sacrifices, la communauté des peines et des plaisirs est l'acmé d'une Cité idéale dont les gardiens sont les meilleurs au monde, les plus courageux. Quand quelqu'un a mal, c'est la Cité entière qui d'un seul son souffre. Difficilement envisageable pour la modernité, cette solidarité a demandé un changement de perspective politique total, en sorte que les gardiens font preuve d'un courage qui ne peut plus être conçu comme individuel : il est nécessairement collectif au sens où chaque individu ne s'appartient plus réellement, et l'affirme. Dire « j'ai mal », c'est dire « nous avons mal » sans que le « je » ne renvoie plus jamais à un intérêt privé quelconque, puisque la sphère privée et intime, celle de la famille, a précisément éclaté. Et les gardiens sont éduqués et préparés à un tel modèle, si bien qu'il leur apparaît comme normal. C'est la condition de possibilité pour que cela existe : c'est dès le ventre de la mère que l'éducation commence, d'abord en faisant que la guerrière portant l'enfant ne le considère pas comme son enfant mais comme celui de toutes et tous, celui de la Cité. L'éducation au courage véritable n'est donc pas sans condition : il demande un dressage, une formation au collectif dont l'enracinement se fait au plus vite, et sans qu'un autre modèle puisse même être imaginé par l'enfant. *Nous faisons la même chose, mais en sens inverse.* Ainsi le courage civique s'obtient-il par un sacrifice assumé de ce qui semble être le prérequis de l'humanité, à savoir des familles nucléaires qui s'apportent amour et éducation pour évoluer. Au lieu de cela, c'est la Cité qui devient une grande famille. Mais nuançons : pourquoi Platon propose-t-il cela ? Mon hypothèse est que c'est le seul moyen d'enraciner réellement, par l'opinion droite, et non par la science, le courage et d'en faire une vertu civique qui permet de sauver la Cité en toutes circonstances. C'est le seul moyen pour rendre heureuse la Cité toute entière en préservant une forme d'harmonie par la répartition des classes sociales selon le naturel de chacun, sans rendre pour autant la classe des gardiens malheureuse puisqu'ils n'ont été habitués qu'à cela. C'est le seul moyen de faire de citoyens libres, d'humains, des armes de guerre. A l'inverse, ceux qui n'avaient de toute façon pas un naturel suffisamment intéressant pour les mener au courage véritable, eh bien ceux-là restent dans la classe des artisans et des producteurs, et vivent selon le modèle classique : argent, famille nucléaire. Les gardiens sont interdits de regarder l'argent, de le posséder et d'en user. Ce sont les artisans qui les paient. Il arrive parfois qu'un artisan ait un naturel gardien, et dans cette situation, on l'exfiltre de sa classe en toute discréction, la nuit de préférence, de la même manière qu'on demande aux gardiens

de faire l'amour la nuit, obligatoirement avec celle tirée au sort quand ils sont jeunes, puis ensuite avec celle qu'ils veulent quand l'une ou l'autre ne peuvent plus enfanter. Bref, Platon ne renie pas le modèle classique de famille pour la Cité, mais il dit que la partie la plus importante qu'est celle des gardiens puis des philosophes doit fonctionner ainsi, tandis que la partie liée au naturel désirant et économique peut continuer de vivre selon le modèle nucléaire. Cette formation au collectif est donc guidée par un idéal normatif auquel les artisans ne sont pas soumis. Ici, vous vous dites : en fait, cette classe sociale n'est pas la plus mal lotie (les artisans). Mais vous savez bien, après tout ce que l'on a dit, que pour Platon, c'est la classe la plus méprisable, celle dont l'on doit s'occuper le moins et qui est asservie à des désirs économiques. En même temps, sans elle, pas de Cité car pas d'économie. Paradoxe classe des artisans, à qui on semble retirer toute forme de courage, alors qu'elle pourrait, selon nos conceptions modernes, faire preuve de courage. C'est là que la pensée grecque nous restera radicalement et indéniablement étrangère. Elle est, comme le dira Freud plus tard, d'une « inquiétante étrangeté ». J'espère vous avoir appris cela ce semestre, à savoir que Platon fut bien plus étrange et défamiliarisant que nous ne l'avions pensé. J'espère en tout cas que vous aurez le souvenir de ces analyses philosophiques sans lesquelles, peut-être, le courage vous serait toujours apparu comme une notion allant de soi, alors même qu'elle est humaine, trop humaine, et que sa définition échappe encore toujours à notre intelligence.

C'est pourquoi le seul courage, comme disait Socrate, est peut-être celui d'avoir le courage de penser le courage, plutôt que de le laisser tel quel.

Annexe 1 : résumé livre IV.

Livre IV : Ultime établissement, vertus cardinales et tripartition de l'âme.

Contexte : Adimante, Glaucon et Socrate viennent de déterminer quelle sera l'éducation des gardiens et comment établir un noble mensonge concernant leur origine qui serait d'être nés de la terre-mère, tout comme le reste des citoyens. Chacun serait fait d'or (les gouverneurs), d'argent (les auxiliaires), de fer et de bronze (cultivateurs, artisans).

I) Condition des Gardiens et bonheur d'ensemble de la Cité

Adimante parle :

Il rétorque que le but était de créer une cité heureuse, et qu'en **fait les gardiens ne seront pas très heureux dans ces conditions**. La Cité est à eux, ils la défendent, et pourtant ils n'ont le droit à aucun bien dans cette Cité, contrairement à d'autres qui possèdent des champs, du mobilier, or, argent. Or, c'est cela qui fait le bonheur généralement.

Socrate parle :

Il renchérit en disant à Adimante qu'il a oublié plein d'inconvénients supplémentaires : **ces gardiens seront seulement nourris, mais ne recevront aucun salaire. Ils ne peuvent voyager à l'étranger, ils ne feront rien de ce que les hommes « soi-disant » bienheureux font. Les gardiens ne peuvent en général satisfaire leurs désirs, ils ne peuvent dépenser ou faire de cadeaux.**

NB : Socrate prépare certainement sa critique du bonheur par l'acquisition des biens illusoires.

Réponse de Socrate, qui propose une démarche d'ensemble, un plan d'analyse :

a) Dans les conditions énoncées, il ne serait pas étonnant de voir que ces hommes peuvent être suprêmement heureux. Cette cité idéale ne doit pas comporter un groupe plus heureux qu'un autre, mais doit au contraire **faire en sorte que la cité entière soit heureuse : bonheur d'ensemble, harmonieux.**

b) Après tout, c'est dans cette cité idéale que nous avons le plus de chance de trouver la justice, alors que l'injustice serait, elle, à rechercher dans la pire des cités. Si nous cherchons la justice dans une cité idéale, alors il va de pair que nous voulions la rendre heureuse en général. On ne veut pas modeler la cité heureuse en prélevant en elle un petit nombre de gens pour les rendre heureux, on veut rendre la cité entière heureuse, puisque c'est celle où règne une harmonie.

c) Après avoir examiné la cité heureuse, il faudra étudier la cité malheureuse. Socrate fait une comparaison qui vise à critiquer l'objection d'Adimante : Socrate dit que c'est comme si Adimante critiquait qqun qui peignerait une statue (statue peinte à l'époque grecque) d'un être vivant et qui ne peignerait pas avec les plus belles couleurs les plus belles parties de cet être (ex : peindre en noir les yeux au lieu de les peindre en pourpre).

Pour se défendre d'une telle critique, **il faut répondre au détracteur qu'il ne s'agit jamais de peindre les yeux d'une couleur si belle que nous oublions que ce sont des yeux et qu'ils ne paraissent plus l'être, il s'agit de restituer la couleur qui convient à chacune des parties afin que l'ensemble de l'être vivant soit beau.**

Pour le dire plus clairement, Adimante fait donc l'erreur de se préoccuper seulement de la condition des gardiens sans regarder la condition d'ensemble de la cité, laquelle suppose une

harmonie d'ensemble, une beauté d'ensemble, laquelle suppose à son tour que **chacun ait la condition qui lui convient**.

Socrate traduit en des termes théoriques maintenant : on ne peut associer aux gardiens un bonheur tel qu'il les transformera en autre chose que des gardiens. On ne peut rendre heureux les gardiens en pensant que le bonheur réside dans l'assouvissement de leur désir, car alors ils ne seraient plus gardiens. Pareillement pour d'autres divisions de la cité, si nous accordions aux agriculteurs et autres producteurs un bonheur qui puise sa source dans les agréments désirés (luxe, or) et si nous leur disions de travailler la terre que quand ils le souhaitent, selon leur bon plaisir, le cultivateur ne serait plus cultivateur, il ne serait plus qu'une apparence de cultivateur. **On ne peut espérer rendre la cité heureuse toute entière en rendant chacun dans son coin libre de ses désirs et de ses activités, car alors chacun devient médiocre ou peu travailleur, il corrompt sa fonction et l'ensemble de la cité en demeure entachée.**

Socrate propose toutefois une hiérarchie qui nuance son propos (ou en tout cas où son propos a moins de portée) : un cordonnier (savatier), s'il devient médiocre, son incompétence n'aura pas un impact considérable sur le bonheur d'ensemble de la cité. **Par contre, quand le cultivateur devient médiocre ou fait semblant de l'être, ou plus encore les gardiens des lois et de la cité, alors la cité est perdue, car les gardiens sont ceux qui sont décisifs pour administrer la Cité et la rendre heureuse.**

Autrement dit, il y a une différence entre éduquer vraiment des gardiens pour une Cité, et travestir ces gardiens en des « sortes » de cultivateurs qui mangent comme des cochons dans un banquet public et satisfont leur désir.

En d'autres termes, en instituant les gardiens dans la Cité il faut se poser la question suivante (question rhétorique de la part de Socrate) :

- 1) **veut-on viser le plus grand bonheur pour eux particulièrement,**
- 2) **ou veut-on viser un bonheur d'ensemble pour la cité entière, puis examiner si dans ce bonheur d'ensemble, les gardiens sont eux aussi heureux ?**

Socrate choisit la deuxième voie. Dans cette deuxième voie, il faudra contraindre les gardiens à ce mode de vie et les persuader de choisir celui-ci, afin qu'ils soient les meilleurs dans leur rôle et fonction. De même pour les autres citoyens de la cité : ceci permettra à la cité entière de se développer, d'être bien administrée, et de laisser la nature restituer à chaque groupe ce qui lui revient en termes de bonheur.

On peut commencer à généraliser ce qui a été dit depuis le début du Livre IV aux autres classes : les autres artisans perdent de leur qualité, et deviennent mauvais, à cause de deux choses : **la richesse et la pauvreté**.

Voici le raisonnement, deux scénarios :

- 1) Si l'artisan s'enrichit, par ex un fabricant de vases, il ne consentira plus à se soucier de son art. Il devient paresseux et oisif. Il devient un mauvais fabricant de vases.
- 2) Si l'artisan s'appauvrit, alors cela l'empêche de se procurer des outils ou des choses utiles à son art. Ses travaux en sont donc moins réussis, ainsi que ceux de ses fils, puis des autres de la famille, à qui il n'a pas pu transmettre un bon art.

Richesse comme pauvreté rendent moins bon le travail des artisans et les artisans eux-mêmes. (NB : ici Platon parle de la richesse comme de la pauvreté en général sans faire état des degrés de

richesse et de pauvreté. C'est peut-être bien plus le trop de pauvreté et le trop de richesse qui créent des moyens de production plus faibles et des artisans plus médiocres).

A l'avenir, les gardiens vont donc devoir faire attention et prendre garde, par tous les moyens, que la richesse comme la pauvreté se faufilent jamais dans la Cité sans qu'ils s'en aperçoivent. Car la richesse produit le luxe, la paresse, le goût, quand la pauvreté produit la perte du sens de la liberté, le travail mal fait et le gout du nouveau.

II) La Guerre : art et stratégie

Adimante rétorque et rebondit sur un autre sujet concernant les gardiens :

Certes, la richesse et la pauvreté créent ce que dit Socrate, mais : comment faire quand on doit faire la guerre contre une cité riche et puissante, alors que notre Cité ne possède aucune richesse ?

Socrate répond :

Contre une seule Cité semblable à la nôtre, le combat sera rude. Mais contre deux Cités riches, ce sera aisément de remporter la victoire.

Pourquoi ? Parce que ce seront contre des hommes riches que les Gardiens combattront. Or, les gardiens sont des athlètes de la guerre tandis que les hommes riches sont justement rendus gras et peu aptes à la guerre. A ce titre, si on simule un combat entre un pugiliste né, préparé à la guerre, et deux hommes gras, il sera facile de voir que les deux hommes riches seront terrassés.

Adimante rétorque :

s'il doit combattre simultanément ces deux hommes, le combat sera tout de même difficile.

Mais pour Socrate :

Non ! Il suffit aux gardiens de savoir fuir de façon à pouvoir se retourner pour isoler et frapper le premier qui s'opposerait à lui. De plus, il faut prendre en compte les conditions climatiques : dans la chaleur et sous le soleil, ces hommes ne sont pas entraînés physiquement. **Le gardien qui saurait prendre toutes ces conditions et techniques à sa faveur ferait tomber n'importe quelle supériorité numérique.**

Les riches connaissent plus l'art et l'expérience pugilistique que l'art de la guerre. Les gardiens de la Cité pourront donc vite prendre le pas sur eux.

Dans un autre registre, une autre stratégie guerrière est possible : si la Cité envoie une ambassade à l'une des deux cités adversaires et que celle-ci lui disait que, s'interdisant de posséder aucune richesse, la Cité donnerait, en cas de victoire sur l'autre Cité adverse, tous les biens de cette dernière, la Cité 1 s'allierait avec la Cité de Socrate et car elle préférerait faire la guerre avec des chiens solides qui leur offrirait toutes les richesses plutôt qu'avec des moutons gras et tendres.

Adimante rétorque encore :

Oui, ça peut marcher, mais alors il faudra prendre garde, car une Seule Cité (la Cité 1), en gagnant la guerre, aurait tous les biens de la Cité 2, et sera donc la seule pleine de richesses dans la région, constituant une menace pour notre Cité, qui ne vit pas dans la richesse.

Socrate arrête Adimante sur un point :

Cette « Cité 1 » ne devrait pas s'appeler Cité. Seule notre Cité peut s'appeler Cité. Pourquoi ? Parce que dans la Cité 1, il y a plusieurs cités, en guerre l'une contre l'autre : la cité des pauvres, et la cité des riches.

Or, il ne faut pas se tromper là-dessus, et il faut penser ces cités (1 et 2) comme des Cités multiples, et livrer aux uns les biens des autres, leurs pouvoirs même, voire les citoyens eux-mêmes, afin d'avoir toujours beaucoup d'amis, et très peu d'ennemis.

