

Platon

Explication de texte

Exemple de texte au brouillon : les éléments essentiels du texte à expliciter

« Socrate – Voilà donc, repris-je, pour ce qui concerne **les dieux**, le genre de choses que nos gardiens devront et ne devront pas entendre, **dès leur enfance**, s'ils doivent **vénérer les dieux et leurs parents**, et s'ils veulent donner une réelle valeur à leur amitié mutuelle.

Glaucou – Et je pense, dit-il, que notre position est juste.

Socrate – Mais que **faut-il faire** s'ils **doivent aussi être courageux** ? Ne faut-il pas non seulement leur adresser ces récits, mais en composer qui soient susceptibles de leur faire craindre la mort le moins possible ? Ou alors crois-tu qu'on puisse devenir courageux tout en conservant **au-dedans de soi-même** cette **terreur** ?

Glaucou – Par Zeus, dit-il, moi je ne le crois pas.

Socrate – Mais alors ? Quand **on croit** à l'existence de l'Hadès et qu'on pense qu'il s'agit de quelque chose de terrible, crois-tu qu'on puisse être dépourvu de crainte devant la mort et, **dans les combats, la préférer à la défaite et à l'esclavage** ?

Glaucou – En aucune manière.

Socrate – Il faut donc apparemment que nous exercions **un contrôle sur ceux qui entreprennent de composer** sur ces sujets mythiques et que nous les priions de ne pas dénigrer de la sorte les choses de l'Hadès en les décrivant sans nuance, mais plutôt d'en **faire l'éloge**, compte tenu du fait qu'ils n'en parlent pas de manière véridique et que leurs histoires ne sont d'aucune utilité à ceux qui s'apprêtent à devenir des hommes de guerre. Glaucou – Il le faut assurément, dit-il.

Socrate – Nous effacerons donc, dis-je, en commençant par **ce morceau épique**, tous les passages du genre de celui-ci :

« Je préférerais être un assistant aux labours, au service d'un autre homme, fût-il dépourvu de terre et menant une existence de rien, que de commander à tous les morts qui ont péri »

Et celui-ci : *« Qu'apparaisse aux mortels et aux immortels la demeure épouvantable, remplie de ténèbres, celle qu'ont en horreur même les dieux. Et encore : Hélas ! il existe encore dans les demeures de l'Hadès une espèce d'âme, un simulacre, mais lui font défaut absolument les forces vitales »*

Socrate – Pour ces passages, et tous ceux du même genre, nous prierons Homère et les autres poètes de **ne pas s'irriter que nous les raturions**. Non pas parce que ces passages ne seraient pas poétiques et agréables aux oreilles du grand nombre, mais parce que **plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles des enfants et des hommes** qui **doivent être libres** et redouter l'esclavage plus que la mort.

Glaucou — Absolument.

Socrate — Il nous faut donc également **mettre de côté tous ces noms, noms terrifiants et effrayants, qui entourent ces choses – Cocyte, Styx, mânes, spectres** et tous les noms de ce type – qui, lorsqu'on les prononce, font frissonner comme on l'imagine tous ceux qui les entendent. **Peut-être ces expressions seraient-elles bienvenues dans un autre contexte, mais**

nous craignons pour nos gardiens qu'ils ne deviennent plus nerveux et plus fragiles qu'il ne convient.

Glaucou — Et nous avons raison de le redouter, dit-il.

Socrate — Il faut donc **retrancher ces expressions** ?

Glaucou — Oui. Socrate — Et faire usage dans le langage d'un **type d'expressions contraire**, et pareillement dans les compositions ?

Glaucou — Évidemment.

Socrate — Nous enlèverons donc également **les plaintes et les lamentations** des personnages célèbres ?

Glaucou — Il le faut, dit-il, ne serait-ce que par souci de cohérence avec nos positions antérieures.

Socrate — Examine donc, repris-je, **si nous avons raison de les enlever ou non**. Nous affirmons bien que l'homme sage ne considérera pas le fait de mourir comme une chose terrible pour quelqu'un de sage, même si celui-ci est son compagnon.

Glaucou — Nous l'affirmons, en effet.

Socrate — Il ne se lamentera donc pas **sur lui-même**, comme s'il subissait une terrible épreuve.

Glaucou — Non, certes.

Socrate — Mais nous admettons aussi que s'il existe un homme tel qu'il se suffise pleinement lui-même pour bien vivre, **et qu'à la différence des autres il ait le moins besoin d'autrui, c'est bien cet homme sage.**

Glaucou — C'est vrai, dit-il.

Socrate — Le fait **d'être privé** d'un fils, d'un frère, ou de richesses, **ou de quelque autre bien de ce genre sera pour lui**, moins que pour tout autre, une chose terrible.

Glaucou — Moins que pour tout autre, en effet.

Socrate — Il se lamentera moins que tout autre et, **s'il doit affronter une situation malheureuse, il le supportera le plus sereinement du monde.**

Glaucou — Tout à fait.

Socrate — Ainsi, nous aurons raison de supprimer pour les hommes renommés les lamentations funèbres ; **nous les confierons plutôt aux femmes, mais non à celles qui sont des femmes de valeur**, et aussi à ceux des hommes qui sont médiocres, de manière à dissuader de les imiter ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays. »

Platon, République III, [386a – 388a]

Introduction

Au Livre II de la République¹, Platon a commencé d'esquisser un portrait de la Cité idéale (*Kalipolis*) et a d'abord tenté de fonder une Cité à partir de l'individu et du besoin (c'est la « première Cité ») : cette Cité a permis de découvrir un système des besoins où chacun des artisans et citoyens sont interdépendants les uns des autres. Cette Cité, pourtant, ne suffit pas à Glaucon qui rétorque que c'est une Cité de cochons qu'on engraisse et qu'on enfièvre. Dès lors, Socrate introduit à une Cité plus complexe et qui demande plus de réflexion sur ses modalités d'existence, car dans cette Cité apparaissent le luxe, la conquête, les convoitises, les désirs non-nécessaires et donc, par définition pour Socrate, la guerre. C'est la guerre vis-à-vis de l'extérieur (et de l'intérieur, aussi) qui fonde ou en tout cas présuppose la seconde Cité, et il va donc falloir penser une deuxième classe sociale : non plus seulement les Artisans, mais aussi les Gardiens. Ces gardiens sont des naturels qui sont à la fois chiens de chasse (brutalité) et en même temps préfigurent déjà une douceur, une certaine philosophie puisqu'ils sont des chiens amis de la connaissance : ils reconnaissent leurs amis, sont doux envers leurs concitoyens, et ils connaissent leurs ennemis – les Barbares – et leur font la guerre, savent être brutaux avec eux. Ainsi posée la définition du gardien auxiliaire – non encore distingué du gardien philosophe dans le Livre III – Socrate pose tout de suite une différence entre artisans et gardiens : si les artisans n'ont le droit qu'à une éducation matérielle (apprentissage de sa fonction et de son métier ou *ergon*), les gardiens doivent avoir le droit, dès leur prime enfance, à une éducation libérale (*trophè* puis *paidéia*) qui est là pour former les corps et les âmes pour des citoyens libres. Dès la fin du Livre II, Socrate montre que la grande partie de cette éducation est double : la gymnastique et la *mousikè*. Cet art des Muses est transmis par les femmes et les nourrices dès la plus tendre enfance : il s'agit de récits poétiques, de chants de *l'Iliade* et *l'Odyssée* que doit écouter le gardien en devenir pour recevoir le bon modèle du Dieu, qui est Un et Vrai. Or, le problème est le suivant : les chants, notamment ceux d'Homère, représentent mal et faussement, et les dieux et les héros : ils font passer les dieux pour des êtres mauvais, colériques, et les héros pour des larmoyants et donc des gens peu courageux. Or, le gardien est par excellence celui dont l'âme a pour partie dominante le *thumoeidès*, le cœur, siège du courage : il faut donc lui présenter des récits qui l'éduquent directement à ce courage d'une manière vertueuse et radicale. Homère apprend aux hommes à se lamenter et à être lâches. La critique de la poésie homérique porte alors sur deux choses distinctes : les *logoï* et *typoï* (discours établis qui représentent les modèles des dieux et des héros) et la *lexis* (forme du discours renvoyant à

¹ Ne pas oublier de souligner les titres.

la distinction entre *diégésis* et *mimésis*). Concernant la *lexis*, Homère confond celui qui parle et celui dont on parle en utilisant outrageusement le discours direct, ce qui renforce d'autant plus la force des faux discours sur les dieux et héros. Bref, l'éducation des gardiens dont parle la fin du Livre II par la *mousikè* va se prolonger au Livre III, dans lequel est situé notre passage, au tout début du Livre III plus précisément : il y a donc une continuité directe avec le Livre II.

