



La République en petits caractères (République II, 368c-376c)

A l'attention des agrégatifs de Lettres classiques

Texte original proposé par

Anthony Bonnemaïson

ATER en philosophie ancienne
Université d'Aix-Marseille

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

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

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

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

La conséquence quant à la façon dont il faut lire et commenter ces pages n'est pas négligeable,

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

2 Cf. Leroux 2004, p. 560 n. 89.

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

Le parallèle psycho-politique

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

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

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

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

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

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

On ne peut donc pas, à mon sens, déterminer exactement la portée philosophique du rapprochement avec les lettres à la lecture de ce seul passage : s'agit-il d'une simple comparaison dont la valeur

serait limitée, ou plutôt d'une véritable analogie, auquel cas le rapport entre la justice dans l'âme et celle dans la cité serait identique à celui des petits caractères par rapport aux grands ($a/b = c/d^4$) ?

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

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

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

On peut cependant se demander jusqu'où s'étend l'identité entre ces deux formes de justice. À cet égard, il faut noter que la position de Socrate lui-même demeure très ouverte, comme cela ressort d'un passage du livre IV, celui-là même qui opère le premier passage de l'analyse politique à l'analyse psychologique de la justice (R. IV 434d-435a). Glaucon, lui, considère que la découverte

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

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

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

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

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

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

7 Cf. Annas 1997 ; Ferrari 2003.

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

elle (la justice individuelle). C'est dire que Platon s'intéresse aussi à la justice politique pour elle-même, et dans ce qu'elle a de spécifique. C'est en particulier le cas dans les livres V et VI, où Socrate énonce des mesures proprement politiques (comme l'absence de propriété privée des gardiens, ou encore la possibilité pour les femmes de gouverner la cité) et où il aborde la question proprement politique de la réalisation empirique de la cité juste, du moins sous une forme approximative.

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

La spécialisation et la hiérarchisation des activités

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

Puisque la nature de la justice n'est élucidée que dans les livres suivants, il faut lire ce passage en

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

perspective. Car lorsqu'on tient compte des développements ultérieurs de la *République*, il apparaît que la genèse d'une et même de deux cités au livre II permet d'introduire les éléments définitoires de la justice.

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

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

Pourrait-on s'arrêter là dans l'examen de la cité juste, et passer directement à la justice de l'âme ? C'est en tout cas ce que semble suggérer Socrate, qui soutient que cette cité est véritable ou authentique (ἀληθινή : *R. II 372e7*) et saine (ὕγιής : *R. II 372e8* ; ὑγιεινή : *R. II 373b3*). Tous les besoins nécessaires y sont satisfaits, tandis qu'on n'y trouve rien de superflu ; la paix, la piété et la bonne santé y règnent. Mais tel n'est pas l'avis de Glaucon, qui en bon Athénien voit là une cité de pourceaux (ὕῶν πόλιν¹² : *R. II 372d4*) et non d'hommes, car il y manque tout ce qui fait le charme et

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

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

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

l'attrait de la vie. À la cité saine succède donc une cité luxueuse, « gonflée d'humeurs » (φλεγμαίνουσαν : *R. II 372e9*), c'est-à-dire malade, qui s'agrandit de toute une foule d'individus et d'activités superflus¹³, notamment les activités imitatives, comme la peinture et la poésie. Cette cité, caractérisée par un désir insatiable de possessions (χρημάτων κτήσιν ἄπειρον : *R. II 373d9-10*), ne peut qu'être une cité guerrière cherchant à conquérir de nouveaux territoires, puisque son territoire ne suffit plus à satisfaire les nouveaux besoins des habitants. D'où la nécessité d'une armée de métier, conformément au principe de spécialisation et contrairement au modèle athénien des citoyens-soldats (*R. II 373e-374e*). C'est ainsi qu'apparaît pour la première fois la fonction de gardiens de la cité (τὸ τῶν φυλάκων ἔργον : *R. II 374d8-9*), qui sont d'abord des hommes de guerre.