La Cité s'administrera de façon modérée, et elle sera en cela la plus grande, non pas par la bonne renommée, mais par la taille, par rapport aux autres Cités qui sont divisées. Même si elle n'a que mille hommes pour faire la guerre. Beaucoup de Cités donnent l'impression, chez les Barbares comme chez les Grecs, d'être de grandes Cités. Mais elles n'en sont que l'apparence.

On en arrive à la question de **la délimitation de la Cité**. Il faut que la Cité se donne un territoire en considérant la limite la plus convenable pour fixer la taille exacte de la Cité. La limite veut que la Cité ne peut s'accroître autant qu'elle veut que pour autant qu'elle reste Une. **Le critère de délimitation est donc celui de l'Unité, ou plutôt c'est sa condition de possibilité d'accroissement.**

III) Éducation des enfants : eugénisme, communisme et édition des lois

a) Eugénisme et communisme

Nouvelles instructions pour les gardiens :

- 1) Il faut que la Cité ne soit ni petite ni apparemment grande, il faut qu'elle soit suffisante et Une.
- 2) Chaque fois que naît chez les gardiens un enfant de qualité médiocre, on le renvoie chez les autres habitants.
- 3) Chaque fois que naît chez les autres citoyens un enfant de grande qualité, on le sélectionne et on le met chez les gardiens. (cela mettrait en évidence et marquerait au fer pour les autres citoyens cette idée de fonction unique, que chacun possède et pour laquelle ils sont naturellement doués).

Ainsi, chacun s'appliquant à une fonction unique et même participant à ce que chacun ait une fonction pour laquelle il est naturellement doué, **la Cité reste Une, et croit en étant une.**

Socrate admet que ces instructions ont l'air de rien. Mais, en vérité, elles renvoient à un thème qui est très important et que chacun doit s'efforcer de réaliser le mieux possible : l'éducation des enfants. C'est ce que Socrate appelle « la chose essentielle » ou « la chose suffisante ».

Si on les éduque bien, les enfants deviennent des hommes modérés, et sauront faire tout ce que l'on a dit (acquisition des épouses, mariages, procréation) en suivant un principe clé : **« ENTRE AMIS TOUT EST COMMUN ».**

b) Le cercle vertueux de l'éducation : le jeu

Socrate pense un cercle vertueux : plus on éduque bien les enfants, plus on produit des natures bonnes, honnêtes. Et les générations nouvelles deviennent encore meilleures que les générations précédentes. Une meilleure procréation en est l'effet.

C'est pourquoi les gardiens politiques doivent se soucier d'une éducation de qualité sans que personne ne s'en rende compte : ils ne doivent pas innover en gymnastique, ni en musique. Il faut

garder intacte cela autant qu'il est possible en se prévenant des poètes qui aiment la nouveauté et en font l'éloge.

Il ne faut pas faire l'éloge de l'innovation. On ne peut mettre en péril l'ensemble de la Cité. Car, en même temps que sont ébranlés les modes de la musique et de la gymnastique, sont ébranlés les grandes lois politiques.

Il faut donc bâtir la bâtiment de la garde (des gardiens) dans la musique. De sorte qu'il faille éviter les transgressions de lois qui s'insinuent dans la Cité, même quand elles se produisent sur le mode du jeu.

Pour Socrate comme pour Adimante, la transgression de lois, qui provient des innovations et ébranlements de l'éducation bonne, s'insinue lentement, sans bruit, dans les mesures et les façons de faire, puis dans les relations contractuelles, puis dans les régimes politiques et face aux lois. Cela bouleverse tout le domaine personnel et le domaine public.

Comment faire pour que ça n'arrive pas ? Le jeu.

Il faut dès le début faire **participer les enfants, sur le mode du jeu, à un type de jeu plus respectueux de la loi**, de sorte que nous leur faisons comprendre que quand le jeu devient irrespectueux de la loi, et eux avec, il n'est plus possible de les faire se développer comme des hommes respectueux de la loi.

A ce titre, il faut faire participer les enfants dès le début à des jeux convenables. Par ce chemin, ils se verront inculquer **le respect de la loi par la musique**. Ce respect les suivra toujours et ils pourront corriger les erreurs passées dans la Cité.

Les règles de détail sont donc très importantes car elles apprennent tout ce qui avait décliner ou se perdre à cause des hommes dans le passé : c'est ce que voulait montrer Socrate à Adimante.

Mais de quelles règles parlent Socrate et que les enfants redécouvriraient en jeu ?

Le respect des jeunes envers les plus âgés : on se tait devant les plus âgés, on s'assoit bien, on apprend à se lever, les soins dus aux parents, la façon de se couper les cheveux, de s'habiller, de se chauffer, la présentation de son corps.

Tout cela ne peut s'édicter dans une loi, car **ce qui est édicté par la parole et l'écrit ne peut se maintenir s'il n'y a pas eu d'éducation à la base**.

L'impulsion première est donc l'éducation, qui donne quelque chose d'achevé et qui donne à la jeunesse sa force.

c) L'édition des lois et les lois divines ancestrales

Quant aux affaires sur l'agora, aux conventions, aux contrats des travailleurs manuels, aux insultes, aux dépôts des plaintes, à la désignation des juges, aux taxes (dans les ports, et sur les marchés), à la réglementation des marchés dans les villes et les ports : faut-il édicter des lois ?

Non, car il n'y a pas besoin de donner des instructions à des hommes de bien. Ce que fixe la loi, ils le savent déjà ou ils le découvriront facilement car ce sont des hommes de bien. Un dieu leur accorde de préserver les lois passées.

Si ces hommes ne font pas cela, alors ils continueront à édicter plein de lois inutiles et à les corriger, croyant aller vers le mieux. Ces hommes vivront comme ceux qui sont malades et qui, par indiscipline, ne consentent pas à rompre un mauvais régime. Ce sont des malades qui vont voir les

médecins en croyant pouvoir être guéris. Ils passent leur vie à diversifier leurs maux, à les aggraver tout en croyant les guérir. Ils acceptent chaque fois une drogue. (Pour Platon, les médecins ne sont là que parce que la Cité est malade).

Ces hommes trouvent fort déplaisant qu'on vienne leur dire la vérité : à savoir qu'une vie de plaisir, d'enivrement, de paresse est un problème qu'aucune médicament ne viendra résoudre.

Par comparaison, la plupart des Cités agissent comme ces hommes : elles ont un mauvais régime politique, et pourtant, elles défendent à tout citoyen d'ébranler la disposition générale de la Cité, et elles les tuent le cas échéant.

Alors que d'un autre côté, si qqun prend soin agréablement de ces gens soumis à un tel régime et leur fait des grâces, et se soumet à leurs désirs, il sera désigné comme un homme de bien, un homme honorable.

Que penser de ceux qui tentent de sauver ce genre de cités ? Ont-ils de la virilité, de l'obligance ?

Adimante répond que oui, sauf ceux qui se laissent tromper par cette cité et croit qu'il est un grand homme politique parce qu'il est loué par la masse.

Mais Socrate répond que :

ces hommes sont d'une certaine façon les plus plaisants, ils légifèrent sur les détails et apportent des corrections, car ils pensent pouvoir trouver une solution aux méfaits commis. Ils méconnaissent qu'ils coupent la tête d'une hydre.

Dans le domaine des lois et du régime politique, Socrate est d'avis que, ni dans une cité mal gouvernée, ni dans une cité bien gouvernée, **le législateur ne doit pas se préoccuper de l'édiction** car :

- 1) Dans la mauvaise cité, l'édiction est nulle et sans effet.
- 2) Dans la bonne cité, les citoyens sont capables de retrouver eux-mêmes ces prescriptions, et certaines prescriptions, par ailleurs, découlent naturellement et directement des façons de faire acquises antérieurement dans une bonne éducation.

Aucune partie de la législation ne reste à édicter. Il n'y a qu'au Dieu d'édicter les lois, les plus belles et les plus primitives qui sont **les lois dites sacrées** : elles concernent l'érection des temples, le culte aux dieux, aux héros, les rites de l'ensevelissement etc.

Quand nous édifions une Cité, il faut d'abord s'en remettre à ces **lois divines et ancestrales**. C'est le Dieu qui est l'interprète ancestral de tous les hommes.

La Cité est donc établie pour de bon !

IV) À la recherche de la justice : les quatre vertus cardinales

Dès lors, la seule question qui vaille est la suivante : **où est la Justice là-dedans ?**

Il faut trouver la justice et l'injustice, trouver en quoi les deux diffèrent, et le style de vie (juste ou injuste) que doit choisir celui qui veut être heureux, indépendamment de tout regard des dieux et des autres hommes sur celui-ci.

Glaucon s'emporte :

Il pense que Socrate tourne à vide dans son discours. Il lui demande de reprendre la vraie recherche pour porter secours à la justice par tous les moyens possibles, comme il l'avait promis.

Socrate répond :

Oui, mais il a besoin du concours des deux frères. Il commence alors un nouveau raisonnement : la cité, si elle a été correctement établie, est parfaitement bonne. Elle est donc **sage, virile, modérée et juste**. Dans cette cité donc, une recherche peut être faite de telle sorte que quand que nous aurons trouvé un de ces traits (par ex la modération), le reste présent dans la cité est ce que nous n'avons pas encore trouvé (les trois autres qualités). Il se peut que nous trouvions directement la justice, et alors bingo, mais il se peut aussi que nous trouvions d'abord les trois autres, et que donc la justice soit la dernière qui reste par élimination.

Il se trouve qu'il y a 4 qualités dans la Cité. Il faut donc faire la recherche de la même manière que si l'on avait 4 choses quelconques à rechercher dans un domaine précis.

a) La sagesse

Pour Socrate, **la première qualité visible est la sagesse**. Cette sagesse revête une certaine étrangeté. Pourquoi ?

Nous sommes dans une cité réellement sage, pour Socrate, ce qui suppose une attitude avisée. Or, l'attitude avisée de la sagesse suppose « une sorte de connaissance », qui aide à prendre de bonnes décisions.

Cependant, dans cette Cité, il y a de nombreuses connaissances : la connaissance pratique du charpentier par exemple. Mais, est-ce par rapport à la connaissance du charpentier qu'on peut parler d'une Cité avisée et sage ?

NON ! Pour le charpentier, la Cité est juste bonne charpentière, mais pas sage.

Dans ce cas, est-pour la connaissance des objets en bronze, des cultivateurs que la Cité doit être dite sage ? Non.

Il faut trouver une connaissance, dans la Cité et chez les citoyens qui la forment, qui sert à délibérer, non sur une des choses présentes dans la Cité, mais sur la Cité elle-même dans son ensemble, connaissance qui permet à la Cité *in fine* de déterminer la façon d'agir qu'elle devrait adopter pour se comporter le mieux envers elle-même comme envers les autres cités.

Chez qui se trouve cette connaissance ? Quelle est-elle ?

Elle se trouve chez les individus qui, depuis le début de la République, sont appelés **les « gardiens parfaits »**, c'ad ceux qui sont spécialisés dans la garde, ceux qui seront appelés au livre V « philosophes » et qui sont ici nommés des dirigeants.

Pour ces gardiens, la Cité est sage et avisée. Dans la Cité, ce sont les forgerons qui sont plus nombreux que les gardiens véritables. Ils sont à vrai dire les moins nombreux. **C'est le groupe social le plus petit, la plus petite partie des gardiens, et qui ont une connaissance rare**. C'est l'élément de la sagesse qui dirige avec eux au premier rang, et c'est par cet élément que la Cité est toute entière sage et fondée selon la nature.

La nature elle-même a fait naître en très petite quantité ces gardiens parfaits à qui il revient de recevoir en partage cette connaissance qui s'appelle sagesse.

La sagesse siège donc chez les gardiens parfaits, chez les dirigeants.

b) La virilité

Passons à la virilité, qui selon Socrate est aisée à voir dans la Cité. **Elle se trouve dans la partie de la Cité qui fait campagne et qui guerroie pour elle.**

La cité est virile par une certaine partie d'elle-même, parce que dans cette partie elle possède une puissance apte à préserver en toute occasion l'opinion commune concernant les dangers à redouter : à savoir que ces dangers sont les mêmes que ceux que le philosophe avait nommés dans l'éducation.

La virilité, en ce sens, est une préservation de l'opinion engendrée par la loi, à travers l'éducation, et qui nomme les dangers à redouter.

Par préservation en toute occasion, il faut comprendre qu'on préserve l'opinion commune aussi bien au milieu des souffrances qu'au milieu des plaisirs et des désirs.

Socrate fait une comparaison entre l'éducation des gardiens et le travail des teinturiers.

- 1) Quand les teinturiers veulent teindre des laines pour les rendre pourpres, ils commencent par choisir, parmi les laines de toutes les couleurs, une variété naturelle unique, celle des fils blancs.
Ensuite ils la préparent à l'avance, la soumettent à une préparation considérable, afin qu'elle reçoive le mieux possible l'éclat de la teinture. Puis ils appliquent la teinture.
La teinture devient grand teint, et la lavage, sans lessives ou avec, ne peut enlever le coloris. Cependant, ce qui n'a pas été traité ainsi à l'inverse, cela déteint, soit en teignant sur des fils d'autres couleurs, soit en teignant les fils eux-mêmes.
- 2) L'effectuation a été semblable quand Socrate a sélectionné les guerriers et les a éduqués par la musique et la gymnastique. Le but était de persuader le mieux possible les gardiens des lois, pour qu'ils les reçoivent comme une teinture. Leurs opinions devaient devenir un grand teint concernant les dangers à redouter et les autres sujets, de sorte qu'ils ont une nature et une éducation adaptées. Leur teinture n'est pas effacée par les lessives et par l'action dissolvante du plaisir.

Le plaisir est ce qui est le plus à craindre comme action dissolvante : il est pire que le chagrin, la peur, le désir.

C'est pourquoi **les gardiens sont là pour préserver en toute occasion l'opinion correcte et conforme aux lois au sujet de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas.** Tout cela s'appelle la virilité.

Glaucon rappelle tout de même qu'il faut **distinguer cette opinion correcte, qui a le concours de l'éducation, de l'opinion des esclaves et des bêtes.** Et Socrate lui donne raison.

Il reste à rechercher la justice et la modération.

c) La modération

Glaucon et Socrate tombent d'accord pour chercher la modération avant la justice, car il faut avoir le temps de l'examiner elle aussi, et non pas sauter sur la justice sans prendre en compte le reste.

La modération, tout d'abord, est définie comme une harmonie et un accord entre les qualités examinées auparavant (virilité, sagesse). C'est un ordre, une emprise sur certains plaisirs et désirs. On comprend cette définition avec l'expression « être maître de soi ».

Que veut dire être maître de soi ? Est-ce une expression ridicule ?