Notre passage, en effet, renforce radicalement la critique platonicienne de la poésie homérique en la liant pleinement au problème de la vertu du courage (*Andreia*). Socrate propose ouvertement dans cet extrait une censure de la poésie homérique en effaçant les passages les plus ridicules, c'est-à-dire ceux qui ne permettent pas d'éveiller l'âme du gardien, son *thumoeidès* devant normalement venir à l'appui de sa raison, et non de son désir, si on entend par là que c'est le désir, apeuré ou galvanisé, qui prime dans l'organisation de l'âme. Il ne faut pas oublier l'enjeu éthique, poétique et politique, lequel s'accompagne d'un critère épistémique : il s'agit pour Socrate de produire une classe de gardiens à la fois doux et féroces, mais qui ont des naturels qui, à tout moment, peuvent se corrompre. Il faut empêcher cette corruption, potentiel symbole de *stasis* dans la Cité (en vertu de l'analogie âme-cité), en combattant la fausseté opinative des récits homériques en les modifiant et en leur présentant de nouveaux mythes présentant la vérité *d'une certaine façon*, ici par des mythes *vraisemblables* : faux mais au plus proche du vrai. Autrement dit, l'enjeu de la critique des *logoî* et des *typoî* de la poésie homérique ne va pas sans un enjeu, une norme éducative : l'art des Muses doit avoir directement un effet sur l'âme : elle doit l'adoucir mais pas trop, et Socrate insiste en disant que la *Mousikè* doit nous apprendre la douceur par le rythme, et le courage, l'ardeur, par les discours qu'elle véhicule. Au centre de cette critique de la poésie homérique semble trôner la figure d'Achille, exemple même d'excès et de démesure (*pleonexia*) : larmoyant aux rites funéraires de Patrocle, pris de fureur et d'irrespect lors de son combat contre Hector, à qui il refuse les rites funèbres, il est le contre-modèle évident des gardiens anonymes au courage collectif que veut former Socrate. Il est celui qu'il faut poser en ridicule : lui, le demi-dieu, est en fait lâche, faible et aurait rapport à l'ombre de Patrocle et non à la vérité, à la connaissance de la mort qui est le seul objet condition de la vertu-science dès lors qu'elle se déploie sous la forme du courage. Achille est un héros épique et tragique, c'est un rêveur semblable au poète pour Platon, un rêveur qui n'a affaire qu'aux ombres de l'artiste et non aux Idées et aux concepts seuls porteurs de connaissance exacte du cosmos. A ce titre, notre texte prépare la critique radicale de la poésie telle qu'elle sera effectuée au livre X. Mais retenons pour le moment que notre passage est une proposition de censure qui est pleinement guidée par un projet éducatif et par une analyse métaphysique et épistémique de la vertu du vrai courage, lequel se révèle dans l'affrontement

de la mort, épreuve ultime que Platon présentait déjà dans le Phédon comme révélatrice du vrai courage et non du courage démotique (tel que présenté dans la tradition et l'opinion). Le Phédon était déjà une critique des héros car les vertus héroïques ne sont pas ce qu'elles paraissent être : leur courage n'est que le revers d'une lâcheté masquée et d'un manque de philosophie. Il faut donc produire des gardiens qui ne soient pas des héros populaires.

Selon nous, le texte argumente en trois temps successifs : d'abord, de « *Voilà donc* » à « *absolument* » (1.1 à 34), Socrate revient sur les enjeux principaux de sa critique des chants homériques, qui tiennent autant à l'amitié mutuelle médiatisée par le rapport aux dieux et aux parents (norme pratique), à l'éducation au courage (norme éthique) qu'à la vérité transmise (norme épistémique), trois conditions manquées par une poésie qui esthétise la mort par trop en la rendant horripilante, et qui propose donc au sens propre des *typoi*, des *modèles* inadéquats à suivre, des dieux comme des héros et des lieux, poésie qu'il faut donc censurer. Ensuite (1.35 à 56), cette censure prend des formes précises et ajoute à la critique des *typoi* une critique des *logoi*, des discours, et de la *lexis*, de la forme du texte, c'est-à-dire, en plus de son discours direct, du registre plaintif emprunté par ses personnages : les lamentations. Socrate veut ainsi réformer, par le discours, l'attitude même des modèles héroïques pour éduquer les gardiens, en semblant faire un cas précis à la tristesse et aux larmes, plutôt qu'à la fureur, ce qu'il faudra expliquer. La deuxième partie du texte est donc une analyse serrée de la notion de courage et du point de vue acteur/spectateur. Enfin (1.57 à 70), cette réforme formelle des lamentations doit pouvoir se justifier en faisant émerger un nouveau modèle de combattant, solidaire au combat et incorruptiblement courageux par opinion droite, modèle que Platon peint en sage et en homme libre, et qui semble être la préfiguration idéale du gardien soumis à un mode de vie austère et ascétique tel qu'il sera décrit dans le Livre V, du citoyen grec par excellence, dans un moment de notre texte où, à la petite enfance, auxiliaires et gouvernants ne sont pas encore séparés dans l'éducation, ce qui autorise Platon à être lâche dans son vocabulaire et à imaginer un homme auto-suffisant à la fois sage et courageux, symbole de *l'unité de la vertu*, qui n'est ici séparée en parties dans la Cité que par commodité politique et pour des raisons de division des tâches, dans un contexte où Platon doit définir la justice comme le fait que chacun s'occupe de ses propres affaires. Cet homme est celui qui pourra vivre selon un système politique spécifique et à qui le modèle familial classique ne sera pas imposé ni utile. Cette troisième partie est donc selon nous une préparation évidente des éléments à venir du Livre V qui nous parle du régime de vie communiste et collectiviste des gardiens. En d'autres termes, on ne peut parler de la formation des jeunes gardiens sans évoquer le mode de vie spartiate et égalitaire auquel ils sont préparés (égalité des fonctions hommes-femmes, communauté des peines et des

plaisirs, mise en commun des enfants et nous en passons...). Une inversion se pose alors : le héros d'Homère, considéré comme courageux dans la tradition et pour les peuples qui le lisent, se retrouve être en fait une « femme » c'est-à-dire même pas une femme virile pour Platon, qui reprend ici le mot femme du point de vue d'un naturel conjoint à un certain type d'âme et de corps (ce qu'il appelle « féminité »), puisque des femmes peuvent être gardiennes comme philosophes. Ce héros d'Homère fait donc peine à voir face à ces gardiens vivant sans droit de regard sur l'or, sans intérêt privé ni attachement à des choses futiles comme la gloire. Le gardien est solidaire au combat, il est un modèle de courage philosophique en devenir.

I. Les enjeux de la critique de la poésie homérique – des représentations des dieux aux représentations des lieux : le double critère éthique et épistémique.

Le texte s'ouvre sur une reprise de ce qui vient d'être dit au livre II, à savoir qu'Homère représente mal les dieux, et que cette mauvaise représentation doit être régie, censurée, de sorte que nous puissions faire ressortir de cette censure une plus belle représentation, à condition de bien entendre par « plus belle », une représentation « plus vraie » et plus proportionnelle au réel et aux Idées. En effet, la fin du livre II ne s'attelait pas à proférer des jugements de valeur esthétiques sur l'œuvre d'Homère, mais bien à analyser deux choses : 1) à la fois la véracité philosophique de ces représentations, qui sont nulles et non avenues, puisque le dieu doit être Un et Vrai selon la démonstration syllogistique de Socrate, c'est-à-dire non-contradictoire et non-humain (contrairement aux représentations anthromorphiques que propose Homère de dieux colériques, changeants, multiples, manipulateurs, contradictoires surtout, puisqu'un dieu peut être tout à la fois symbole d'une qualité et de son contraire, dans une veine religieuse) ; 2) et en même temps l'effet de ces représentations sur des enfants, c'est-à-dire des naturels à éduquer et pouvant se corrompre à tout moment lors de leur apprentissage. C'est pourquoi on parle ainsi du « *genre de choses que nos gardiens devront et ne devront pas entendre, dès leur enfance* » (l.1-2), puisque la fin du livre II était entièrement consacrée aux enfants gardiens élevés par les nourrices, et non aux enfants artisans. Autrement dit, et la suite du texte sur la vénération des « dieux et [des] parents » (l.3) nous le dit, la critique de la poésie homérique est fondée sur une norme éducative qu'accompagne une norme épistémique. Expliquons-nous : Socrate part dès le livre II sur une réflexion sur le vrai et le faux en montrant que la poésie homérique est fausse et n'a affaire qu'à l'ombre des choses et des Idées, si bien que ce qu'elle représente prépare mal, d'un point de vue éducatif, les enfants gardiens à leur vie pratique