- 1) En un sens oui, car celui qui serait plus fort que lui-même serait aussi bien sur plus faible que lui-même, et inversement le plus faible serait plus fort.
- 2) En un autre sens non, car cette expression veut dire que dans le même homme, en ce qui touche à son âme, il y a une partie qui est meilleure, une autre qui est pire, et que lorsque ce qui est meilleur par nature a une emprise sur ce qui est pire, on dit qu'on est maître de soi.
L'expression a alors tout d'un éloge.
- 3) Cependant, quand sous l'influence d'une mauvaise façon d'élever les enfants ou sous l'influence d'une mauvaise fréquentation, la partie la plus petite, qui est la meilleure, est dominée par la masse de celle qui est pire, cela devient un motif de reproche. On appelle cet homme « indiscipliné », « inférieur à lui-même ».

Notre cité toute neuve, pareillement, peut être dite maîtresse d'elle-même, s'il est vrai que c'est la meilleure partie qui dirige.

Pourtant, dans cette Cité on trouve grand nombre de plaisirs, désirs, déplaisirs surtout chez les enfants, les femmes, les domestiques, dans la masse et chez les hommes médiocres. (mauvaise partie de l'âme)

Cependant, il y a également des désirs simples et mesurés qui se laissent conduire par le raisonnement qui est accompagné d'intelligence et d'une opinion correcte, et qu'on trouve chez le petit nombre et chez les hommes respectables. (bonne partie de l'âme)

Une cité qui est maîtresse d'elle-même, de ses désirs et de ses plaisirs, est précisément celle-ci.
Il faut la nommer Cité modérée.

Et si on peut trouver une Cité où **l'on trouve chez les dirigeants et les dirigés le même opinion sur le fait de savoir quels hommes doivent gouverner**, ce serait précisément cette Cité modérée.

Maintenant, chez quels citoyens se trouve la conduite modérée dans cette Cité (les dirigeants ou les dirigés) ?

Chez les deux. Car **la modération est ici une sorte d'harmonie entre les deux.** Elle n'est pas comme la sagesse ou la virilité, dont la présence respective dans telle ou telle partie de la Cité rend la Cité telle ou telle, sage ou virile.

La modération agit sur la Cité toute entière, elle se répand, et fait chanter au diapason ceux qui sont les plus forts et ceux qui sont les plus faibles, ainsi que ceux qui sont entre les deux et sont capables de réfléchir, ont de la force, des richesses. La modération est cette identité de point de

vues, elle est l'accord conforme à la nature entre l'élément qui est moins bon et celui qui est meilleur, accord qui informe à propos des parties laquelle doit diriger dans l'âme et dans la Cité.

d) La Justice

Reste la Justice, qu'il faut traquer tels des chasseurs en faisant cercle autour d'un buisson. S'ensuit toute une dramaturgie de Glaucon qui ne peut avancer seul et demande à Socrate de le guider dans ce lieu sombre.

Socrate rappelle que depuis le début, la justice est entre leurs mains, mais qu'ils ne la voyaient pas. « Depuis le début, bienheureux, la chose était en train de se rouler à nos pieds ».

Socrate dit que ce que nous avons posé dès le début qu'il fallait faire en toutes circonstances en fondant la Cité, c'est cela la Justice. Ce qui a été posé en effet : c'est que **tout un chacun devait s'appliquer à une seule des fonctions de la Cité, celle à laquelle sa propre nature serait la mieux adaptée à la naissance.**

La justice, **c'est s'occuper de ses propres affaires.**

Pour Socrate, il semble que la justice est ce qui procure à toutes les qualités trouvées précédemment (sagesse, virilité, modération) la capacité de se manifester et leur assure une préservation.

Comment Socrate en arrive-t-il là ?

Pour lui, on ne peut juger laquelle des qualités, quand elle se manifeste, est celle qui contribue le plus à rendre la cité bonne.

La justice, dès lors, est apparemment un concurrent pour produire l'excellence d'une Cité. Elle est le fait que chacun s'occupe de ses propres affaires.

Cependant, en est-on sûr ?

Socrate explique que c'est aux dirigeants de la Cité qu'il reviendra de juger les procès, et qu'ils le feront en ne visant d'autre but que de faire en sorte que les uns ne possèdent pas les choses d'autrui et que personne ne soit privé de ses biens. Ils le viseront dans l'idée que cela est juste.

Ainsi posséder ce qui nous appartient en propre, et s'en occuper, c'est cela la Justice.

Ex : si un charpentier entreprenait d'accomplir l'ouvrage d'un cordonnier, ou un cordonnier celui d'un charpentier, et qu'ils échangent donc leurs outils et leurs positions sociales, ou encore que le même homme décide de faire les deux métiers à la fois, cela ne ferait pas grand tort en soi.

Toutefois, si un artisan ou qqn fait naturellement pour gagner de l'argent, s'élève grâce à sa richesse, ou grâce à sa force physique, ou à un autre avantage de ce genre, et essaie ensuite d'entrer dans l'espèce des hommes de guerre, ou si un homme de guerre essaie d'entrer dans l'espèce du spécialiste de la délibération, dans l'espèce du gardien philosophe (en échangeant outils et statut social) alors qu'il en est indigne, là y'a un gros problème !

Tout cela amène à un désastre pour la Cité.

En d'autres termes, s'occuper tout à la fois de ce qui appartient aux trois races, et faire des échanges de races les unes avec les autres, cela causerait le plus grand dommage à la Cité.

Le plus grand dommage, c'est l'injustice.

V) De la justice dans la Cité à la justice individuelle : la tripartition de l'âme

Le fait que le gardien, l'acquéreur d'argent, le gardien auxiliaire, s'occupent de leurs propres affaires, c'est cela la justice.

Cette forme de comportement doit entrer en chacun des hommes particuliers, et doit s'appeler justice également. En ce sens, il faut mener une enquête qui nous mène de la justice dans la Cité vers la justice dans l'individu (ce que Socrate avait promis de faire depuis l'analogie âme-Cité dans le Livre II).

Il va falloir distinguer la justice dans l'individu humain, **en transférant la justice dans la Cité à la justice individuelle.** Il est possible que le // ne marche pas pour Socrate, et que la justice apparait être autre chose dans l'âme. Dans ce cas, dit Socrate, il faudra frotter les deux justices l'une contre l'autre et voir si ne jaillit pas de là la lumière de la justice.

Socrate institue un rapport de mèmeté entre l'homme juste et la Cité juste, càd un rapport de semblance et non de dissemblance.

Il faut donc établir l'analogie entre Cité et âme individuelle jusqu'au bout par rapport à ce qui a été dit de la Cité, pour comprendre la justice individuelle.

Reprenons au départ : dans la Cité il y a trois races, coexistant entre elles, faisant chacune son activité propre et ce qui lui revient de droit. Cette Cité est virile, sage, modérée, juste.

De la même manière, **y'a -t-il pour l'âme une tripartition, trois parties ?**

(Socrate commence d'emblée par dire que la recherche qui va être faite sur l'âme ici est limitée, car l'âme demande un projet d'analyse parfois tout autre, qu'il faudra voir dans d'autres dialogues.)

- 1) Il existe en chacun de nous les mêmes espèces et les mêmes caractères que dans la Cité. Comment légitimer une telle position ? Parce que, pour Socrate, il serait ridicule de croire, par exemple, que le caractère plein de cœur n'est pas né dans la Cité à partir des individus qui portent cette réputation. Pareillement pour le caractère qui aime la connaissance (qui vient de Grèce) et celui qui aime les richesses (qui vient d'Egypte).
- 2) Est-ce par le même élément que nous accomplissons chacune de nos actions ou est-ce par les trois éléments ? Est-ce par l'âme toute entière que nous agissons dans chacune des actions, à chaque fois qu'un élan nous entraîne ? **Comprendons-nous par un élément, désirons-nous par un autre, et avons-nous du cœur par un autre encore ?**

Pour résoudre la question, il faut distinguer les trois éléments de l'âme les uns par rapport aux autres pour voir s'ils sont les mêmes ou autres. Cela se verra rapidement parce que la même chose ne consentira à faire ou subir dans un même temps des choses opposées, en tout cas pas sous le même rapport et dans la même relation.

Une même chose ne peut être en repos et en mouvement sous le même rapport. Prenons un exemple : si on disait d'un homme en repos, mais qui remue les mains et la tête, que le même homme est à la fois en repos et en mouvement, ce serait faux de dire cela comme ça. **Il faut dire que cet homme a une part de lui en repos, et une autre part en mouvement.**

Socrate imagine un homme qui défendrait la première hypothèse (un même homme est à la fois en repos et en mouvement) en faisant une analogie avec les toupies qui se meuvent circulairement et sont tout à la fois en repos et en mouvement lorsque, leur pointe étant fichée en un même lieu, elles tournent autour.

Mais cette hypothèse est fausse parce que ce n'est pas sous le rapport des mêmes parties d'elles-mêmes que ces toupies sont en repos et mues. Il faut plutôt affirmer qu'elles comportent en elles-même **un axe vertical et une circonférence, et que par rapport à l'axe elles sont en repos (elles ne penchent d aucun côté) et que par rapport à la circonférence elles se meuvent circulairement**. Lorsque leur rotation fait en même temps pencher leur axe, soit vers la droite soit vers la gauche, ou l'avant ou l'arrière, alors aucune des parties n'est plus en repos.

C'est à partir de cette hypothèse, qu'il faut accepter comme vraie, que Socrate peut continuer son exposé, **hypothèse qui dit que « jamais ce qui est le même ne peut, à la fois sous le même rapport et par rapport à la même chose, être, faire et subir des choses opposées ».**

a) Le désir : la partie désirante de l'âme ou épithumetikon

Socrate commence par présenter des choses opposées, qu'elles soient des affections ou des actions :

- 1) Signe d'approbation / Signe de désapprobation
- 2) Convoiter un objet / Rejeter un objet
- 3) Attirer à soi / Repousser

La soif et la faim, et en général tous les désirs, le vouloir, appartiennent à la première espèce d'action (approbation, convoitise, attirance) et nous font voir que chaque fois que l'âme désire, elle se met à convoiter l'objet qu'elle désire. Elle veut que quelque chose lui soit procurée, et en cela elle se dit à elle-même qu'elle approuve cette chose qu'elle veut.

Tandis que le rejet, le fait de repousser, la désapprobation sont des choses opposées à la première espèce d'action.

Socrate remarque **deux désirs principaux : la faim et la soif**. L'un est désir de nourritures, l'autre désir de boissons.

La soif ou la faim est toujours quelque chose de plus dans l'âme que ce que nous disons qu'elle est. La soif, par exemple, est soif d'une boisson chaude ou fraîche, elle est soif d'un breuvage déterminé. La soif est également soif massive ou soif légère etc. **Cependant, le fait d'avoir soif ne deviendra jamais le désir d'autre chose que ce dont il est naturellement désir**. On a toujours soif de boisson ou faim de nourriture, peu importe les modalités de l'objet unique désiré, qui est un plus ou bonus.

Socrate voit pourtant venir l'objection : certains pourraient dire qu'on n'a jamais soif tout court, mais qu'on a soif d'une boisson fraîche. On n'a jamais soif de boisson en soi, mais on a soif d'une boisson de bonne qualité.

Socrate généralise alors l'analyse, pour voir un peu plus loin. Parlons des choses qui sont « de quelque chose » (ex : connaissance de quelque chose, désir de quelque chose) : **celles-ci, quand elles sont déterminées, le sont de quelque chose de déterminé (désir de coca,**

connaissance de la charpente). Prises chacune en elles-même, elles le sont seulement de chaque chose elle-même.

Glaucon n'a pas l'air de comprendre (nous non plus ça tombe bien sale fdc...) mais Socrate rebondit en instaurant un rapport :

- 1) Ce qui est plus grand est toujours plus grand que quelque chose.
- 2) Ce qui est plus grand que ce qui est plus petit que lui
- 3) Ce qui est bcp plus grand est bcp plus grand que ce qui est bcp plus petit.
- 4) Ce qui fut jadis plus grand fut jadis plus grand que ce qui fut jadis plus petit.
- 5) Cela marche aussi quand on parle du plus nombreux et du moins nombreux, du plus lourd et du plus léger, du plus rapide et du plus lent, du chaud et du froid (Socrate parle ici de rapports contraires et non de rapports contradictoires, par ex : le léger peut devenir lourd, le lourd léger, tout comme on peut passer du chaud au froid).

Socrate rebondit encore : dès lors, si ce qui est dit marche, que dire des savoirs ?

Le savoir, en lui-même, est savoir du connaissable lui-même, de ce qui est connaissable, soit de la chose quelle qu'elle soit (dont il faut poser qu'il y a savoir). **Un certain savoir, quant à lui, est savoir d'une chose déterminée.**

Par ex : le savoir de la fabrication des maisons, le savoir du constructeur est différent des autres savoirs. Il ne ressemble à aucune autre savoir. Or, c'est parce qu'il était savoir d'une chose déterminée qu'il est devenu lui aussi déterminé en tant que savoir. De même pour les autres arts et savoirs.

Socrate conclut donc : toutes les choses qui sont ainsi faites qu'elles sont « de quelque chose » (genre connaissance de quelque chose), quand on les prend seules et en elles-mêmes, elles sont indéterminées (elles sont connaissance). Alors que quand elles sont prises comme étant « de quelque chose » de déterminé, elles sont déterminées.

On ne veut pas dire que ces choses sont telles que les choses dont elles sont, il n'y pas identité. Le savoir de ce qui est sain et maladif n'est pas lui-même sain et maladif.

Cependant, lorsqu'un savoir est savoir d'une chose déterminée, et non savoir de ce dont il y a savoir, et que ce déterminé est le sain et le malade, **alors ce savoir devient lui aussi déterminé par le contenu qui l'habite**, si bien qu'on l'appelle désormais « savoir médical ».

Socrate revient à la soif : la soif est de la catégorie des choses qui sont « de quelque chose ». La soif est soif de boisson, et par rapport à une boisson déterminée, il y a une soif déterminée. Mais la soif en elle-même n'est pas soif « de » beaucoup, de peu, de qualité etc. **La soif comme telle est par nature soif de la boisson comme telle.**

Bref, l'âme de celui qui a soif ne veut rien d'autre que boire.

C'est cela dont l'âme a envie et vers quoi elle tend.

b) Le logos : la partie raisonnable de l'âme

Si jamais quelque chose tire en sens inverse la partie de l'âme qui a soif et qui a envie brutalement de boire (si on est capable de ne pas boire, si on s'empêche de boire), **c'est qu'il y a une autre**

partie de l'âme différente de cela même qui a soif (car deux forces qui vont dans un sens différent sont forcément disjointes).

De la même manière, on ne peut pas dire de l'archer que ses mains à la fois repoussent et attirent l'arc, mais qu'une partie de l'âme repousse et que l'autre partie attire vers soi l'arc.