(mode de vie austère) et surtout à leur fonction dans la Cité (la défense, la guerre) elle-même corrélée à une partie dans l'âme en vertu de l'analogie âme-cité : le cœur, siège du courage. Cependant, la réflexion socratique ne s'arrête pas là puisque Socrate réhabilite tout de même, pour les enfants, un mode d'accès au vrai qui ne peut être celui de la rationalité pure, et qui doit donc suivre les lois du cœur et du désir, deux parties de l'âme qui, elles sont déjà présentes dans l'individu à la petite enfance. Ainsi Socrate pense-t-il montrer, à la fin du livre II, que l'on peut accéder par le cœur au vrai, mais par une sorte de mensonge utile, de mensonge bénéfique, qui fera plus de bien que de mal, et qui, contrairement aux récits homériques, qui sont en bonne partie faux et invraisemblables, seront faux mais d'un faux qui s'approche le plus du vrai : le vraisemblable. Qu'est-ce à dire ? Que la norme éducative ne va pas sans une norme épistémique : c'est par un vrai transformé et passant par le corps, par les sens (Socrate parle bien de ce que les gardiens doivent ou pas « *entendre* » (1.2) volontairement dans un sens ambigu, à la limite du corporel et du rationnel) que l'on pourra éduquer le gardien aux lois non-écrites élémentaires (vénération des dieux et des parents) et que l'on pourra donc les accoutumer à une dernière norme, elle éthique, qui est celle, non plus seulement de leur mode de vie, mais également de leur « amitié mutuelle » (1.3-4). Sans rentrer dans le fin détail de cette formule, on peut imaginer que Socrate introduit déjà à la norme éthique du mode de vie des gardiens, lesquels devront rentrer dans une forme d'amitié profonde, de communauté des peines et des plaisirs : l'intérêt particulier du gardien se fondrait entièrement dans l'intérêt commun de la Cité par une sorte d'identification perpétuelle du « Je » à la société que le gardien aura naturellement en lui par un *dogma* : « *entre amis, tout est commun* ». On pourrait ainsi interpréter « amitié mutuelle » par les propositions collectivistes qui sont à venir dans le livre V, celles de la communauté d'activités entre femmes et hommes, de la mise en commun des enfants, et, surtout, de la communauté des peines et des plaisirs : quand la Cité a mal, j'ai mal, comme tout le corps souffre quand un petit doigt est touché. « *Amitié mutuelle* » renverrait donc à une fraternisation originelle entre gardiens dès leur petite enfance, et qui passe en premier lieu par le respect des aînés, c'est-à-dire des frères et des sœurs nées d'une même génération entre eux, et envers leurs parents, qui sont eux-mêmes des frères et des sœurs entre eux, ainsi de suite. Mais il y a une autre lecture possible, moins anticipatrice et anachronique, qui respecterait la logique du texte : celle qui analyse la fonction du mot « amitié » dans le texte en le renvoyant au *Lysis* de Platon, dialogue dans lequel l'amitié est définie comme l'admiration de l'autre qui m'élève, dans une sorte d'ascension entre deux être fondamentalement asymétriques, l'autre étant celui que j'aspire à rejoindre dans une passion et un désir de connaissance et d'égalité. Ici, le lien serait pertinent : il s'agit pour le gardien de vénérer ce qu'il n'est pas encore, mais qu'il

tend à ou voudrait devenir, c'est-à-dire un adulte, un parent et un dieu Un et vrai, s'il peut et à son échelle, c'est-à-dire en devenant potentiellement un philosophe, qui lui seul est Un et vrai, comme le montrera l'acmé métaphysique du livre VII de *La République*. N'oublions pas qu'à ce stade, la distinction entre gardiens auxiliaires et gouvernants-philosophes n'a pas encore été faite : les enfants peuvent encore devenir ou bien l'un ou bien l'autre. Plus encore, n'oublions jamais que les philosophes sont d'abord des gardiens au départ, et donc des combattants, autant rompus à la gymnastique qu'à la *mousikè*. Cette lecture de la vénération serait d'autant plus pertinente qu'elle relierait les enjeux de l'amitié et du courage dans la Cité : admirer l'autre pour son unité et son unicité plutôt que le détester parce qu'il est multiple, respecter ses parents qui sont les relais des dieux, dans une forme d'idéal de beauté et de Bien, c'est déjà entreprendre d'unir la Cité autour d'un même but qui est celui de la sauvegarder et de la liberté, sauvegarde et liberté que toute *stasis* (guerre civile) viendrait rompre. En quelque sorte, on peut déjà lire la peur socratique d'une telle *stasis* à l'œuvre dans la Cité, comme il arrivera pour chaque constitution politique déviante du Livre VIII, à commencer par la timocratie, régime dans lequel les classes s'opposent au lieu de s'aimer, peur qui se lie dans la nécessité de cette amitié mutuelle acquise par opinion droite. Ceci rejoindrait par ailleurs la définition du courage prônée dans *La République* qui n'est pas seulement le fait de garder au-dedans de soi-même, pour reprendre une expression du texte, l'opinion droite sur la mort (versant négatif du courage comme affrontement), mais aussi le fait de sauvegarder en soi l'opinion droite sur les prescriptions et les lois de la Cité concernant l'enviable et le redoutable. L'enviable que permet de poursuivre le courage, c'est l'amitié mutuelle, entre gardiens et entre classes sociales (les artisans et les gardiens doivent s'aimer aussi) ; le redoutable, c'est la *stasis*, le désagencement.

Maintenant que devient clair le rapport à la poésie homérique, le rapport entre amitié et courage, et plus amplement l'effet des récits sur les gardiens, lesquels supposent un mode d'accès par *dogma* à un mode d'être et de faire spécifiques, il faut bien développer l'enjeu éthique d'une telle éducation, ici précisée : l'apprentissage du courage. A ce titre, il est évident que Socrate réfléchit ici, non pas seulement au courage en lui-même comme vertu solitaire d'un individu ou comme partie d'une vertu elle-même unique (thèse de l'unité de la vertu), mais bien aux conditions matérielles et psychiques de production de ce courage, en témoignage la formule « *s'ils doivent aussi être courageux* » (1.6) qui placent les gardiens dans une sorte de devoir et de fonction courageuse, qu'il leur faut assurer pour la Cité. Le courage n'est plus seulement, comme dans le *Phédon*, une science acquise par une connaissance rationnelle par un individu exceptionnel se distinguant des faux héros homériques comme Achille, mais une mission, un trait de caractère lui aussi accessible par *dogma*, c'est-à-dire une force, une *dunamis* obtenue

par opinion droite, opinion droite elle-même transmise par les récits. Ici, le texte se fait fort clair puisqu'en même temps que Socrate introduit la question du courage, il est question de composer des récits pour le produire « *au-dedans de soi-même* » tout comme Homère produit au-dedans de nous des terreurs quand il évoque la mort comme terrible. Clarifions en allant plus loin : il ne s'agit pas d'analyser un courage déjà-là, mais bien un courage à venir et à produire, et dirions-nous même, un courage à produire *en masses* dans la double acception d'une masse laborieuse de gardiens, dont c'est le métier de protéger la Cité, et d'une masse de courage, qui doit se faire de plus en plus vigoureux, comme un cuir épais qu'on leur aurait fait revêtir à mesure que les récits les influencent et leur infusent cette vertu. C'est donc autant de la vertu individuelle de l'*andreia* dont on parle que de la vertu collective : la partie de la Cité comme courageuse qu'on appelle dans l'âme « CŒUR », elle-même composée d'individus courageux qu'on appelle « GARDIENS » (les gardiens sont bien les éléments *au cœur* de la Cité, en ce sens), sans autre capacité de reconnaissance que ce nom anonyme, ce qui en dit long sur la place politique du courage ici, aussi importante que sa place éthique dans le cœur de l'individu, et auquel l'expression « *au-dedans de soi-même* » fait écho, même s'il vaut mieux ne pas anticiper sur la tripartition de l'âme du livre IV pour expliquer ce texte. Ceci doit cependant nous faire revenir vers la critique homérique, qui n'est plus seulement une critique des dieux mais une critique des lieux intrinsèquement liés au courage (par lieux, entendons le mot grec *typoî*, c'est-à-dire les modèles et les *lieux communs*) : Homère rend commune et normale un jugement faux sur la mort, qui serait le fait qu'elle doit faire peur, attiser en nous des terreurs. Si Socrate critique cette représentation, c'est parce qu'elle est tout à la fois fausse et malvenue : un retour au Phédon pourrait nous aider à le saisir, car ce dialogue sur la survie des âmes s'appuie justement sur une connaissance métaphysique pour montrer que la mort n'a rien de terrible : elle n'est pas une question de quantité de plus ou moins de peur mais une question de qualité. Elle doit se définir et s'entendre comme un moment de séparation de l'âme et du corps, et pour le faire mieux entendre, Socrate proposait le mythe de la migration des âmes, qui contait le moment de la préexistence des âmes aux corps, mais également de la survie des âmes aux corps. Le philosophe, seul courageux, était alors celui qui était en possession de cette connaissance rationnelle, et qui ne lui faisait même plus envisager la mort du point de vue quantitatif du désir et de la peur, mais du point de vue qualitatif de la connaissance, ce qui le distinguait des figures homériques et héroïques, capables, elles, de se croire courageuses alors qu'elles ne faisaient qu'échanger une peur contre une autre : peur de la mort contre peur du déshonneur, peur de la mort contre peur de l'excommunication etc, ce que Socrate illustre par le modèle de l'échange monétaire d'une pièce contre une autre pièce de même visage. Toutes ces représentations de

héros sont alors des mirages de vertu, des vertus fausses, et c'est tout le contraire qu'il faudrait apprendre à nos gardiens, qui ne sont pas des philosophes, sinon des philosophes en devenir, ou des auxiliaires ayant toujours « *quelque chose de philosophique* » comme le soulignait le livre II. Pourtant, et c'est là un point sur lequel il faut insister, le texte dit étrangement que le courage est une question de préférence et de hiérarchisation, notamment le fait d'apprendre à « *préférer la défaite à l'esclavage* » : pourquoi ce que le Phédon faisait passer pour un calcul et un échange frauduleux devient le stigmat du courage ici ? On peut répondre en deux temps ; d'abord, il ne s'agit pas d'être courageux d'emblée de façon philosophique, mais d'apprendre à l'être, de s'exercer, de s'entraîner comme à la gymnastique, si bien que l'opinion ne peut, par la rectitude de son jugement, être droite comme une Idée, mais devenir droite par un *habitus*. C'est là la faiblesse fondamentale du gardien auxiliaire par rapport au philosophe, ici esquissée. Ensuite, et dans un contexte politique, on peut imaginer que ce n'est pas tant d'échanger une peur contre une autre que propose ici Platon, mais la capacité de discriminer de façon qualitative ce qui est non-vertueux de ce qui ne l'est pas, par une éducation de notre désir via des histoires pour enfants. Ici, « *l'esclavage et la défaite* » (l.12) doivent devenir des objets, non de crainte, mais de non-désir. C'est donc une accoutumance du désir aux bonnes choses qui est en jeu, et que la poésie homérique ne permet pas, comme l'illustrent les paroles d'Achille, capable de dire qu'il préfère l'esclavage à la mort, lors même que la mort est qualitativement plus belle que la pire des choses : l'esclavage, qui anthropologiquement, est le contraire de la liberté pour les Grecs. Voilà en un sens comment on pourrait comprendre ce mi-chemin entre courage philosophique et faux courage : le courage guerrier et civique suppose une connaissance qui passe par la hiérarchisation qualitative de ce qui est beau, et de ce qui ne l'est pas, par l'intégration d'une opinion droite elle-même guidée par une norme du Beau, c'est-à-dire du Bien. Loin donc du calcul du faux courageux dans le Phédon, le gardien serait un début de philosophe : la manière qu'il aurait de le devenir véritablement serait de passer du cadre des récits et des mythes imagées, des mensonges vraisemblables, au cadre de la réflexion philosophique, en convertissant les données du mythe, qui sont des données sensibles stimulant son imagination, son désir, son corps, sa sensibilité, en données intelligibles, en Idées, passant ainsi de l'opinion droite à la science et la métaphysique. Seuls certains gardiens le feront : les gouvernants, et ceci sera illustré pleinement par le mythe de l'ascension du citoyen de la caverne devenant philosophe, et aidé par les fondateurs à cette ascension fondamentale, livre VII. Le courage

reste bien, dans sa définition, connaissance de ce qui est à poursuivre et à redouter, comme le disait Le *Protagoras* et Nicias dans Le *Lachès*².

Dans cette perspective, et au vu de la démarche socratique concernant l'éducation des gardiens, la censure apparaît comme la proposition politique fondamentale de notre extrait. Il faut exercer, dit Socrate, un « *contrôle sur ceux qui entreprennent de composer sur ces sujets mythiques* » (l.14 – 15), à la suite de quoi Socrate propose plutôt de « *faire l'éloge* » (l.17) de la mort. Mettons de l'ordre dans cette proposition, qui semble avoir autant un versant négatif que positif. Le versant négatif tient dans la suppression pure et simple des passages. Mais délimitons : Socrate précise bien que ces poésies ne sont pas de la mauvaise poésie d'un point de vue esthétique, puisque cette poésie convient au plus grand nombre, à la *mediocritas*, ceux qui n'ont pas besoin de connaître la vérité ni d'avoir affaire à des mythes qui les éduquent. Traduisons concrètement ce qui est dit : la poésie homérique ne sera pas interdite aux artisans, dont on sait par ailleurs qu'ils sont le siège du désir dans la Cité. Or, que fait cette poésie homérique sur nous ? Elle stimule nos sens et notre désir, elle effraie, autrement dit elle nous domine en dominant nos passions : elle nous rend esclaves. Autrement dit, il y aurait quelque chose dans la beauté esthétique de la poésie d'Homère (et c'est un compliment pour lui en ce sens) qui hypnotise les gardiens par la force de la fiction et de la fausseté, il y aurait intrinsèquement dans certains passages homériques une puissance d'ensauvagement, d'aliénation par laquelle les gardiens pourraient se corrompre, devenir contagieusement autre chose que des hommes libres : des esclaves. Or, faisons des liens : qu'est-ce qu'un esclave pour Platon dans *Le Phédon* ? Quelqu'un qui croit dominer une passion alors qu'il en est dominé par une autre, quelqu'un qui croit désirer librement alors qu'il est lui-même tyrannisé par ses propres désirs, confinant à la tristesse : c'était l'analyse de la fausse modération comme modération elle-même soumise par principe à une peur : celle d'être privé dans le futur de quelque chose, par exemple de la bonne santé. C'est aussi l'analyse qui sera faite du tyran un peu plus tard au Livre IX. Les artisans, méprisés dans la *République* et décorrélés de tout commerce avec la vérité, sous sa forme pratique comme théorique, pourront lire Homère. Il est

² Une dernière interprétation a été proposée par un élève. Elle me semble être pertinente : la hiérarchisation dont fait preuve le gardien serait bien un calcul quantitatif, mais celui-ci ne serait provoqué que par la mauvaise peur de la mort que suscitent les poèmes d'Homère, de sorte qu'en temps normal, avec de bons textes bien censurés, le gardien, par opinion droite, n'aurait même pas besoin de procéder à un tel calcul, à une telle hiérarchisation. Ce serait seulement dans le contexte d'une mauvaise poésie que le gardien devrait se réassurer par calcul de la beauté supérieure de la mort. Il faudrait comprendre ce passage dans l'économie du texte uniquement, en tant que le gardien, potentiellement troublé par les récits faux sur la mort, devrait, pour corriger la lâcheté qui s'insinue peu à peu en lui, tel Achille préférant progressivement l'esclavage à la mort, renverser la vapeur en produisant un calcul efficace. Cette proposition sauve, en un sens, l'intégrité de la pensée de Platon, et fait le lien entre le *Phédon* et La *République*.