Cela arrive à beaucoup de gens d'avoir soif et de refuser de boire. Cela veut dire pour Socrate **qu'il y a une partie de l'âme qui ordonne de boire, et une autre qui empêche de boire**, qui est autre que la partie du désir et qui maîtrise cette dernière.

L'élément qui empêche de boire prend naissance à partir du raisonnement, tandis que l'autre élément est celui du désir, des affections.

Il y a donc l'élément raisonnable de l'âme et il y a l'élément qui désire, et qui est dépourvu de raison.

c) Le cœur : la partie courageuse ou virile de l'âme (thumoidès)

Maintenant, **le cœur**, qui nous permet de mettre en colère par exemple, est un élément à part entière de l'âme, ou encore parente et contenue avec les deux précédentes (une des deux) ? Glaucon fait l'hypothèse que le cœur est un élément parent avec la partie désirante de l'âme.

Socrate raconte alors une histoire :

Léontios remontait du Pirée, il s'aperçut que des cadavres gisaient près de chez l'exécuteur public : à la fois il désirait regarder, et en même temps il était indigné et se détournait. Pendant un long temps, il lutta et se couvra le visage. Finalement dominé par le désir, il ouvra grand les yeux et courra vers les cadavres.

Ce récit signifie que **la colère peut faire la guerre aux désirs, comme un élément différent s'oppose à un élément différent**.

Parfois même, lorsque des désirs font violence à qqn, et agissent contre sa raison, ce qqn se violente lui-même et se met en colère contre lui-même. Il réagit avec colère contre ce qui, en lui, fait violence. Dans ces cas-là, c'est comme si le cœur s'adjoignait avec la raison. **Le cœur est l'allié de la raison.**

Cependant, le cœur peut aussi aider le désir et le pousser à réaliser une chose alors que la raison l'en défendait.

Que se passe-t-il quand qqn est convaincu d'agir justement ? N'est-il pas vrai que plus qqn est noble, moins il est susceptible de se mettre en colère quand il a faim, froid, contre celui qu'il pense qu'il lui inflige cela ? Oui.

Maintenant, que se passe-t-il quand qqn pense subir une injustice ? **En lui, son cœur bout, s'irrite, et s'allie avec ce qui lui semble juste. Il endure les souffrances, les vainc, tant qu'il n'a pas été rappelé et radouci par la raison, tels des chiens rappelés par leur berger.** À ce titre, Glaucon rappelle que c'est exactement ce qu'il faut aux gardiens auxiliaires qui sont établis comme des chiens, soumis aux dirigeants qui sont les berges de la cité.

En cela, l'élément du cœur ne peut, comme le dit Glaucon, être un parent de l'élément du désir. Il est tout l'inverse. **Dans la dissension interne de l'âme, le cœur prend les armes aux côtés de la raison.**

Si le cœur aide la raison, est-il pour autant une sous-espèce de la raison, ou un élément à part entière ?

Il est un troisième élément dans l'âme.

On peut voir cela chez les enfants : dès leur plus jeune âge ils sont pleins de cœur, sans être doués de raison. On peut par ailleurs, notamment parmi la masse des citoyens, avoir du cœur sans jamais acquérir la raison dans sa vie.

Socrate utilise même Homère pour représenter son propos : *Et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui parlant.*

Homère semble bien représenter une chose différente s'adressant à une autre chose différente, comment l'élément raisonnable de l'âme qui a raisonné sur ce qui est meilleur et ce qui est pire, accable celui qui se met en colère sans raisonner.

Conclusion : comme dans la Cité où il y a trois races, il y a trois parties dans l'âme individuelle.

d) Les concordances entre les qualités dans la Cité et les qualités dans l'âme

Nécessairement donc, l'individu est sage sur le même mode et en vertu du même élément que la Cité. Pareil pour la virilité, pour la justice. Et chacune des trois parties de l'âme s'occupe de ses propres affaires. C'est dans cette mesure que cet homme sera juste.

C'est à l'élément raisonnable qu'il revient de diriger, car il est sage et possède la capacité de prévoir pour l'ensemble de l'âme, et il revient au cœur de s'allier à la raison, et se soumettre.

Pour cela, un mélange de musique et de gymnastique met en accord l'âme, élève le premier élément de l'âme au moyen de beaux discours et de belles connaissances, relâche le second en le calmant par des histoires et en l'adoucissant par l'harmonie et par le rythme.

Ainsi le cœur et la raison gouverneront la partie désirante, qui est pourtant la part la plus massive en nous, et la plus insatiable de richesses, ils la surveilleront pour éviter qu'elle se gave des plaisirs du corps et cesse de s'occuper de ce qui lui est propre en asservissant la raison et en dirigeant ceux qui ne sont pas subordonnés à sa race.

La meilleure façon pour les éléments de monter la garde contre les ennemis de l'extérieur, et pour assurer la défense de l'ensemble de l'âme et du corps est pour l'un de délibérer et pour l'autre de guerroyer, tout en suivant l'élément raisonnable qui dirige, et en mettant en application le résultat des délibérations.

En cela, un homme viril est un homme dont la partie du cœur est prédominante et qui, à travers chagrins et plaisirs, est préservé par la raison, qui lui montre ce qu'il doit craindre et ne pas craindre.

Et cet homme est aussi sage pour la partie raisonnable qui prédomine en lui et qui lui a donné des instructions. C'est cette partie qui possède en elle la connaissance de ce qui est l'intérêt de chacun, et du tout commun composé par les trois éléments de l'âme.

Ensuite, concernant la modération, on nomme une âme modérée quand il y a une amitié et un accord entre les trois parties de l'âme, càd quand l'élément qui dirige et les deux dirigés sont de la même opinion, à savoir que la part raisonnable doit dominer.

e) Le cas de la justice : parallélisme cité/âme

Socrate poursuit en expliquant que la justice n'est pas autre chose dans l'âme que ce que l'on a vu dans la Cité. Pour Socrate, on peut encore affirmer ce point en prenant des exemples banales.

Ex : un homme, tel qu'il est conçu dans cette Cité, né et élevé de bonne façon, s'il a reçu un dépôt d'or ou d'argent, il n'est pas possible qu'il le détourne. De même pour d'autres larcins comme le vol, le pillage, cet homme serait éloigné de tout cela aussi bien dans sa vie publique que dans sa vie privée. Cet homme respecterait les lois ancestrales, la fidélité, le culte aux dieux.

Cela est du au fait du bon ordonnancement de son âme. La justice est ainsi la puissance qui produit de tels hommes bien ordonnés. Voilà le principe directeur et le modèle de la justice. Il se trouve dans ces hommes-là.

La Cité a été une image de la justice : le fait est que celui qui est par nature cordonnier a raison de faire le cordonnier.

La vérité de la justice se tenait donc, non pas dans un rapport extérieur qu'on prend de ses propres affaires, mais dans un rapport intérieur, qui concerne véritablement l'homme lui-même et ce qui est à lui.

L'homme juste ne laisse aucun des éléments en lui s'occuper des affaires d'autrui, ni les espèces qui sont dans son âme se bousculer. L'homme juste détermine ce qui lui appartient lui-même, se dirige et devient ami avec lui-même. C'est un homme modéré et harmonisé.

Même s'il lui arrive de s'occuper des richesses, des corps, des relations privées, il procède dans tous les cas en faisant prédominer sa raison, et il trouve juste et belle la façon d'agir qui préserve et contribue à réaliser cette façon d'être. Il nomme sagesse la connaissance qui contrôle cette façon d'agir. Il nomme injuste également l'action qui à chaque fois détruit cette façon d'être, et il nomme manque de connaissance la croyance qui contrôle cette action.

f) L'injustice : santé et maladie

Maintenant, il faut examiner l'injustice : elle est une dissension interne des trois éléments. C'est le fait que chacun d'eux s'occupe de toutes choses, et c'est le fait de l'insurrection d'une partie de l'âme sur les autres et contre le tout. L'injustice est **l'indiscipline, la lâcheté, le manque de connaissance, toute forme de vice.**

La justice est la disposition saine, l'injustice la disposition maladive. C'est-à-dire que ce qu'elles sont dans le corps (les dispositions), elles le sont aussi dans l'âme. Une disposition maladive du corps donne une âme injuste.

Socrate raisonne ainsi :

- 1) D'un côté, **les disposition saines produisent la santé, et les dispositions maladiives la maladie.**
- 2) D'un autre côté, agir justement produit la justice, et commettre des injustices produit l'injustice.
- 3) Or, produire la santé, c'est faire qu'entre les éléments qui sont dans le corps, il existe une domination par nature de l'élément raisonnable sur le reste, c'est **donc produire la justice dans l'âme.**
- 4) Produire la maladie, c'est à l'inverse **produire un mauvais agencement qui va à l'encontre de la nature**, et donc produire l'injustice dans l'âme.

- 5) Il appert donc que :
- L'excellence est une sorte de santé, de beauté, de bon état de l'âme.
 - Le vice est une laideur, un manque de force, une maladie de l'âme.

Les pratiques qui sont belles mènent à l'excellence, et les pratiques laides au vice. Socrate revient alors sur une question du début de la République :

Ce qui est profitable, est-ce d'être juste, de faire ce qui est juste, de s'appliquer à ce qui est beau, que cela passe inaperçu ou non, ou est-ce d'être injuste et de commettre l'injustice, au cas où évidemment où on n'en est pas châtié ?

Glaucon fait remarquer que ce questionnement est désormais ridicule, car quand la nature du corps se corrompt, on est d'avis que la vie n'est pas vivable en quelque sorte, même en ayant des aliments et des boissons en quantité, voire toute la richesse, tout le pouvoir.

Alors, *a fortiori*, si on dit cela pour le corps, c'est encore pire quand c'est la nature de l'âme par quoi nous sommes vraiment vivants qui est corrompue.

g) Vers l'analyse des régimes politiques

Socrate lui accorde, mais il dit qu'il faut continuer la recherche, notamment concernant la variété des vices. **Il dit lui apparaître qu'il y a une espèce unique de l'excellence mais un nombre illimité d'espèces du vice, dont 4 qui vont être mentionnées.**

Pour Socrate cette unique excellence et ces quatre vices doivent être pensée // à l'existence de régimes politiques spécifiques : autant qu'il y a de modes de régimes politiques, autant il risque d'y avoir de modes de l'âme. **5 régimes politiques / 5 modes de l'âme (4 mauvais, 1 bon).**

Un mode, qui serait le bon, serait celui dont on parle depuis le début en parlant de la Cité idéale et qui comprend un seul mode de régime politique dont on peut parler de deux façons : la royauté, s'il y a un seul dirigeant, et l'aristocratie, s'il y en a plusieurs.

C'est là **une seule espèce de mode de régime politique** pour Socrate, car dans les deux cas les lois ne divergent pas.

Annexe 2 : résumé livre VIII

Livre VIII : les régimes politiques et les avantages de la justice

Contexte : des livres V à VII on peut dire qu'il y a eu une grande parenthèse en trois vagues (éducation des femmes et communisme, le naturel-philosophe et l'éducation mathématique des gardiens) et ce afin de caractériser la possibilité de la Cité idéale et dresser le portrait des philosophes-rois. Le livre VIII est donc la reprise directe de la discussion principale qui a eu lieu au livre IV sur la justice dans l'Etat. C'est dès lors l'occasion pour Socrate de parler de deux choses concomitantes : la nature des différents régimes politiques – leur alternance dans l'ordre de dégénérescence – et les femmes/hommes, fils/fille qui qualifient ces régimes. Il existe cinq régimes : aristocratie (le seul bon et pas dévié), timocratie (spartiate), oligarchie, démocratie, tyrannie. Socrate et Glaucon reprennent donc la discussion (Adimante a alors un rôle moindre et Thrasymaque est fantomatique)

• Introduction

Socrate commence par un résumé des livres V à VII : il y aura dans la Cité une communauté des femmes et des enfants. N'oublions pas : communauté des femmes veut aussi dire communauté des hommes pour les femmes, c'est-à-dire que les deux sexes peuvent pratiquer les mêmes activités dans la classe des gardiens, ici la défense et/ou la gouvernance selon le naturel en question. La communauté des femmes veut donc simplement désigner la communauté d'activités entre hommes et femmes, et les accouplements qui vont avec, puisque chaque femme peut choisir l'homme de son choix quand elle a passé l'âge d'enfanter, ou celui tiré au sort quand elle est plus jeune et doit allier son naturel avec un autre gardien, et pareillement pour chaque homme. Les occupations en temps de guerre et de paix seront égales, et on choisira les meilleurs pour gouverner : les philosophes-rois. Les dirigeants, ensuite, mènent les soldats auxiliaires pour les emmener dans leurs habitations communes (communisme de Platon). Les athlètes de guerre recevront leur salaire des autres (des producteurs) et ils ne possèderont rien.

Socrate part alors sur un prochain raisonnement, qui est la suite du livre IV : le but était de parler de l'homme juste, qui correspond à la Cité juste. **Mais Platon introduit quatre formes déviées de gouvernements dont Glaucon lui rappelle le contenu : le genre de régime dont il s'agit et l'homme qui correspond à un tel régime. Le livre en son entier porte sur l'adéquation entre un régime politique dévié et un homme politique qui lui correspond et qui est lui-même dévié, désagencé en son âme.** Socrate demande donc à Glaucon de repartir de plus belle, de faire comme si ce qui avait été interrompu à partir du livre V devrait être continué.

Socrate nomme alors les quatre régimes : celui de Sparte (La timocratie), l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie.

Attention à bien voir dans un commentaire que le rôle de Spartes est très important pour Platon car son livre reprend en fait les codes de ce qu'on appelait en son temps la *politeia*, un genre littéraire sur la recherche du bon régime. Or, Spartes, modèle de vertu par excellence, est incontournable dans la pensée grecque. Et Platon compte bien rendre raison de la possible justesse d'un tel régime et en même temps en montrer le problème principal : croire que le *thumos* puisse être premier chez l'homme. En vérité Spartes est au cœur du problème du bon régime chez Platon car il choisit, contrairement à ses contemporains, de ne pas le louer aveuglément, bien qu'il en reprenne certains traits essentiels dont l'eugénisme. Ce n'est donc pas pour rien si Platon règle d'abord ses comptes avec Spartes et que celle-ci soit la première dégénérescence : car son pdv sur la timocratie est ambivalent, elle est à la fois un régime intelligent à sa base et en même temps elle rate l'importance du logos.

Socrate part ensuite d'un principe simple : ce n'est pas d'un chêne ou d'un rocher que naît un régime politique, mais d'un homme. Ce sont les hommes qui caractérisent et font la diversité des régimes politiques. Il y aurait autant de caractères que de régimes politiques. S'il y a cinq régimes, il devrait y avoir cinq dispositions d'âme. Socrate fait un tour d'horizon :

- 1) L'homme aristocratique est bon autant que juste (on parle du gardien-philosophe ici certainement).
- 2) L'homme timocratique a le goût de la victoire et des honneurs.
- 3) L'homme oligarchique a le goût des richesses et des priviléges
- 4) L'homme démocratique a la passion de l'opinion et de l'égalité (Tocqueville ne dira pas autre chose)
- 5) L'homme tyrranique est le plus malheureux et injuste, il est victime de sa propre colère.