par ailleurs peu étonnant que cela soit le cas dans la mesure où les artisans, sans éducation libérale, sont ceux qui se rapprochent le plus du statut d'esclave, restreint à sa fonction matérielle et au travail domestique (*oikos*). La censure est donc restreinte à la classe sociale des gardiens. Et encore, il se peut, à lire le texte, que la censure soit elle-même temporaire, puisque plus tard, les gardiens pourront lire la poésie d'Homère tout en la mettant à distance, par exemple les gardiens-philosophes (c'est ce que fait Socrate lui-même et c'est ce que montrera le mythe de la caverne, qui consiste justement à ce que des individus enfants et éduqués dans une mauvaise société passent du sensible à l'intelligible, et plus encore apprennent à déchiffrer le sensible et sa fausseté par la vision claire du vrai). C'est pourquoi Socrate, ironique, dit qu'Homère ne devrait pas « *s'irriter* » que nous le raturions, car nous ne le faisons que pour le Bien commun, et non parce que nous jugeons laide son œuvre. Sur le versant positif, maintenant, le texte établit bien qu'il ne s'agira pas seulement de raturer, mais aussi de produire de nouveaux mythes, peut-être, peut-on deviner, des mythes philosophiques comme celui du mythe d'Er du *Livre X* de la République – qui sera justement une réponse aux mauvaises poésies d'Homère à nouveau critiquées sévèrement dans le Livre X, voire supprimées entièrement cette fois-ci de la Cité – un mythe gouverné par des vérités philosophiques, qui prescrivent aux images elles-mêmes une forme vraisemblable³. Ainsi, la censure propose aussi de nouveaux récits plus conformes. Mais ce versant positif doit même être étendu à ce dont il va être question par après dans la deuxième partie du texte : à la reconfiguration des chants eux-mêmes, qui se verront donner une image plus élogieuse de la mort. Et Socrate rajoute : « *compte tenu du fait qu'ils n'en parlent pas de manière véridique* » (l.17). Autrement dit, Socrate semble ici montrer qu'il faut artificiellement renverser la balance, comme lorsque l'on produit des inégalités justes et positives (discrimination positive) pour corriger des inégalités : puisqu'Homère a tant critiqué la mort, il faut maintenant qu'il en fasse l'éloge pour rétablir la vérité si cruellement bafouée. Dans un but à la fois de correction normative et épistémique, il faut donc trouver des moyens politiques de combattre les sophismes des poètes. Dans cette veine, on comprend pourquoi Socrate cite les morceaux épiques dans lesquels apparaissent Achille : morceaux alliant la peur de l'Hadès et le désir d'esclavage, qui sont pour Platon faux car contre-nature au sens propre. Un homme libre comme Achille ne peut avoir désiré cela, ce qui justifie en tous points que c'est Homère qui, par le discours direct, a inventé de telles inepties et produit donc des simulacres. Au fond, Homère n'a fait que se peindre *dans* et *à travers* Achille : il y a décrit

³ Allez lire le *livre X* de la République pour comprendre encore mieux ce texte.

un homme apeuré, un artiste aux proies avec les ombres de la réalité⁴ et triste d'une histoire perdue, comme le fut certainement l'historien mélancolique qu'on décrit comme étant Homère. Pire encore, on retrouve dans ces passages le modèle-même d'un héros excessif à la fois dans ses paroles, fausses dans leur essence-même, et en même temps dans son attitude larmoyante de regret. Il faudra par ailleurs analyser plus avant dans la seconde partie ces passages, qui illustrent la critique même de Socrate, non pas seulement du contenu des récits, mais de leur forme et leur registre (la tristesse). Ce qu'on peut toutefois noter, et qui est tout à fait paradoxal, reste que ce qu'on pourrait envisager comme le signe moderne d'un modèle politique dictatorial réduisant ses citoyens à l'état d'esclaves est en fait tout l'inverse, et Socrate le précise à la fin de la première partie : cette censure ne vise pas à réduire la liberté, mais à la rendre possible, la liberté étant entendue ici pour Socrate comme l'apprentissage des activités propres à un homme libre : la virilité, au sens de la guerre, qui passe par le courage, la politique, et le sport, trois activités préconisées dans l'éducation libérale des gardiens, qui sont les citoyens libres de cette Cité, au sens à notre avis concret, non pas du statut social, puisque les artisans ne sont pas pensés comme des esclaves, mais de la vertu éthique et politique. Les artisans, en d'autres termes, ont des activités d'esclaves et peuvent être dominés par des désirs et des passions, par les gardiens.

Reste désormais à comprendre comment la censure va prendre forme concrètement, non pas seulement du point de vue des modèles véhiculés, mais également des discours et de leur forme, et qui prendra une nouvelle fois appui en creux sur le modèle de l'homme libre (à distinguer du faux héros) et des acquis méthodologiques de la *République*.

II. Censure des larmes et courage en acte : la reconfiguration des discours, de la forme et du registre poétique.

La rivalité entre poésie et philosophie s'est révélée féroce dans la première partie du texte. Si la poésie doit éduquer les petits enfants pendant la *trophée*, elle doit le faire en étant elle-même régie par les fondateurs-philosophes – que Socrate distinguera même des gouvernants au livre VII, les fondateurs étant ceux qui établissent la Cité et mettent au rang de gouvernants philosophes ceux qui en ont le naturel, et qui ne sont donc que le produit d'une bonne éducation par les fondateurs, non des fondateurs eux-mêmes. Ces fondateurs de Cité, dont l'incarnation

⁴ Homère était par ailleurs selon la tradition aveugle, et la cécité était représentée comme une forme d'ignorance et d'errance dans l'antiquité.

est Socrate ici, mettent en image des vérités philosophiques, et les prescrivent aux gouvernants-philosophes qui les prescrivent aux poètes, plutôt que de laisser les poètes libres dans leur création. Le poète doit lui-même se surveiller en comprenant les critères politiques et philosophiques qui régissent son œuvre. Dès lors, la censure dont parle Socrate prend des formes concrètes, qui touchent au processus d'écriture lui-même, en premier lieu la censure des noms. « *Cocyste, Styx, Mânes, spectres* » (1.35), noms qui développent la terreur dans l'individu pour une raison principale d'abord : les sonorités. Socrate prend beaucoup de temps dans la République à éduquer les gardiens à la douceur par le *mousikè* et l'harmonie. Or, les noms eux-mêmes peuvent révéler une démesure, une *pleonexia*, une désharmonie du Tout. C'est ce que font ces noms qui provoquent la peur dans l'esprit du gardien. En même temps, on pourrait se demander pourquoi un gardien censé être courageux aurait peur des noms, des mots : mais dire cela, ce serait mal comprendre le lien naturel que Platon établit entre les mots et les choses. Le mot doit pouvoir évoquer, par figure au moins, la vérité philosophique, par une forme d'homonymie. Avoir affaire à la mort sous le nom de *spectres*, c'est déjà avoir affaire au *faux* en un sens. Et avoir affaire au faux, et ici nous parlons du faux invraisemblable, pas le vraisemblable harmonieux et doux du noble mensonge, qui viendra fin du Livre III, c'est déjà ressentir la peur que celui-ci insinue en nous, et c'est ainsi fragiliser le corps social des gardiens, en passant par la terreur de chacune de leur âme, laquelle, au lieu de faire primer l'hégémonie du cœur comme allié de la raison, ferait de leur cœur un cœur apeuré ou avide, un cœur allié du désir et subordonnant toute rationalité à ces désirs. Aussi, les noms sont importants pour la bonne raison que, le naturel du gardien étant corruptible, une simple sonorité pourrait bousculer cette douceur apprise pendant son éducation, et qui a son pendant dans l'apprentissage de la force par la gymnastique. En ce sens, le problème que rencontre Socrate lorsqu'il cite les vers d'Achille ne sont pas sa sensibilité (encore que), mais l'excès de douceur (l'*hybris*), qui n'est lui-même pas contrebalancé par une force sereine. Achille est comme montré dans toute sa faiblesse, comme ce que Platon identifiera comme un naturel de fémininité. N'oublions pas d'autre part que Platon ne remet jamais en doute la tristesse en tant que telle, dans ce qu'elle pourrait avoir de sincère dans l'espace intime ou domestique (bien que Platon tienne cet espace pour un endroit d'inhumanité), mais la tristesse en ce qu'elle est publiquement montrée dans l'espace commun de l'humanité, et dont les mots, publiquement véhiculés, peuvent faire sur autrui. Achille se lamente sur son destin, et regrette les choix de la vie passée, attitude qui, publiquement montrée, a tout pour devenir contagieuse. Ainsi, de même que la lamentation est contagieuse, les noms eux aussi sont contagieux : ils insinuent la peur et le frisson de telle façon que, ce qu'ils transmettent, bien que faux, devient réel. Platon est sans doute le premier à

prendre acte de la force du *phénomène* et du *phonème* sur mon *corps* : il suffit qu'il me touche pour que la sensation soit réelle, sensible, et donc pensée opinativement comme vraie. Les noms sont donc dangereux autant qu'une arme, si on les reconfigure bien. Il faut en faire des forces pour infuser un *dogma* d'autant plus fortement. Le mot *logos* s'entend donc ici dans toute sa plénitude : on parle des discours qui représentent la mort par l'aspect sonore du mot, on parle de la parole qui incarne l'idée. L'aspect sonore du mot frappe l'âme et vient redoubler la peur que les discours et les représentations sur les enfers ont déjà fait naître, par exemple le fait que Cerbère⁵ nous attend aux enfers. On peut se tenter à une autre hypothèse sur la peur des gardiens des noms : Platon est obligé d'en faire trop, d'agir comme une mère protectrice et étouffante dans cette éducation parce que les gardiens ne sont justement pas encore gardiens : cela veut dire que le naturel gardien peut tourner court à tout moment. Il s'agit ici d'une éducation qui éveille et qui élève, et on ne peut élever au sens propre de l'élévation si d'emblée on présente à ces jeunes des noms qui, possiblement, peuvent les faire ployer et s'abaisser. Il y a ici comme une dialectique du haut et du bas. Il y a l'idée, dans le texte, du frisson. Il faut la prendre au sérieux : cette image du frisson renvoie en fait au corps et au sensible, c'est-à-dire que, quand l'enfant entend ces noms terribles, l'âme est affectée par le biais du corps parce que le cœur est lié autant à la raison qu'à la partie désirante et corporelle de l'âme. Le cœur est aussi physiologiquement déterminé.