Le but de Socrate est alors tout indiqué : comprendre quel est le régime le plus injuste, pour comprendre par contraste le plus juste, et en un sens répondre à Thrasymaque une bonne fois pour toutes en lui montrant tous les avantages de la justice si nous la possédons en nous-mêmes et pour elle-même.

1. La timocratie (entre l'aristocratie et l'oligarchie) 545 b-e – 550c-e

Platon commence par la timocratie, **régime de celui qui est « ami des honneurs » et de la virilité (courage)**. Mais il faut bien voir dans un commentaire que Platon ne traite pas de la timocratie pour elle-même seulement, il lui faut comprendre, dans un ordre logique, comment d'un régime nous basculons à un autre régime (545b-e). Il faut donc exposer de quelle façon la timocratie bascule dans l'oligarchie à cause de ses problèmes intrinsèques. « *Tout régime, dit Platon, change à partir de l'élément-même qui y détient les charges de direction, lorsqu'en lui se produit une discorde* ». La discorde dont parle Platon est celle qui existe entre les dirigeants et les auxiliaires (on ne parle pas tellement de la classe des producteurs pour le moment même s'ils subissent les effets de ce régime et changent donc leur usage des biens). **Socrate s'embarque d'ailleurs dans une comparaison entre le basculement d'un régime et le basculement d'un ordre naturel : comme tout ce qui est né et demeure, il peut y avoir décomposition. Toute composition cohérente peut déchoir, c'est la rotation des espèces, c'est le cycle de la vie dont parle Platon, il y a des moments de fécondation et des moments de stérilité.** NB : on voit bien la distinction entre une conception hobbesienne du régime

politique comme pur artifice, et une conception platonienne qui emprunte toujours le vocabulaire de la *physis*. Quel est l'intérêt de cette description naturelle ? **En fait Platon va trouver un principe d'explication au basculement des régimes : la filiation. Les chefs éduqués de la cité pourront ne pas comprendre le cycle de la vie et l'éducation qu'il faudra prodiguer à leurs enfants, malgré leur compétence.** Ainsi ils engendreront des fils incompétents et même engendreront des fils au moment où il ne le fallait pas.

Arrive un passage très compliqué : selon Platon, il existerait un nombre parfait (le nombre 5, Socrate ne l'explique pas mais le relie à la divinité, càd à la production de l'univers). Mais pour le monde humain, ce nombre est le premier dans lequel certaines multiplications, « dominatrices et dominées » qui comportent trois termes et quatre facteurs (assimilation, dissimulation, accroissement, décroissement) font apparaître tous ces éléments comme mesurables entre eux et comparables. Cette base de 4 facteurs, unie au nombre 5, est multipliée par 3 et fait naître deux harmonies : un nombre également égal, multiplié par 100 (l'harmonie égale) ; ensuite une harmonie à la fois équilatérale et en même temps rectangle, « avec un côté de cent multiplié par le nombre construit à partir des nombres diagonaux rationnels de 5 moins 1, ou à partir des nombres diagonaux irrationnels – 2 avec un côté de 100 multiplié par le cube de trois. Le résultat c'est 12 960 000. **Les commentateurs ont dit de ce passage que Platon faisait exprès d'être obscur car cela ressemble à un mythe.** Mais cela montre encore une fois que la connaissance mathématique que doivent avoir les gardiens est essentielle, comme il était dit dans le Livre VII, sans quoi leur engendrement serait désastreux. On y permet les naissances les meilleures, sinon : « *chaque fois que les gardiens dans leur ignorance uniront les promesses aux promis au mauvais moment, il en résultera des enfants qui ne sont ni doués d'une bonne nature, ni d'une bonne fortune* ». **On retrouve ici un eugénisme que vient étayer et fonder un raisonnement mathématique classique chez les Grecs de l'époque. On mettra ces enfants au pouvoir un jour, et il se peut qu'ils accordent moins de temps à la gym, à la musikè.** Là tout bascule, le manque de culture s'installe. Ce manque de culture est crucial : il entraîne le déperissement du noble mensonge. On ne sait plus reconnaître qui est de quelle race, la confusion s'installe. Surtout, on mélange les races entre elles : l'or et l'argent, le bronze et l'or etc. Intéressant de noter que Platon explique le basculement d'un régime à l'autre par une sorte d'égalisation des races entre elles (ce qui n'est pas étranger au fait que pour lui la démocratie est à craindre pleinement) : autrement dit, c'est l'égalisation des races qui est un des principes du basculement, et cette égalisation vient d'une mauvaise connaissance de l'engagement des rois. L'égalisation et la confusion entraînent dissemblance et disharmonie. Cela cause la guerre !

La guerre produit ensuite une dissension entre les races : la race de fer et d'airain tend vers l'accumulation des biens, or, argent et l'acquisition des terres (les Producteurs deviennent des propriétaires privés excessifs), les races d'or et d'argent ne sont pas en pénurie et ont une âme riche, c'est pourquoi elles veulent retourner vers l'excellence et l'ancien état des choses. **Elles se font violence et finissent par privatiser tout, terres et maisons, et leurs esclaves, autrefois traités comme des hommes libres (ce qui ne veut pas dire qu'ils l'étaient, mais seulement que Platon pense qu'il vaut mieux traiter un esclave avec parcimonie et douceur) deviennent des domestiques et des résidents en plus. Ils sont alors asservis. Dès lors que reste-t-il comme tache aux citoyens libres ? La guerre et la protection des autres.** C'est

cela le régime timocratique et la manière dont il a avili la belle aristocratie que Platon préconise. Le régime timocratique est donc « *à égale distance entre l'aristocratie et l'oligarchie* » (547 b-e). Platon montre alors que la timocratie aura le cœur distendu entre ces deux régimes : d'un côté il sera aristocratique mais cette aristocratie fera primer le thumos, d'un autre côté elle sera oligarchique car elle asservira une partie de la population. **Autrement dit, ce ne sont pas les gardiens philosophes qui gouvernent la timocratie, ce sont les auxiliaires. Le régime spartiate fait donc ici une erreur grave : elle mélange les races, elle discerne mal qui doit gouverner parce qu'elle croit pouvoir faire primer le thumos sur le logistikon.**

Platon réalise en fait une critique nuancée de la timocratie : celle-ci comprend qu'il faut des gardiens qui ne s'occupent que du combat tandis que les Producteurs font le travail au champ, commercial et artisanal, mais elle craint trop de donner le pouvoir à *ceux qui savent* car elle ne possède plus elle-même des hommes simples et droits, bien éduqués, à cause, justement du mauvais engendrement qui a eu lieu auparavant. Tout part d'un problème génétique et se finit en problème culturel et politique.

Socrate continue son raisonnement : on n'a désormais que des hommes mixtes. Soit ce sont des hommes pleins de cœur et simplistes, doués pour la guerre et la paix qu'on met au pouvoir : ces hommes ont en honneur les ruses et les bons moyens pour faire la guerre. Le régime timocratique est typiquement un régime guerrier. Ces hommes au pouvoir vont avoir de l'ambition et de la cupidité ; ils vont développer le gout de l'argent. Ils gaspilleront cet argent, le cacheront. En fait, leur usage de l'argent sera privé ! C'est important car corrélatif à la disparition du bien public au profit de la propriété privée : dans des « nids privés », les timocrates seront économies, garderont secrètes leurs richesses. Ils dépenseront l'argent pour le plaisir, le sexe. Ils fuiront la loi et dépenseront aussi l'argent des autres. NB : Platon relie bien cette caractéristique à une mauvaise éducation car les timocrates n'ont pas été élevés par la persuasion (réf au noble mensonge et à l'éducation des livres II et III, la *trophè*) mais par la violence. **Pourquoi la violence ? La violence correspond à la suprématie de la gymnastique sur la musikè.** Les spartiates se fichent des Muses, ils veulent un beau corps, et un corps violent. Le mal et le bien se mêlent donc dans un tel régime. Ce qui compte : c'est le gout des victoires et des honneurs !

Ainsi, l'homme timocratique est rapproché du personnage de Glaucon, ami des honneurs et qui a du gout pour les victoires. C'est intéressant parce que Glaucon est celui-là même qui a introduit, au livre II, l'idée d'une cité de cochons qui a amené par la suite à parler des guerres et de la nécessité d'avoir des gardiens pour défendre la Cité. Glaucon est lié à ce thumos. Cependant l'homme timocratique est plus que Glaucon : il est aussi arrogant et étranger aux Muses. (Cela est fidèle aussi en ce sens à Glaucon qui dans la vérité historique est avant tout un aristocrate, et non un timocrate). Le timocrate violence ses esclaves, n'est pas doué pour l'art oratoire, il aime les Muses mais pas par trop, il est obéissant envers les dirigeants et doux envers les hommes libres. Un tel homme, au départ happé par la guerre étant jeune, va mépriser les richesses. Mais peu à peu, il les aimera en vieillissant. Autrement dit, n'étant pas un gardien pur et à qui la sagesse manque, il est faillible en termes de vertu. Il n'a pas bien la raison mêlée à la musique.

Maintenant le portrait tiré de cet homme, Socrate explique son origine : il est le jeune fils d'un homme de bien qui vit dans un mauvais régime, et qui n'aime pas les honneurs et les charges de directions. Il s'abaisse pour éviter les soucis. Ce fils entend sa mère se plaindre de son mari et de son poste. Elle dit se sentir humiliée, de voir son mari ainsi trainé dans la boue, insulté, sous-payé etc. Elle finit par dire à son mari qu'il est égoïste, qu'il ne la considère pas. Le fils insulte le père et lui dit qu'il est un idiot qui se laisse faire. Plus encore, les domestiques disent au fils de telles choses à propos de son père, ils invitent le fils à se venger socialement de tous les gens qui ont fait du mal à son père. Bref, on encourage le fils à devenir courageux et viril. Une fois en société, cet homme croit que ceux qui se soucient de leurs propres affaires (def de la justice chez Platon) sont des idiots et que ceux qui se soucient des affaires des autres sont des gens estimés et loués. Le fils est alors tiraillé : son père arrose la partie raisonnable de son âme en lui disant de se mêler de ses affaires tandis que les autres attisent son désir et son cœur (**NB : ici le cœur est relié au désir plutôt qu'à la raison, ce qui contrevient au beau portrait que Platon fait du thumos en République IV comme ce qui aide la raison et la soutient. Selon le principe de l'argumentation, Platon montre un aspect du thumos plutôt que l'autre**). Le fils a ainsi une bonne nature, mais ses fréquentations le pervertissent. Il en arrive à une position intermédiaire : il confie le gouvernement de soi à son cœur, et non à sa raison ou son désir.

2. L'oligarchie (entre la timocratie et la démocratie) 550c-e – 556-c

Socrate donne une définition de l'oligarchie : « *c'est le régime qui dépend de l'estimation des richesses, régime dans lequel les riches dirigent, et où le pauvre n'a pas de pouvoir de direction* ». Le passage de la timocratie et à l'oligarchie doit être explicitée pour comprendre l'oligarchie elle-même. Le principe de ce passage est économique : le timocrate est celui qui a dépensé sa richesse dans des nids privés. Les sujets se发现ent ainsi être des sujets de dépense, et par les richesses ils ont vu qu'ils pouvaient contrevénir au droit, leurs épouses également. **S'ensuit un désir mimétique : chacun agit pareil que l'autre, et la masse devient semblable à ces gardiens timocrates. Le gout de l'enrichissement devient inarrêtable.** Une inversion se produit alors : le gout pour l'honneur se renverse en gout pour la richesse, et donc l'excellence de type spartiate disparaît peu à peu. Ce qui devient prisé dans la Cité, ce sont les richesses et non plus les gens de bien, c'ds l'excellence. Le timocrate devient l'ami de l'acquisition des richesses : passage du thumos à l'epithumia.

Bref, les riches arrivent au pouvoir. Le plus important est que **l'oligarchie fixe un critère censitaire pour sélectionner lesquels seront dirigeants** (cf. en France l'enjeu du droit de vote censitaire (pour homme) qui court jusqu'en 1848 et même 1870 en un sens !). Ceci implique le mépris des pauvres, le mépris de classe. Ce critère est fixé et est établi par la force des armes selon Platon, ou encore par l'intimidation. Maintenant, pourquoi l'oligarchie est-t-elle un régime dévié ? Platon fait alors une analogie très importante à quatre termes : celle entre dirigeants/cité pilotes/navire.

Pourquoi importante ? Car d'une part elle est au cœur des textes platoniciens sur la politique, le gouvernant est un pilote qui navigue et mène ses matelots à bon port, c'est ce qu'on appelle l'art du pilotage qui est un art technique et savant que Platon reprendra dans *Le politique*. Mais attention, dans *Le politique*, il semble bien que le philosophe ne soit pas roi, mais bien conseiller du roi (inflexion de Platon vers un modèle où le philosophe a un rôle plus secret, mais un art royal non moins important) ; d'autre part parce que cette image sera reprise fin du livre IX sur l'homme qui sait maîtriser et piloter ses désirs pour ne pas tomber dans la tyrannie.

Expliquons cette analogie concernant l'oligarchie : si pour choisir les pilotes d'un vaisseau, on se fondait sur l'estimation des fortunes, ce serait une catastrophe et le résultat serait un pilotage raté. Cela voudrait dire que, même si le pauvre est plus compétent, on ne voudrait pas avoir recours à lui : **le principe de compétence admis dans la première cité du Livre II est donc mis à mal**. Mais Socrate rebondit en pointant un deuxième problème : cette Cité n'est pas vraiment une Cité car elle n'est pas une mais deux. **Le principe d'unité et de justice est lui aussi brisé**. Il y a les riches d'un côté, les pauvres de l'autre, et chacun comploté l'un contre l'autre. Ceci entraîne une contradiction terrible : si guerre extérieure il doit y avoir avec une autre Cité, deux scénarios se présentent :

- 1) **Soit les oligarques devraient armer les plus pauvres**, mais cette masse serait en fait dangereuse car elle pourrait renverser le régime en place avec les armes dont elle dispose maintenant. Dialectique guerre et *stasis* prégnante dans ce régime. La guerre civile est toujours sur le point de se déclencher.