Cette censure des noms et des expressions se double dans le texte d'une censure de la forme et du registre des lamentations. D'abord la forme : il semble que, de façon subreptice, la distinction entre *diégésis* et *mimésis* soit omniprésente dans le texte, et que, quand Socrate parle d'un « *type d'expressions contraires* » (l.36), il ne parle plus seulement des mots dans leur matérialité et dans leur signification, mais des modes d'expressions par lesquels ils sont dits. La preuve se trouve dans les passages choisis par Socrate pour illustrer sa thèse : ce sont précisément des passages en première personne, usant du discours direct et renforçant d'autant plus la pratique de la lamentation, dont Achille se fait ici le maître, si bien que le regret, les pleurs en sont d'autant plus poignants. Ici, et pour comprendre cette critique de la forme, qui est inséparable, à notre avis, de celle du registre des lamentations, il faut comprendre ce qui est ici visé par Socrate : un mode de discours faux qui confond celui qui parle et celui dont on parle, est un mode qui, du point de vue de la relation lecteur/artiste ou spectateur/acteur, fausse tout. En effet, en plus de rendre encore plus sensiblement réelle la plainte d'Achille, le discours direct, faux, force l'identification abusive pour Platon, et donc la contagion. Le registre des

⁵ Chien à trois, six et neuf têtes.

« *plaintes et des lamentations des personnages célèbres* » (1.40) est d'autant plus grave qu'il nous touche par contagion et nous incite à reproduire des comportements similaires, par *diégésis*, et par *mimésis*, ce que justement il faut éviter. La *mimésis* est donc critiquée autant pour son mode de présentation non-historique que pour son effet, c'est-à-dire sa façon d'être un moteur pour l'éducation, un moteur qui présente des choses irréelles qui plus est, des ombres. Achille est bien en face de l'ombre de Patrocle et la prend pour la réalité. Sans pousser plus avant la distinction *diégésis/mimésis*, on se rend compte qu'une bonne éducation passerait par le discours indirect, puisqu'il apprendrait aussi aux gardiens à ne pas reproduire les choses par *mimésis* mais par *diégésis*, en retrouvant le sens de l'histoire et sa vérité historique, plutôt que la façon dont elle touche et fait frissonner notre corps par un appel d'identification au lecteur. On doit pouvoir s'identifier, bien sûr, pour s'éduquer, mais pas par des discours directs, qui confondent publiquement l'espace intime de l'individu (ici Achille) et le mien, au lieu d'en rester aux normes de l'espace public, par exemple les bons comportements, les politesses, les règles etc. Il ne faut pas, en ce sens, créer de dialogue à ciel ouvert où des intimités dialogueraient entre elles en première personne. Non, il faut voir en troisième personne des modèles universels avec lesquels nous pouvons communier et dont nous pouvons nous inspirer, dans une sorte de modèle désincarné expérimenté de loin et avec le retrait que tout cela suppose. C'est pourquoi le dispositif acteur/spectateur invoqué dans le texte est si important concernant les lamentations : voir la lamentation en première personne lorsqu'Achille se plaint, c'est, en plus d'être contagieux, tout confondre dans l'esprit du gardien, invoquer un modèle étranger au gardien bien éduqué et sage. C'est lui faire croire en une épreuve qui doit attiser chez lui le même comportement : les pleurs, alors que pour lui cet événement ne motive pas en lui ces sentiments s'il a été bien éduqué au combat et à la solidarité. Pire, la contagion pourrait mener à des comportements excessifs chez le gardien lui-même : loin de se raisonner et d'être paisible, les paroles d'Achille pourraient lui faire confondre son acte universel et l'acte particulier d'Achille, alors que le gardien doit regarder son acte comme devant valoir comme acte pour l'intérêt commun à tout moment. Un héros singularisé comme Achille et n'en faisant qu'à sa tête ne peut que mener le gardien à décorrélér lui aussi sa singularité, et son intérêt particulier de l'intérêt commun, de sorte qu'il en arrive à un stade de *pleonexia*, de démesure, et oublie l'intérêt commun en ne se comportant pas selon la norme anonyme de la classe des gardiens. Le courage, collectif comme singulier, ne peut en être, dans cette relation acteur/spectateur, qu'amoindri, empêchant la solidarité au combat par exemple, si on suit le comportement d'Achille dans l'*Illiadé*, autant durant les rites funéraires de Patrocle, que durant son combat avec Hector. Ainsi, si Socrate semble vouloir censurer les rites funéraires de la classe des

gardiens, et donc la pratique sociale qui s'accorde avec les lamentations, ce n'est pas parce que Socrate fait grand cas de la tristesse, mais de l'excès⁶ : Platon aurait très bien pu donner l'exemple d'Achille qui traîne Hector sur son char pour montrer que cette férocité va trop loin et n'a pas lieu d'être. Achille, en trainant Hector de cette façon, ne respecte ni la loi des dieux ni la loi des vivants, il est corrompu par une férocité qui est propre, par ailleurs, aux spartiates, desquels Platon fera la critique car les spartiates ont confondu courage et férocité justement pour mettre cette férocité guerrière au centre de leur système politique : c'est la timocratie. Achille est donc une mauvaise représentation pour les jeunes naturels à éduquer et qui ont une nature corruptible à tout moment : il faut viser à ne pas transformer leur force et leur courage en autre chose.

Il y aurait toutefois une autre lecture possible du texte, qui corroborerait l'attention particulière à la tristesse dans La République, et le portrait critique qui en est dressé. Il semble que, dans la tristesse, il y ait ce que Platon pense être la conséquence directe de la peur : le tyran comme les héros homériques sont malheureux parce qu'ils sont hantés par des peurs irrésorbables, qui les amènent à désagencer leur âme. La raison pour laquelle Socrate compare, pour justifier la suppression des lamentations, l'homme sage et l'homme triste, est une anticipation de la question de la tripartition de l'âme par la question de l'unité de la vraie vertu : d'un côté, l'homme sage ne s'émeut pas de la mort d'un de ses compagnons car il la regarde comme une belle chose, ce qui est le fait d'une âme ayant allié sa partie hégémonique à sa raison, peu importe que cette partie soit celle du cœur pour les gardiens, et celle de la raison pour les philosophes, quand l'homme triste s'émeut profondément de la perte d'un des siens, non par humanité, mais par peur et identification de ce qui lui adviendra certainement, car il a identifié la mort comme le plus grand des maux (on retrouve ici le continuum quantitatif critiqué dans le Phédon). Qu'est-ce à dire ? Que pour Platon, l'unité de la fausse vertu est immanente à la tristesse-même, qui est le symptôme d'une âme ignorante et errante, incapable d'identifier la mort à un Bien, et rivé au désir de vivre comme un mortel, sans voir que cette vie n'est que corporelle. Autrement dit, et en creux, c'est l'unité de la vraie vertu qui est réassurée dans la caste des gardiens bien éduqués, qu'ils deviennent philosophes ou restent auxiliaires : cette unité s'affirme, encore une fois, dans la puissance de pensée, mais cette puissance de pensée peut ou bien prendre la forme d'un *dogma*, ou bien la forme discursive et rationnelle d'une argumentation philosophique. Ce qu'invente ainsi Platon dans ce texte est une unité de la vertu par la pensée repensée à l'intérieur de ses différents accès et dispositifs sociaux, si bien que les