2) **Soit les oligarques se passent de la masse** (ayant trop peur d'elle) et deviennent de vrais oligarques commandant à une armée restreinte. On verrait alors encore plus leur amour de l'argent car cela veut dire qu'ils ne voudraient pas rémunérer la masse ni ceux qui arment la masse (les producteurs). Le résultat serait le même : la défiance et le déshonneur. (NB : la critique de Platon est vraiment virulente par rapport à celle de la timocratie, ce qui semble bien montrer que Platon va du régime déviant qu'il tolère le plus à celui qu'il tolère le moins, la démocratie et la tyrannie vont aussi être critiqués)

En fait, le dernier scénario (où les dirigeants se font aussi auxiliaires de combat et où les producteurs ne sont pas rémunérés) pointe bien un problème central de l'oligarchie : **les mêmes hommes croient pouvoir s'occuper de plusieurs choses à la fois, le principe de justice qui veut que chacun se mêle de ses affaires et ait son ergon propre est bafoué**. Petite note historique mais cruciale : Platon avait en horreur le régime athénien qui était pour lui à la fois une démocratie et en même temps une oligarchie car celui-ci pensait qu'un homme pouvait à la fois être à la *boulè* et en même temps continuer à travailler. Le régime de son époque ne le satisfait pas : le *self-made-man* qui est partout à la fois, cela est pour lui le pire des modèles. L'homme cultive alors la terre, vend ses biens, fait la guerre etc. Or, cela veut dire qu'un tel homme peut vendre tout ce qui lui appartient, et donc permettre à un autre d'acquérir tout ce qui est vendu par ce premier homme. Celui qui a tout vendu devient un pauvre, un sans-ressources (on peut se demander si, par tout vendre, Platon n'entend pas également la possibilité de vendre son corps, de se mettre en esclavage).

Platon revient en amont : celui qui a tout vendu et avait les richesses, était-il un vrai dirigeant dont les richesses complétaient la fonction ? **Non, c'était un dissipateur des biens de la Cité qui est le bien commun. L'oligarchie autorise qu'on se fasse aliéner les biens de la Cité.**

Socrate tente maintenant de comprendre la naissance de l'homme oligarchique en repartant sur le plan de l'*oikos*, de la maison familiale (à ce titre il faudrait bien remarquer dans un commentaire comment, contrairement à Aristote, qui distingue nettement famille et Cité, Platon ne peut s'empêcher de continuer à voir la Cité comme une grande famille, et où la famille apparaît comme l'élément matriciel de la Cité : l'homme politique et l'homme de l'*oikos* sont de même nature) (cf. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, V, dont je vous mets un passage ci-dessous⁷). L'image est la suivante : l'oligarque naît dans une famille comme un faux bourdon

⁷ Passage sur la substitution du faire à l'agir dans la tradition politique, Platon voit la politique comme un rapport de moyens à fins et non comme un rapport réellement politique où chacun agit dans la Cité librement, càd selon le critère de l'imprévisibilité et de la pluralité de l'agir. « Comme Platon lui-même assimila immédiatement la démarcation entre la pensée et l'action au fossé qui sépare les gouvernants des gouvernés, il est clair que les expériences sur lesquelles repose le clivage platonicien sont celles du foyer, où rien ne se ferait si le maître ne savait ce qu'il faut faire et ne donnait ses ordres aux esclaves qui les exécutent sans savoir. Là, en effet, celui qui sait n'a pas à faire et celui qui fait n'a pas besoin de pensée ni de connaissance. Platon se rendait encore parfaitement compte qu'il proposait une transformation révolutionnaire de la polis en appliquant à son administration les maximes habituellement valables pour un ménage bien ordonné. (C'est une erreur courante d'interpréter Platon comme s'il avait voulu supprimer la famille et le foyer ; il voulait, au contraire, généraliser la vie du foyer et donner à tous les citoyens une seule grande famille. Autrement dit, il voulait éliminer le caractère privé de la communauté familiale, et c'est dans ce but qu'il recommanda l'abolition de la propriété privée et du mariage individuel.) Pour les Grecs, les rapports entre gouvernement et gouvernés, entre commandement et obéissance, étaient par définition identiques aux rapports entre maître et esclaves et, par conséquent, excluaient toute possibilité d'action. Ainsi en soutenant que dans la vie publique les règles de conduite doivent s'inspirer des relations entre maître et esclaves dans une maison bien ordonnée, Platon voulait dire, en fait, que l'action ne devrait jouer aucun rôle dans les affaires humaines. Il est évident que le système de Platon doit permettre un ordre permanent dans les affaires humaines, beaucoup mieux que celui du tyran qui s'efforce d'éliminer du domaine public

dans une ruche, il devient le fléau de l'essaim (métaphore animalière du foyer). Il y a deux types de faux bourdons créés par Dieu : 1) les faux bourdons ailés et sans aiguillon ; 2) les faux bourdons pédestres et sans aiguillon (les plus redoutables).

Platon use en fait d'une image animalière telle qu'elle met en avant, dans l'oikos, le désir d'argent et du plaisir. Étienne Helmer a souligné l'importance que revêtent dans le texte le désir d'argent, ses « expressions économiques et effets politiques », soit la manière dont l'oīkoç, lieu de production et du profit privé, absent sous cet aspect de la cité idéale, intervient dans la cité mal gouvernée pour opposer les citoyens. L'image des faux bourdons va être reprise plusieurs fois par la suite et pour les autres régimes, pour désigner le désir ardent chez les âmes disharmonieuses qui pourrissent le foyer familial et, par extension, la Cité⁸. Platon reprend dans les *Lois* la comparaison avec les faux bourdons sans aiguillon des Travaux et les Jour d'Hésiode (304) : il évoque les vices dont chaque homme peut être la proie mais qu'il n'est pas possible d'attribuer aux dieux, et en vient au goût de la vie voluptueuse, à l'insouciance et à la paresse. L'image est traditionnelle et s'applique au parasite qui dévore le bien d'autrui : la Théogonie rapproche des femmes, dévoreuses des fruits du labeur de leur époux, les *Travaux et les Jours* décrivent ceux qui dévorent sans travailler, voués à la faim. MAIS ICI, ATTENTION : l'image est différente, car les faux-bourdons sans aiguillon sont des animaux doux et apprivoisés, ils ne sont pas tombés dans le vice ; les faux-bourdons avec aiguillon sont les animaux qui sont avides d'argent. Bref, l'oligarque semble être le dévoreur qui ne travaille pas et appauvrit les autres.

tous les hommes, sauf lui. Les citoyens garderaient une certaine participation aux affaires publiques, mais ils « agiraient » certainement comme un seul homme, sans qu'il y eût même une possibilité de dissension, moins encore de luttes partisanes : au moyen du gouvernement « le grand nombre ne fait plus qu'un », l'apparence corporelle exceptée. Historiquement, le concept de gouvernement, bien que tirant son origine du foyer, du domaine familial, a joué son rôle le plus décisif dans l'organisation des affaires publiques, et pour nous il est invariablement lié à la politique. Cela ne doit pas nous faire oublier que pour Platon il s'agissait d'une catégorie beaucoup plus générale. Il y voyait le moyen principal d'ordonner et de juger les affaires humaines sous tous leurs aspects. On s'en rend compte déjà dans l'insistance avec laquelle il voulut que l'on considérât la cité comme l' « homme agrandi » et dans la hiérarchie psychologique qu'il construisit d'après l'ordre public de son utopie ; on le voit plus clairement encore dans la logique grandiose avec laquelle il introduisit le principe de domination dans les rapports de l'homme avec soi. Le critère suprême de l'aptitude à gouverner autrui, c'est, chez Platon comme dans la tradition aristocratique de l'Occident, la capacité de se gouverner soi-même. De même que le roi-philosophe commande à la cité, l'âme commande au corps, la raison commande aux passions. Chez Platon, la légitimité de cette tyrannie en tout ce qui concerne l'homme, sa conduite envers soi-même non moins que sa conduite envers autrui, s'enracine encore dans le sens équivoque du mot archein qui signifie à la fois entreprendre et gouverner ; il est essentiel pour Platon, comme il le dit expressément à la fin des *Lois*, que seule l'entreprise (*arché*) ait le droit de gouverner (*archein*). Dans la tradition de la pensée platonicienne cette similitude originelle, linguistiquement prédéterminée, du gouvernement et de l'entreprise, eut pour conséquence que toute entreprise passa pour légitimer l'autorité jusqu'au moment où, pour finir, la notion d'entreprise disparut complètement du concept d'autorité. De ce fait, la conception fondamentale la plus authentique de la liberté humaine disparut de la philosophie politique. La séparation platonicienne entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable. Par la seule force de la mise en concepts et de l'illumination philosophique, l'assimilation du savoir au commandement, à l'autorité, et de l'action à l'obéissance, à l'exécution, annula toutes les expériences précédentes, toutes les articulations anciennes du domaine politique ; elle domina entièrement la tradition de la pensée politique même lorsqu'on eut oublié les bases expérimentales d'où Platon avait tiré ses concepts. Outre le singulier mélange de profondeur et de beauté de la pensée platonicienne, dont l'enchante ment devait lui faire franchir les siècles, il y a une raison pour la longévité de ce fragment particulier de l'œuvre du philosophe : c'est qu'en remplaçant l'action par le gouvernement, ce dernier renforçait cette substitution au moyen d'une interprétation plus plausible encore en termes de faire, de fabrication. Il est vrai en effet – et Platon qui avait emprunté le mot-clef de sa philosophie, l'« idée », à la vie de l'artisanat, dut être le premier à le remarquer – il est vrai que la division entre savoir et faire, si étrangère au domaine de l'action dont le sens et la validité s'effondrent dès que se séparent la pensée et l'action, est une expérience quotidienne de la fabrication, dont les processus se scindent évidemment en deux parties : d'abord la perception de l'image ou forme (*eidos*) du produit futur, ensuite l'organisation des moyens et le début de l'exécution. Ce désir de substituer le faire à l'agir afin de conférer au domaine des affaires humaines la solidité inhérente à l'œuvre et à la fabrication apparaît nettement lorsqu'il concerne le centre même de la philosophie de Platon, la doctrine des idées ». *Condition*, V, p.237 – 239

⁸ Peigney Jocelyne. *Platon et les faux bourdons* (*République*, VIII, 552c-IX, 573b). In : Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique, numéro 19, 2016. pp. 271-287. [Https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2016_num_19_1_1709](https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2016_num_19_1_1709)

Retour à l'image : **ceux qui sont sans aiguillon finissent par devenir mendians dans leur vieillesse tandis que ceux qui ont un aiguillon finissent par devenir des malfaiteurs.** S'il y a des mendians quelque part dans la Cité, alors il y a des voleurs et des malfaiteurs quelque part = « coupeurs de bourse, des pilleurs de temple ». Socrate entre donc dans le raisonnement suivant : le système oligarchique est celui où, mis à part les dirigeants, tout le monde est pauvre. Et, dès lors, c'est justement parce qu'il y a une telle inégalité et une telle mauvaise direction de la Cité que, dans le foyer lui-même et dans l'éducation, des malfaiteurs viennent à naître et désirer ardemment les richesses que les dirigeants ne leur donnent pas. L'oikos et l'éducation prennent donc une place primordiale dans le système de Platon (on le savait depuis le début), mais désormais c'est en montrant ce qu'un mauvais régime politique en place provoque qu'on peut comprendre encore plus l'importance de l'éducation. Quand un mauvais régime politique est en place, cela se reflète dans le foyer lui-même qui est constitutif de la Cité et sa justice, càd la place de chacun de ses citoyens.

Socrate passe à la description de l'homme oligarchique, à sa naissance en repartant des rapports de filiation. Le fils oligarchique suit les traces de son père timocratique, et il le voit, dans son parcours s'épuiser pour la Cité, y donner tout son cœur comme stratège, jusqu'à ce qu'il soit accusé et dénoncé par des professionnels qui le mettent à mort, ou l'exilent ou le privent de ses biens et de son honneur civil (**regarder si ce n'était pas la coutume à Sparte de se débarrasser de ses stratèges à un moment donné, car l'analyse de Platon paraît gratuite ici et on se demande comment une telle situation peut arriver ainsi**). Le fils voit et subit cela, il perd tous ses biens et son père. Par crainte, et pauvre désormais, il se tourne vers les richesses par l'épargne et le travail, et se creuse son trou dans le pouvoir politique pour se venger. L'oligarque fait alors siéger au principe de son âme l'*epithumia*, né lui-même d'une crainte de la perte d'un bien (on se souvient de l'analyse de la vertu démonique du courage dans le *Phédon*, on croit que c'est du courage alors qu'en fait non, c'est de la lâcheté, l'oligarque aurait pu être pensé courageux en épargnant et en regagnant une position après avoir vécu un tel drame et déclassement, une telle humiliation, mais il a en fait été lâche parce qu'il avait peur de quelque chose qu'il repousse d'autant plus, la pauvreté). Cet homme devient Roi serti de perles. Le désir rend esclaves le logos et le thumos. L'ami des honneurs admirant son père devient l'ami de l'argent (peut-être en commentaire montrer que Platon parle bien de *philia* dès qu'il s'agit de décrire un homme-type, et que ce n'est pas par hasard = dans le *Lysis*, l'amitié est rapprochée de l'*Eros* sans être confondue avec elle, l'amitié est désir de meilleur que nous, j'aime l'ami qui va m'élever, encore faut-il que je fixe mon désir d'amitié sur le bon objet, celui des richesses n'est pas le bon pour Platon).

L'homme oligarchique est-il semblable au régime oligarchique ? Platon énumère les points communs (va et vient perpétuel entre sphère de l'*oikos* / société, et sphère de la gouvernance) : amoureux des richesses, économe et travailleur, satisfait ses désirs, fait un profit de tout, la foule le loue, mais il n'est pas éduqué. **Contrairement au timocrate, ce ne sont pas les honneurs qui ont les honneurs mais les richesses. Ses désirs ne sont pas éduqués, ils sont les désirs des faux bourdons, et les faux bourdons sont soit mendians soit criminels (et même les deux à la fois). Comment attester d'un tel comportement empiriquement ?** Platon passe à un exemple précis : chaque fois qu'on confiera à cet homme un orphelin qu'il doit éduquer et qu'il ne saura pas le faire (l'orphelin qu'on enlève à sa famille comme dans le modèle

platonicien, peut-on supposer), et chaque fois qu'il aura la liberté de s'adonner à une pleine injustice. Platon termine donc son analyse en montrant que, quand l'oligarque passe des contrats, noue des relations, il ne le fait qu'avec un semblant de justice, il arrive à rester poli. Mais, attention, cette politesse n'est en rien due à un bon agencement de l'âme : il ne calme pas son désir et son cœur par la raison, mais par la contrainte et la force qu'il exerce sur lui-même (on en revient encore une fois à la critique d'une autre vertu démonique dans le Phédon : la modération, qui ne suppose pas de dire : « je me contrains à ne pas manger ce gâteau », mais à savoir que ce gâteau ne me ferait pas du bien et que donc je n'ai aucune raison de le manger). On voit à quel point l'analyse des vertus dans le Livre IV ainsi que la tripartition de l'âme sont réinvestis dans un cadre pleinement politique dans le Livre VIII, ce qui marque la continuité entre les deux livres. Pourquoi l'oligarque reste-t-il poli en affaires ? Parce qu'il craint la perte de sa fortune, c'est un froussard, et on en revient donc au faux courage. Quand il s'agit de dépenser leur argent, les oligarques ont peur, quand ils doivent dépenser celui des autres, ils font à profusion.

Ceci revient à admettre que l'homme oligarchique est semblable au régime oligarchique : lui-même n'est pas Un mais deux. Pourquoi ? Il a deux désirs contradictoires, préserver son propre argent, et dépenser celui des autres. Il est dans une « *sédition interne* » 554d – 555b. Le faux-bourdon oligarque est donc bien un homme double en lui-même, soucieux de l'argent et dépensier tout à la fois. Les désirs les meilleurs et les désirs les pires s'entremêlent en lui (même si par faux-bourdon Platon va continuer de caractériser surtout l'homme qui s'occupe de désirs non-nécessaires, cf. analyse de la démocratie juste après). Mais Platon n'en reste pas là dans son analyse, maintenant il va montrer qu'être double et injuste présente un désavantage (Platon répond de mieux en mieux à Thrasymaque), à savoir que plus l'homme est avare, plus il est médiocre dans les compétitions entre individus. Il ne veut pas dépenser son argent pour acquérir une bonne réputation, il ne veut pas éveiller les désirs dépensiers. Mesquin, il ne donne que peu de fortune dans les compétitions et se fait vaincre rapidement, mais peu importe : il reste riche.

3. La démocratie (entre l'oligarchie et la tyrannie) 554d-555b – 561d-569b-c

Le schéma se répète : comprenons le passage de l'oligarchie vers la démocratie. Comme d'habitude, c'est à cause de la caractéristique propre du régime précédent que celui-bascule et que le nouveau naît, ici typiquement le désir de devenir le plus riche possible. **Comprendre le raisonnement : on pourrait penser que les oligarques décident de contrôler ces jeunes délinquants dont on parlait (mendiants et voleurs), par exemple avec une loi contre le dévergondage, qui empêche de trop dépenser d'argent ou de perdre leur épargne (principe de désépargne qui consiste à ne pas dépenser plus que ce que la génération antérieure nous a léguée pour préserver les générations futures, principe que Platon anticipe sur Rawls et qui s'appelle le principe du *maximin* de la justice intergénérationnelle). Mais non !** les oligarques vont au contraire vouloir acheter les biens de ces jeunes dévergondés pour devenir encore plus riches. Dans ce système, on comprend donc que les citoyens restent dévergondés, ils ne peuvent être riches et en même temps posséder de la tempérance (on les encourage à toujours plus : système du désir capitaliste). Ils sont soit l'un, soit l'autre, mais pas les deux. Des hommes de bonne naissance peuvent ainsi devenir pauvres, selon cette logique, ce qui a tout d'un ridicule pour Platon. **Une guerre civile se déclare alors : certains sont chargés de dette, d'autres privés de droit, certains subissent des malheurs et se mettent à haïr ceux qui ont acquis leurs biens. L'avènement d'un nouveau régime est désiré par les plus pauvres.**

Les acquéreurs de richesse se cloitrent alors, sont des faux-bourdons qui piquent chaque homme et l'asservissent à sa cause contre une somme d'argent (à ce niveau on n'a même plus des gardiens mais peut-être des mercenaires, hypothèse de ma part). **Ces hommes multiplient les intérêts comme des banques, et ils multiplient la mendicité et le vol. Les oligarques ne veulent pas arrêter ce mal car il est avantageux pour eux.** Deux lois pourraient empêcher ce mal de se répandre : 1) celle qui empêche qu'on consacre ses propres biens à faire n'importe quoi avec 2) celle qui constraint les citoyens à être honnêtes. **Ce qui est pertinent dans un commentaire, c'est que Platon envisage de réelles solutions pour stabiliser l'oligarchie et la rendre moins instable, on n'a donc pas affaire qu'à une critique :** les lois pourraient permettre de concilier la nécessité des contrats sans oublier que c'est aux risques du prêteur que le contrat doit se faire, et pas l'inverse. **Mais les oligarques ne le font pas et arrive alors l'erreur fatale : LE LUXE. A force de réduire les dirigés à des agents économiques, les dirigeants les habituent au luxe, qui est concomitant à la mollesse = fin des activités sportives et de la musikè. Les dirigés deviennent tendres, incapables de s'endurcir.** Ils sont paresseux, insoucieux et insoucients de l'excellence.

Mais, dès lors, une inversion du regard se produit entre riches et pauvres : lors d'expéditions communes, de guerres, de pèlerinages, ce ne sont plus les pauvres qui sont méprisés par les riches, mais bien les riches qui sont méprisés par les pauvres. En effet, l'homme pauvre est certes décharné, maigre, mais il court vite, combat agilement, quand l'autre, gras, est essoufflé. Les pauvres se disent alors que les oligarques sont à leur merci : sans les pauvres, pas de guerre gagnée. Principe quasiment de la servitude volontaire, les pauvres se rendent compte que c'est seulement parce qu'ils l'acceptent bien que les riches sont riches et eux pauvres. Ils se rendent compte qu'ils ont accepté trop longtemps une forme de servitude systémique et volontaire.

Platon passe alors pour la première fois à une comparaison médicale, ce qu'il n'avait pas fait pour la timocratie : l'oligarchie est un régime sur le point d'être malade, il lui suffit d'une pichenette pour s'écrouler. La timocratie n'était pas un régime malade mais corrompu et trop attaché aux honneurs (en fait on ne voit pas bien pourquoi la timocratie s'effondre exactement, la seule explication est l'oubli qu'il faut un philosophe-roi aux commandes et non un auxiliaire). Ce corps malade va faire naître des dissensions internes et des alliances entre les cités : « *La démocratie, dit Platon, nait lorsqu'après leur victoire (à une guerre), les pauvres mettent à mort un certain nombre d'habitants, en expulsent d'autres et font participer ceux qui restent à égalité aux régimes politiques et aux charges de direction, et quand dans la plupart des cas, c'est par le tirage au sort qu'y sont dévolues les charges de direction* ». Cette définition est très importante, elle montre trois choses : 1) la démocratie est la souveraineté populaire au sens de la souveraineté des plus pauvres. 2) la démocratie, par rapport à l'oligarchie nait dans le sang et non pas dans une conversion de la situation économique. C'est dire la haine de Platon envers la démocratie. 3) La démocratie suppose le tirage au sort pour savoir qui gouvernera. NB : Platon ne va pas s'appuyer dans son analyse sur la démocratie directe athénienne telle qu'elle fut avant lui, il n'en a pas même la nostalgie et en a une mauvaise opinion.

La cité démocratique est alors décrite : c'est une Cité libre, où la liberté devient licence de tout dire (principe de la liberté d'opinion) et où les citoyens peuvent faire tout ce qu'ils veulent. Autrement dit, la démocratie est le règne de l'opinion particulière, et donc, de l'intérêt particulier de chacun : chacun y veut son compte, en quelque sorte. Cette liberté donne accès à une diversité incroyable de citoyens, et Platon avoue que ce régime a une belle parure, qu'il paraît être le plus beau de tous les régimes en un sens : « *ce régime a des chances d'être le plus beau des régimes politiques. Pareil à un manteau multicolore, bordé d'une juxtaposition de fils de toutes teintes, brodé de la juxtaposition de toutes sortes de caractères* ». Cet éloge, bien sûr, n'en est pas un, et Platon cite les femmes et les enfants comme ceux qui sont bernés par une telle beauté (or on sait que femmes comme enfants au foyer n'ont pas grande réputation chez Platon). Encore une fois, on en revient à la distinction entre paraître juste et être juste : les démocrates se contentent d'être dans l'ordre du paraître.

Que cache cette parure ?

- 1) **L'aspect multicolore**, qui désigne le pluralisme d'opinions, est en fait un vice : car il produit une multiplicité de régimes politiques dans un même régime. Pourquoi ? Parce que chaque citoyen pouvant avoir son opinion, il peut y faire son marché et choisir le régime qu'il préfère. C'est comme si on offrait à un homme une pluralité de régimes possibles et qu'il pouvait choisir à son gré, selon son envie du matin.
- 2) **La direction n'est pas obligatoire dans ce régime, pas de navire ni de direction**. Ce que veut dire par-là Platon, c'est que le principe de compétence a cette fois complètement disparu. Le philosophe-roi, au livre VI, était celui qui, paradoxalement, parce qu'il ne veut pas gouverner et qu'il sait qu'il y a plus haut que les affaires humaines, *doit* gouverner. Or, ici, il suffit que l'homme compétent refuse de gouverner, et on accepte sa décision. Du côté des gouvernés, nul n'est tenu de faire la guerre s'il ne le veut pas, on peut ne plus vouloir être dirigé. On peut aussi ne plus vouloir être juge,

faire autre chose, changer son mode de vie. Le principe de justice est déséquilibré. On renonce à sa charge, même si on est le meilleur en son domaine.

- 3) **On accorde de la douceur à ceux qui ont été jugés** (dans l'ancien régime ou maintenant ? Platon ne précise pas) et certains, condamnés à mort, continuent à marcher dans la rue en refusant d'accéder à la décision de justice. En un sens, ce régime démocratique a l'esprit large pour permettre ça. Cet esprit large est contrebalancé par une détestation de l'idée du naturel-philosophe : l'égalité des chances et des intelligences doit contrevenir à l'idée qu'il faille éduquer ces naturels et à l'idée que certains ne pourront jamais devenir des bons citoyens à moins d'être éduqués parmi les belles choses. Ne pas faire de contre-sens sur ce passage : Platon ne dit pas que la démocratie méprise les grands esprits en devenir, mais qu'elle ne comprend pas le rôle fondamental de l'éducation politique (*trophè* et *padéia*), elle préfère que les citoyens soient en accord avec la masse et ne s'en distinguent pas. ==
Dans un commentaire, et si on veut répondre à Platon, il faudrait pointer trois choses : tout d'abord, il existe bien une *praxis* et une éducation démocratique rationnelle, celle de la délibération publique et du vote, ce qui tend à montrer l'importance de la liberté d'opinion qui n'est pas qu'une opinion arbitraire mais un bien public et formateur (cf. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif, chapitre V*), d'autre part, donner la parole politique à la masse ne signifie pas qu'on ne puisse distinguer, comme le fera Rousseau, une volonté générale législative, et un gouvernement exécutif. Mais, comme le dira Rousseau lui-même, une véritable démocratie, sans gouvernement et sans représentation, n'existe pas. C'est le régime des dieux, mais nous sommes sur Terre, et c'est pourquoi Rousseau déteste la démocratie indirecte. Enfin, les thèses modernes sur la démocratie admettent justement que cet aspect multicolore permet de donner la parole à tous en agençant le dissensus plutôt qu'en trouvant un consensus illusoire (cf. Lefort, *L'incertitude démocratique*, article ou Mouffe, *L'illusion du consensus*, introduction).

Poursuivons : ce qui caractérise la démocratie, c'est la passion de l'égalité. Il faut maintenant décrire la naissance de l'homme démocratique, qui est l'enfant de l'homme oligarchique. Il est élevé avec les mêmes désirs avarieus. Il dirige ses plaisirs par la force, et non par la raison, il s'adonne aux désirs non-nécessaires. Il n'acquiert rien, il dépense. S'ensuit pour la première fois dans la République une analyse du désir, et plus précisément une distinction entre les désirs nécessaires et les désirs non-nécessaires. NB : il est curieux de voir que le désir et le plaisir commencent réellement à être abordés en profondeur à ce moment de l'argumentation, de la fin du livre VIII jusqu'à la fin du livre IX. Platon semble rattacher le fonctionnement du caractère de chaque homme de chaque régime politique à une certaine maîtrise ou non-maîtrise de son propre désir. Et on peut bien analyser qu'ici, Platon anticipe, dans le cadre de la démocratie, son basculement vers la tyrannie, qui ne sera rien d'autre que le résultat d'un désir incontrôlable. Ce que Platon pointe en fait, c'est l'aspect déjà tyrannique du désir dans la démocratie. Tocqueville appellera ça la tyrannie de la majorité et le conformisme.

- **Désirs nécessaires** : ceux qu'il nous est impossible de rejeter même par l'éducation et ceux qui nous profitent. Ils relèvent d'une nécessité naturelle.
- **Désirs non-nécessaires** : ceux qui ne nous profitent pas, et dont on peut se débarrasser si on s'y applique dès notre jeunesse.

Platon passe par des exemples. Le désir de manger, dans les limites du bien-être et de la santé (ne pas se goinfrer) est nécessaire. Remarquons tout de suite une chose : la nécessité d'un désir ne dépend pas totalement de son objet, mais de la consommation qu'on en fait. (Limite possible, prenons un exemple : le désir d'un jeu vidéo peut être dit non-nécessaire donc c'est aussi l'objet qui est en jeu, pas seulement la consommation qu'on en fait). Le désir de nourriture est profitable et peut causer, s'il n'est pas assouvi, la fin de la vie. Les plats cuisinés, pareillement. Il existe des désirs pour des nourritures qui ne sont d'aucune utilité et que nous pouvons chasser. Effet nocif sur l'âme et le corps.

Bref il existe **des désirs d'acquisitions et des désirs dépensiers**. Le faux-bourdon est celui qui déborde de tous ces désirs non-nécessaires tandis que l'homme oligarchique est celui qui est plutôt bordé vers les désirs nécessaires (oui car, à la fin, l'oligarque dirigeant garde les biens qui lui sont profitables tandis que le faux-bourdon est la personne dirigée qui va vers tout et n'importe quoi parce qu'on lui a appris à tout désirer et à tout perdre aussi).

Ainsi, le passage de l'homme oligarchique à l'homme démocratique se fait selon ce mouvement : un fils élevé sans éducation et de façon avaricieuse, se retrouve à gouter aux désirs du faux-bourdon qui dépense sans mesure. Il s'est lié à ces désirs multiples et multicolores de la masse. Une analogie est faite : de même que l'oligarchie était défendue par une alliance extérieure contre le peuple pauvre, de même l'homme démocratique est protégé par cette venue de désirs nouveaux et non-nécessaires mais qui sont parents avec les désirs qu'il a déjà. **C'est le père qui l'aide à rester oligarchique. Mais lui ne sait plus où il en est, et là il est tirailé. Parfois l'ordre est rétabli et alors l'oligarchie l'emporte sur la démocratie car le garçon a su se raisonner. Mais, en sous-main, ces désirs expulsés et rabaissés, refoulés, se multiplient dans le fils faute d'une éducation qui n'est pas assez ferme, qui est trop ignorante. Ces désirs finissent par le vaincre car son éducation est trop peu ferme, même s'il a essayé auparavant de les chasser.** L'intelligence de ce fils est comparée à l'Acropole vide, que des désirs ignares viennent remplir. Ces désirs engendrent des discours faux, des opinions de vantard, et le fils commence alors à refuser les conseils des sages et des vieilles personnes (ceux de la gérontocratie), le fils prend alors la pudeur pour de la niaiserie, il prend la tempérance pour un manque de courage et de virilité, il prend la modération pour l'idiotie et préfère dépenser.