⁶ C'est en tout cas une lecture que nous nous proposons ici.

gardiens sont aussi évidemment, dès lors qu'ils sont courageux, modérés et sages et justes, mais pas au sens où ils auraient à l'être socialement, car chacun doit tenir son rôle dans la Cité, et donc déployer sa vertu en fonction des situations proposées par sa classe sociale (ici l'affrontement de la mort). Ils ne déploient donc pas les autres parties, c'est-à-dire les autres noms de la vertu, car ils ne peuvent déployer de façon privilégiée que la vertu du courage n'ayant accès qu'à un certain type d'épreuves : celle de la mort⁷. Et mieux vaut, par ailleurs, qu'ils ne fassent l'expérience dans leur vie que de cette épreuve pour s'aguerrir et la connaître *par cœur*. Leur seule puissance d'opinion droite doit être celle appliquée à la mort et aux lois : courage et justice. C'est cette analyse de la vertu du courage effectuée par Socrate qui permet de remonter, via la justification de la suppression des rites funéraires, vers la question de l'unité de la vraie vertu, laquelle est comme absente dès lors qu'il y a tristesse et plainte. Non que Platon critique l'attendrissement de l'âme, que la *mousikè* doit produire pour adoucir l'âme et la rappeler à son amitié avec la Cité toute entière, mais la différence entre attendrissement et tristesse est nette et tranchée : la vraie vertu est puissance de pensée, donc tout à la fois pensée et action, tendresse et force en équilibre constant, équilibre qu'on appelle « éthique », mais la tristesse est au contraire le signe d'un ramollissement intellectuel de l'opinion et de la pensée, et donc le possible passage à une action excessive, ou bien dans le sens de la passivité totale d'esclave qu'est l'abaissement du corps dans la tristesse (Achille se baisse sur le corps de Patrocle au moment des rites funéraires, et les myrmidons pleurent un à un), ou bien dans le sens de l'abaissement total de la noblesse de l'âme dans la fureur. En un sens, on pourrait reprendre la dichotomie que propose Platon entre tragédie et comédie dans d'autres textes : la tragédie, empreinte de tristesse, ne permet jamais de recul, et donc de pensée, sur l'objet qui nous fait face, car la tristesse est toujours entièrement elle-même, elle s'enfonce dans l'impossibilité de voir autre chose qu'elle, elle brouille la pensée (combien de personnes malheureuses pensent que ce malheur ne terminera jamais, jusqu'à vivre le contraire par après ? La tristesse semble intrinsèquement provoquer ce sentiment) ; à l'inverse, le rire de la comédie est ce moment mécanique de recul, de pensée face à une situation qui nous apparaît comme anormale ou qui attise des sentiments d'étrangeté, ce qui nous permet ainsi de la penser, de la catégoriser. Plus encore, cette tragédie, plus contagieuse que le rire car affairant au malheur, donne à tous des envies d'abaisser son corps et son âme. Du point de vue de l'acteur, Achille s'abaisse sur le corps de Patrocle, autrement dit il abaisse son âme sur le ventre de son bien-

⁷ Encore que, il y a dans leur mode de vie austère un autre objet : celui du plaisir, et donc la vertu de la tempérance. De plus, leur patriotisme les amène aussi à faire l'épreuve de la sagesse et de la justice. Mais restons dans l'économie du texte présent.

aimé. Du point de vue du spectateur, Achille influence tous les myrmidons qui pleurent avec lui, et cela les amène, le cas échéant, à faire la même chose. Si un ami-gardien est tué en plein combat, les gardiens ne peuvent le pleurer et s'arrêter de combattre, ce qui ne veut pas dire qu'ils manquent de douceur ou sont des animaux : il n'y a que Sparte pour avoir éduqué des bêtes sauvages.

La douceur préconisée par Socrate, qui réfère autant à l'harmonie du mythe philosophique qu'à l'amicalité de la vie civique et juste entre les classes sociales, est toute différente de l'idiotie poétique d'Homère. Et la tristesse, qu'elle amène par après la fureur, la colère, ou la lamentation, est chaque fois au principe de l'unité de la fausse vertu. On peut ainsi comprendre que la lamentation soit si critiquée, et que la suite du texte continue la justification de sa suppression en dressant le portrait de l'homme libre. Car la lamentation n'est pas seulement un signe parmi d'autres de vice : c'en est le déclencheur et le symptôme tout à la fois.

III. L'avènement de l'homme libre : un portrait ambigu du gardien accompli.

La fin du texte est en effet le portrait de l'avènement de l'homme libre, du citoyen grec par excellence. Cet idéal est développé assez nettement à travers deux éléments de caractérisation difficiles à interpréter, notamment le premier : 1) l'auto-suffisance du gardien, et 2) son mode de vie collectiviste, ici préfiguré. Nous développerons d'abord l'idée de l'auto-suffisance, en la liant au modèle de vie politique du gardien. Comment la comprendre ? Il faut certainement la définir comme *autarcie*, autrement dit comme un état vertueux et psychique dans lequel le gardien ne subit pas la privation comme une épreuve douloureuse. Mais attention, une erreur serait de penser que Socrate définit ici un sage qui, semblable à un philosophe retiré de la société, n'aurait pas besoin des autres. Non : c'est justement parce que le gardien coïncide toujours pleinement avec l'intérêt commun qu'il sait qu'il ne peut flancher à la moindre perte, qu'elle soit celle d'un « *fil*s », d'un « *frère* » (l.61 – 62). N'oublions pas que, dans le portrait que faisait Socrate des artisans, il y avait l'idée d'une interdépendance mutuelle, et en même temps d'un intérêt privé bien conservé, d'une sorte de désir modéré de posséder et de vivre dans un modèle familial nucléaire privé, classique. Le modèle du gardien est tout à fait distinct et plus noble que cela : il a été éduqué dès le plus jeune âge à un modèle politique irréductible à celui des artisans : fin de la propriété privée, famille agrandie etc, collectivisme des enfants. De la sorte, la liberté et l'indépendance du gardien diffèrent donc en tout point des attaches vécues par la société des Producteurs : ce détachement toutefois n'est pas à penser comme

indépendance politique, puisque le gardien vit bien dans une société normée par cette mise en commun. L'auto-suffisance est donc en fait l'autre nom de la vertu : c'est la capacité du gardien à vivre son intérêt privé comme un intérêt commun toujours renouvelé, dans une coïncidence totale et infusée dès le plus jeune âge. L'âme du gardien, ainsi, est vertueuse car elle applique une opinion droite sur chaque chose afin d'écarter les craintes et les dangers. C'est un bonheur exempt des biens extérieurs et centré sur les biens de l'âme et du corps qui fait le gardien.

Pourtant, le passage ne va pas de soi : comment un gardien dont le mode de vie est à ce point lié aux autres pourrait-il être dans cette attitude de désintérêt vis-à-vis des biens extérieurs ? Pour la richesse, on le comprend fort bien et cela s'explique par l'éducation du gardien à ne pas manipuler l'argent, à ne pas attiser en lui du désir ou des convoitises, certes, mais pour les amis, la famille, cela semble contre-intuitif eu égard aux propositions politiques collectivistes de Platon. La question reste en suspens dans le texte, mais on peut tenter de répondre en deux temps : 1) d'abord, les propositions politiques collectivistes n'ont pas encore eu lieu, et ceci n'est qu'une ébauche de la vertu du gardien, ébauche encore inachevée qui aurait amené Platon à changer d'avis ; 2) la distinction entre gardiens auxiliaires et philosophes n'étant pas encore bien faite, Platon prend modèle ou sur l'un ou sur l'autre, avec un vocabulaire qui oscille de façon lâche entre sagesse et courage, si bien que ce qu'a en tête Platon n'est pas tant le gardien auxiliaire que le futur gardien philosophe, dont on montrera justement l'auto-suffisance, au point d'aller contempler le Bien et de ne pas vouloir revenir dans la caverne (ce sont les fondateurs qui le forcent à redescendre et qui lui montrent que le Bien serait incomplet s'il n'était pas enseigné à la Cité). Ces deux lectures, pourtant, ne rendent pas raison du portrait qui est ici fait et qui semble montrer le gardien vivant en communauté mais devant pourtant subir la perte des siens à la guerre. Une dernière voie d'explication serait de rappeler que le but de la République est de lier bonheur et justice analytiquement, et expliquer ainsi le bonheur du gardien, son auto-suffisance, par un agencement juste. De sorte que cette auto-suffisance individuelle est simplement à l'image du bonheur de chaque partie. C'est-à-dire que, de même que chaque classe participe de l'équilibre de la Cité sans faire primer son bonheur de façon personnelle, le gardien est heureux même quand il arrive des malheurs car il regarde vers le bonheur d'ensemble de la Cité. Son bonheur est donc fondé dans une compréhension des enjeux globaux et de l'intérêt commun. Le texte préfigure donc ce qu'à la fin du livre V, Socrate appellera la communauté des peines et des plaisirs, comme s'il ne s'agissait pas seulement de mettre en commun les activités, mais les affections ressenties par le corps social. On peut ainsi comprendre la fin du texte : le gardien n'a pas personnellement mal de perdre un frère ou un fils parce que, de son point de vue, il n'est pas un « je » personnel mais un « je » en commun