En résulte donc : **la démesure** (désormais nommée bonne éducation), **l'absence de direction** (nommée liberté), **la prodigalité** (largeur d'esprit), **l'impudence devant les discours vrais** (la virilité). C'est toute une transformation en profondeur que suggère donc le basculement de l'oligarchie à la démocratie. C'est un renversement total des valeurs, et une déhiérarchisation qui a lieu en démocratie : c'est aussi un troc frauduleux entre les mots ! La bonne éducation devient synonyme de démesure etc., est la vraie valeur, le soi-disant vrai mot, pareil pour l'impudence qui devient synonyme de vraie virilité etc. **Le seul bon élément de l'oligarchie (se river à des désirs nécessaires, même si ces désirs n'en étaient pas moins critiquables puisqu'ils consistaient dans la richesse surtout) est ainsi détruit.** D'où le fait que la démocratie est encore pire que l'oligarchie. C'est ce que Platon appelle la « *frénésie dionysiaque* » (561 a – d). Chez cet homme démocratique, alors, les désirs nécessaires et non-nécessaires arrivent au même niveau, à la même place, et à chaque décision de direction, c'est

au hasard de quel désir se présentera que la gouvernance sera décidée. Tout est à égalité. Certes, il ne méprise aucun désir, mais il joue au tirage au sort, il se dit tiens j'ai ce désir, j'y vais.

La démocratie n'accueille aucun discours vrai (qui dit que certains plaisirs sont honnêtes et bons, quand d'autres non), il ne faut rien réprimer, il faut tout prendre. NB : Mais, attention à ne pas faire de contresens, cela ne veut pas dire que l'homme démocratique ne peut pas développer un discours vrai, mais que, s'il le développe, ce ne sera jamais sous la forme d'une connaissance mais tout au plus sous la forme d'une opinion vraie, dont la caractéristique est de ne pas pouvoir rendre raison d'elle-même et de la manière dont on est arrivés à ce discours. Autrement dit, l'homme démocratique, s'il prend une bonne décision en choisissant de suivre un désir nécessaire, ne saura même pas que c'est celui-là même qui est meilleure qu'un autre désir non-nécessaire, car il met tous les plaisirs à égalité. Bref, même quand il est intelligent, il est un peu idiot car il croit que tout se ressemble, est semblable. Il vit au jour le jour, suivant chacune de ses opinions à égalité, il n'envie jamais les spécialistes, c'est une girouette. Platon appelle cela « *la loi de l'égalité* ».

4. La tyrannie (le basculement de la démocratie et le mauvais régime des désirs)

562b – 569b-c

On peut se demander pourquoi Platon fait de la tyrannie une déviation de la démocratie (en un sens il semble ne pas y avoir plus contraire que les deux dans nos représentations). En fait, tout réside dans l'analyse du désir qui vient d'être faite. La tyrannie, c'est le désir incontrôlé déjà en germe dans la démocratie. Pour Socrate, il existe une parenté entre la manière dont l'oligarchie devient démocratie, et la démocratie devient tyrannie. Pourquoi ? parce que dans les deux cas, c'est le désir insatiable qui est en jeu. Désir insatiable de richesses dans l'oligarchie, désir insatiable de liberté pour la démocratie. La liberté est à la fois ce qui fait pour Platon, du régime démocratique, une beauté, et en même temps une tyrannie en puissance. Ne se préoccupant que de la liberté, la démocratie oublie tout le reste. Le recours à la tyrannie arrive quand une cité assoiffée de liberté se sent mal servie. Se sentant mal servie, elle châtie ses dirigeants et les accuse publiquement d'être des oligarques. Le peu de citoyens qui restent gentils et obéissants envers le pouvoir, eux, sont trainés dans la boue. S'installe alors la tyrannie de la majorité : si tu n'es pas avec nous, tu es contre nous. On traite ces gouvernés d'esclaves, le peuple lui-même se scinde. Mais ceux qui sont dirigeants mais semblables à des dirigés (les hommes souverains qui vivent comme le peuple) sont loués et honorés. NB : est-ce qu'il n'y aurait pas dans ce fonctionnement quelque chose comme du populisme naissant ? J'entends par là qu'il serait intéressant de montrer que les populismes fleurissent d'abord en démocratie du fait qu'un homme dirigeant ou tout du moins un politique se dit, contrairement aux oligarques méchants, au service du peuple et vivant comme lui, discours souvent en partie factice et mis en scène, mais emportant l'opinion publique. Et il n'est pas inopportun de remarquer que l'homme populiste devient souvent par la suite le tyran. L'homme populiste se dit d'abord un homme élu par la démocratie et donne raison à la logique de division du peuple, dont il use pour mieux régner (après l'élection de Trump, les affrontements n'ont jamais été aussi meurtriers et violents aux USA, notamment pendant les manifestations).

Ensuite, la masse s'insurge de plus en plus des dirigeants, et ce fonctionnement s'installe même dans le foyer. Le père se met à avoir peur du fils, et devient semblable à un enfant. Le fils veut devenir semblable au père, être libre, il veut s'éduquer seul. Pareillement, dans la Cité, le métèque devient l'égal de l'homme libre, et l'étranger également. Dès lors le maître craint ceux qu'il éduque, et les jeunes copient les plus âgés et veulent vite rivaliser avec eux en apparence, en parole et en acte. Les vieillards, aussi, ne connaissent plus leur place, ils veulent faire les jeunes, pour ne pas paraître des despotes. L'esclavage n'est pas aboli mais les esclaves deviennent aussi libres que les hommes libres. L'égalité des droits entre hommes et femmes se fait petit à petit. Les chiens et chiennes eux aussi deviennent égaux aux hommes et femmes. On ne fait plus la différence. Platon montre alors que, par une telle égalisation et liberté, les âmes des citoyens deviennent très fragiles et susceptibles : dès qu'une impression de servitude s'installe, ils contestent et ne le supportent pas, tant et si bien qu'ils préfèrent ne plus se soucier des lois écrites ou même non-écrites.

C'est là que nait le tyran : ce qui était une force, et un désir, celui de la liberté devient si extrême qu'il produit son contraire. Si on arrose trop d'eau une plante qui en demande

moins que cela, elle finit par mourir, telle est l'image de Platon. C'est la même logique : la liberté excessive devient servitude excessive pour l'individu et pour la Cité. Mais quel est le fléau exact qui provoque ce basculement en servitude ? Ce fléau, ce sont encore les faux-bourdons dépensiers et paresseux, virils et non-virils, ils causent du tort comme la bile dans le corps. Platon en profite pour noter que la mission du législateur et du philosophe est plus que celle d'un nomothète (faiseur de lois), **c'est celle d'un médecin et d'un apiculteur avisé == il doit, non pas réagir, mais prévenir à l'avance un tel fléau, le prévoir, soit en faisant en sorte soit que de tels individus ne naissent jamais, soit en s'en débarrassant d'une manière ou d'une autre.**

Socrate recourt à une division : il divise en trois la cité.

- 1) **La race des faux-bourdons**, très active en démocratie, c'est elle qui parle et agit le plus (plus qu'en oligarchie = en effet dans ce régime, les faux bourdons existent mais on ne leur donne jamais des charges de direction, elle n'a ni exercice ni vigueur)
- 2) **La race des riches et qui ont le gout pour l'ordre**, et chez qui les faux-bourdons vont vouloir récolter les meilleurs éléments, les biens. Ce sont de vrais faux bourdons.
- 3) **La masse ou le peuple**, qui bourdonne sans rien dire et qui se tait. Ce sont tous ceux qui travaillent sans s'occuper des affaires de la cité. Ils ne possèdent pas grand-chose. Le peuple est souverain chaque fois qu'il se rassemble. Le reste du temps, la souveraineté va aux autres. Le peuple, en quelque sorte, c'est vous et moi dans notre existence normale tous les jours.

Le problème, c'est que le peuple ne consent que peu à s'occuper des affaires de la Cité, elle les laisse aux autres, car elle n'est pas rémunérée. Elle n'a de biens que quand les faux-bourdons au premier plan confisquent des biens aux riches pour les redistribuer. Mais ces faux-bourdons se gardent bien de tout donner : salaire oblige, ils gardent la plus belle part du gâteau. Ceux qui sont victimes de la confiscation essaient de se défendre pleinement. Ils sont accusés de comploter contre le peuple et d'être une oligarchie masquée. **Le peuple, par ignorance, essaie alors de s'en prendre à ces hommes, et alors ces hommes, au départ non-partisans, deviennent des partisans de l'oligarchie à cause de ces faux-bourdons qui les ont piqués. On passe d'un état d'innocence politique, en faveur de la démocratie, à un état de partisannerie quasi incontrôlé.** Accusations, jugements, procès s'ensuivent : « *personne ne règne innocemment* », dira Saint Just au procès de Louis XVI. Pourtant, Platon exprime là un désir de contrer et de pouvoir au départ innocent mais qui se convertit en légitime défense.

Parallèlement à tout cela, le peuple se choisit un chef pour gouverner, qu'on entretient, et qu'on distingue des autres. C'est ce chef qui va devenir le tyran. Platon va expliciter la transformation du chef en tyran : Platon renvoie à l'histoire de Zeus le Lycien : celui-ci a goûté aux entrailles humaines sacrées et est devenu loup. **Le chef, de la même façon, parce que tout le monde l'écoute et se laisse convaincre par ses idées, ne se retient pas de laisser couler le sang de son peuple et d'affermir son pouvoir.** Il accuse les gens injustement, punit, met à mort et promet des améliorations sociales comme la suppression des dettes etc. Cet homme doit alors soit être tué, soit être assez fort pour demeurer tyran.

NB : on ne comprend absolument pas le passage et le rapport entre les dissensions dont parle Platon et l'avènement soudain d'un chef ou d'un tyran. Soit on dit que le basculement de la démocratie vers la tyrannie est dû à un véritable conflit de classes, soit on dit qu'un chef abuse du pouvoir que le peuple lui a légué quand il ne s'occupe pas des affaires publiques. La solution serait de dire que le chef est choisi justement pour maîtriser ce conflit social entre les trois races, et qu'il finit par profiter de sa position. Le passage de la démocratie à la tyrannie sera plus clair dans le livre IX qui parle de l'homme tyrannique. Pour l'instant on ne comprend pas le principe du passage. De plus on ne comprend plus trop en démocratie qui sont les dirigeants, qui sont les dirigés, c'est un grand mélange et le discours de Platon devient elliptique.

Un éclaircissement arrive tout de même : **le chef serait celui qui a fomenté le conflit entre les classes, qui l'a laissé se développer. Même s'il est démasqué, il peut toujours revenir en force (coup d'Etat ?) et revenir en tyran accompli.** Dès lors, soit on arrive à le tuer en secret, soit on n'y arrive pas. Le tyran, dans ce cas, demande des gardes du corps, et se pose en défenseur du peuple qu'il faut défendre. Le sauver, c'est sauver la démocratie, et voilà le lien fait entre la tyrannie et la démocratie. La tyrannie commence d'abord par être une semblance de démocratie, un populisme étrange. En effet, Platon parle des premiers temps de la tyrannie : heureux d'avoir triomphé, le tyran fait plaisir au peuple, il fait des fêtes, fait des promesses en privé et en public, distribue la terre au peuple, il se présente comme affable, complaisant.

Mais tout le jeu du tyran est de ne pas rester dans la paix totale : s'il a réglé ses contentieux avec ses ennemis, il doit pourtant recréer des conflits dangereux, sans quoi le peuple n'aurait plus besoin de guide. Il demande alors de verser des contributions pour la guerre, et le peuple s'appauvrit, pense surtout à survivre qu'à le renverser. Si certains se sentent libres et le dérangent un peu dans le paysage, il leur demande d'aller à la guerre pour qu'ils y meurent (plus ingénieux que jeter ses opposants politiques au goulag). En provoquant sans cesse la guerre, le tyran devient détesté de tous ses concitoyens. Des opposants politiques naissent, et il faut tous les détruire. Qu'ils soient amis ou ennemis, sages ou riches, cela ne fait aucune différence. Platon appelle cela la « *purification* » 567a-c. le tyran est le contraire exact du médecin : au lieu de purger ce qui va mal dans le corps, il y introduit la dissension et y laisse le pire. Dans les deux cas, l'image renvoie à une purge du corps, mais les deux purges vont en sens inverse.

Le problème alors, c'est que personne n'est plus fiable pour le tyran. Les seuls à peu près fiables, ce sont, une fois n'est pas coutume, les faux bourdons, et surtout les faux bourdons étrangers. **Le tyran va chez les étrangers, ou même chez les faux-bourdons de sa Cité, affranchit les esclaves pour mieux les mettre dans sa garde armée. Le tyran crée des citoyens de fraîche date qui lui doivent tout pour créer le lien de confiance.** « *Si les tyrans sont sages, c'est pour leur fréquentation des sages* » Euripide. Euripide fait l'éloge de la tyrannie car le tyran est proche des sages dans ses tragédies. Platon réitère donc gentiment, en accord avec le livre II, que les poètes peuvent partir de sa cité s'ils disent de telles inepties. Il y a un peu d'ironie dans le propos.

L'armée du tyran est dite alors changeante, multicolore, jamais la même ; à remarquer que Platon reprend le vocabulaire qu'il utilisait pour parler de la démocratie. Les deux semblent avoir ce point commun. Le tyran paie son armée en leur donnant les biens des hommes qu'il a

éliminés. **Et quand cet argent manque, il le prend aux contribuables. Bref, le peuple alimente le tyran. Le tyran est un homme faible qui veut chasser de la cité les hommes plus vigoureux que lui, le tyran fait violence à son père et le frappe s'il n'obéit pas.**

Fin du livre VIII sur ces mots : le tyran est un parricide et un homme qui maltraite les vieillards (L'Œdipe de Sophocle tue son père et violente Tirésias, ce qui semble donc bien coller avec le portrait que fait ici Platon du tyran). **Le peuple subit alors un pouvoir domestique qu'il voulait pourtant fuir dans la démocratie : en gros les peuples ont les gouvernements qu'ils méritent, ça leur apprendra.** La tyrannie provient bien de la démocratie et de ses errements, càd l'excès des désirs de liberté du peuple.

Le description de l'homme tyrannique sera faites au Livre XI, dans le cadre de la typologie des désirs et des plaisirs.