avec tous les autres. Il n'aura pas de peine d'avoir perdu un frère parce que c'était *son* frère ou *son* fils (ceci nous ramènerait au modèle familial classique) mais il aurait de la peine en général pour la Cité, sans que cela ne désagence pour autant son âme et son cœur. Il y a là une forme de dépersonnalisation partielle et nécessaire, qui renvoie à la méréologie de la classe des gardiens, où sont supprimées le cadre privé, le mariage privé, les liens de dépendance personnels et nucléaires. Cette sérénité du gardien affirmée par le texte serait ainsi le signe d'un tel détachement, qui n'est pas à comprendre comme un détachement philosophique, mais bien un détachement des attaches normalement communes aux artisans. Le terrible a ainsi entièrement disparu de son cœur pour laisser place à la peine commune qui, si elle est vécue, peut être surmontée vertueusement par chacun, par le groupe.

Cette peine commune, et ce sera là notre dernier point, n'est évidemment pas comparable aux lamentations funéraires dont Socrate propose la suppression, et qui repose encore sur des liens privés. Le rapport à la mort devient alors encore plus désincarné et dépersonnalisé, puisque Socrate réserve ces pratiques sociales aux femmes « *de peu de valeur* » (l.65). Il semble bien que, parce que la Cité souffre quand l'un souffre, il vaut mieux rabattre toute tristesse en dehors de la classe qui doit être courageuse et souffrir ensemble : il suffira de donner aux femmes d'artisan et aux hommes médiocres, semblables à ces femmes, la basse besogne d'enterrer les corps, qui ne sont même pas la vraie identité des morts, dont les âmes ont déjà été séparées des corps (et cela, l'éducation des gardiens leur permet de le savoir, s'ils sont éduqués par les bons récits, d'où la nécessité de la censure – aspect circulaire du texte). On laisse donc la basse besogne à ceux dont la connaissance et le mode de vie sont les plus faibles et fragiles, afin d'assurer une pratique sociale devenue quasi inutile. Ainsi, Socrate distingue femmes de peu de valeur et femmes gardiennes, puisqu'il distingue le naturel féminin qui est biologiquement inférieur et fragile dans l'âme selon Platon, et le naturel viril qui est pensé en partage entre hommes et femmes gardiennes. On pourrait voir dans cette suppression des rites funéraires une complète contradiction : la connaissance de la mort était censée nous offrir le courage réel en la voyant comme réellement belle, et pour cela, il nous faut désormais la masquer entièrement. Encore une fois, le texte oscille entre un aspect normatif et social, et un aspect épistémique : certes, la mort n'est rien de terrible *en soi*, mais au moins par précaution, il faut semble-t-il ne pas la montrer sur n'importe quel support aux gardiens : la poésie remaniée et les mythes philosophiques suffisent, les rites funéraires seraient de trop car ils favoriseraient des pratiques d'atermoiements, de tristesse. A vrai dire, il vaut mieux voir la mort sur le champ de bataille, dans sa brutalité et sa beauté virile, que lors d'un rite funéraire : paradoxalement, le voile serait plus grand dans le rite funéraire et ferait croire que la mort n'est pas ce qu'elle est. D'une

certaine façon, la critique des rites funéraires est symétrique à la critique de la poésie homérique : il faut les censurer, parce qu'ils font croire des choses fausses, à savoir que la mort est terrible, la poésie par les mots, les rites par les habitudes sociales d'y célébrer et d'y regretter la fin d'un être cher, ce qui entraîne pleurs et excès. Ces pleurs sont renvoyés finalement au *corporel* féminin, à la féminité au sens du corps biologique ou du naturel fragile : il faut donc distinguer le naturel et le sexe ici, au sens où les femmes au naturel guerrier sont viriles, quand les autres sont dites féminines au sens où elles ont un naturel non plus viril mais faible, comme les hommes médiocres. Ainsi, cette thèse, bien qu'anodine, permet un renversement complet des valeurs : du point de vue du naturel, on peut dire qu'Achille est semblable à une femme, et du point de vue du naturel gardien et philosophe, les femmes aux bons naturels sont même supérieures à un héros comme Achille. Si elles sont bien éduquées, elles sont comme les gardiens hommes : elles ne larmoient pas. Se produit ainsi une inversion des valeurs totale puisqu'il faut dissuader les gardiens de se comparer à Achille, mais jamais aux femmes de valeur. De la place numéro une qu'ils occupaient dans la hiérarchie de l'opinion populaire de l'âge héroïque d'Homère, ces héros tels Achille retombent à la dernière place, semblables à des femmes de peu de valeur, c'est-à-dire pires encore que des femmes gardiennes libres, qui leur sont largement supérieures, et qui sont, quant à elles, à égalité avec les hommes libres. Achille n'en est pas pour autant femme au sens propre : il est un « *homme médiocre* » (l.65), et cet homme médiocre n'est pas meilleur qu'une femme de peu de valeur : il devra lui aussi s'occuper des rites funéraires, à cause de son naturel proche de la féminité. La féminité devient ainsi une faiblesse en partage et sensible à la tristesse source de la fausse vertu, un naturel autant du corps que de l'âme qui ne se confond pas avec la femme comme sexe et identité, puisqu'une femme peut être virile de naturel et avoir une âme vertueuse ; tout comme la virilité devient, elle aussi, une valeur en partage aux hommes et femmes. Cette hiérarchisation, aussi révolutionnaire qu'elle puisse paraître, n'en demeure pas moins conservatrice et a même pour finalité la conservation et la division sociale (non la division sexuelle, à ceci près que les femmes, même gardiennes, sont encore sommées d'accomplir leur devoir reproducteur : les naissances). Le texte conclut bien sur le fait de « *dissuader* » (l.66) les hommes médiocres et les femmes de peu de valeur de vouloir devenir des gardiens, c'est-à-dire de changer de classes, afin que les naturels ne se mélangent pas et ne se corrompent pas. Ainsi, si la question de la vérité est importante et centrale dans la critique de la poésie, il ne faut pas masquer les enjeux politiques de ce passage, qui appelle tout de même à une dissuasion par des mythes et du *faux semblable au vrai* pour conserver la justice dans la Société. On peut même voir dans ce dernier mot de « *dissuader* » les prémisses de ce qui viendra fin du livre III : le mythe du noble

mensonge, qui engagera chaque citoyen à bien s'identifier à son naturel et sa classe sociale en le renvoyant à un passé illustre et à un métal de plus ou moins de valeur, pour ne pas être tenté de déstabiliser la société en allant dans une autre classe, ce qui provoquerait une guerre civile (*stasis*).

Conclusion

En définitive, ce texte est au centre de la critique de la poésie homérique, et a rapport à l'éducation des gardiens. Cette censure dont parle Platon ira bien plus loin au *Livre X*, puisqu'on ne raturera même pas certains passages, mais la poésie entière en raison du fait que la poésie s'éloigne doublement de la vérité, et est un lieu de contagion insupportable. On passe donc au *Livre X* à une analyse métaphysique fondée sur les acquis des Livres VI et VII sur la théorie des formes. Cette analyse métaphysique amène alors à une analyse éthique sur la gravité de la mauvaise poésie, tout en pointant sans cesse le problème des liens entre mort et tristesse.

Qu'en est-il dès lors du rapport de Platon à la tristesse ? La tristesse est-elle plus grave que la férocité ? La question reste ouverte dans le texte de la République qui s'appuie surtout, même au *Livre X*, sur des exemples de tristesse profonde, même si dans d'autres dialogues, Platon parlera aussi de moments d'hybris qui sont autres que cette tristesse qui semble anéantir notre âme. La tristesse est justement le sentiment qui assaillit le tyran quand il est injuste, sentiment ancré dans une incompréhension de soi-même, quand son âme fait primer les désirs non-nécessaires et la partie appétitive de l'âme sur les autres parties de l'âme.