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

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

La spécialisation des tâches ne suffit cependant pas pour définir la justice. Il faut y ajouter l'idée d'une hiérarchie naturelle entre les parties de l'âme ou de la cité. Que chacune des parties de l'âme ou de la cité accomplisse sa fonction propre, cela signifie en effet plus précisément que la partie rationnelle doit diriger l'ensemble, la partie intermédiaire (les auxiliaires, le θύμος) seconder la première, et la partie inférieure s'y soumettre. La hiérarchie est donc tout aussi importante que la spécialisation des activités. Et cela, non seulement pour définir la justice, mais également pour définir toutes les autres vertus, tant celles de l'âme que de la cité, comme le fait Socrate au livre IV. Le savoir ou sagesse (σοφία : *R. IV 428b2*) est en effet le propre de la partie gouvernante (les gardiens dans la cité, le principe rationnel dans l'âme) (*R. IV 428b-429a ; IV 442c*) ; le courage

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

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

(ἀνδρεία : R. IV 429a8) est quant à lui la capacité propre aux auxiliaires dans la cité, au θύμος dans l'âme, et consiste en une opinion droite et ferme concernant ce qui est à redouter et à craindre, selon ce qui est déterminé par le principe dirigeant (R. IV 429a-430d ; IV 442b-c). La modération (σωφροσύνη : R. IV 430d2) enfin est définie comme une certaine harmonie, ou accord d'opinion entre les différentes parties sur ce qui doit gouverner et être gouverné (R. IV 430d-432b ; IV 442c-d). Notons enfin que le principe de hiérarchisation est tout aussi déterminant pour l'analyse de l'injustice, aux livres VIII et IX, puisque toutes les différentes formes d'injustice vont consister en une rupture de la hiérarchie naturelle de l'âme ou de la cité. La question de savoir qui (ou ce qui) doit gouverner est donc au cœur du projet politique et éthique de la *République*.

On pourrait considérer que si le principe de spécialisation est formulé au livre II, la nécessité d'une hiérarchie des activités ne l'est que plus tard. Il n'en est cependant rien, car l'idée d'une hiérarchie dans la cité est justement esquissée avec l'apparition de la fonction des gardiens au livre II. La cité saine est en effet fondée sur un modèle de coopération horizontal et égalitaire entre les individus, mais le passage à la seconde cité voit l'apparition d'une hiérarchie dans la cité, entre les gardiens d'un côté et le reste des citoyens de l'autre. Le fait même de les nommer gardiens implique déjà une relation asymétrique entre ceux qui gardent et ceux qui sont gardés¹⁵. Le fait que les gardiens sont des gouvernants est explicité à la fin du livre III, lorsque la catégorie des gardiens est divisée en deux groupes, les dirigeants-gardiens à proprement parler, et leurs auxiliaires qui sont les hommes de guerre (R. III 412c-414b). Plus tard, au livre V, nous apprendrons que les gardiens détiennent même l'intégralité du pouvoir politique, tandis que le pouvoir économique revient aux producteurs. L'introduction de la catégorie des gardiens de la cité au livre II est donc rien moins que l'introduction de la distinction fondamentale entre gouvernants et gouvernés, dont toute la psychologie et la politique platoniciennes dépendent. Néanmoins, au regard des développements ultérieurs, la première caractérisation du rôle des gardiens apparaît nettement insuffisante. Au moment de son introduction au livre II, le corps des gardiens sert avant tout les ambitions de la cité luxueuse dans son désir de s'enrichir au-delà du nécessaire, en conquérant de nouveaux territoires et en défendant la cité contre les ennemis qu'elle ne manque pas de se faire. Mais par la suite, notamment lorsque les gardiens sont nettement distingués des simples hommes de guerre, leur rôle s'avère bien différent : il s'agit d'abord pour eux de protéger la cité contre elle-même, c'est-à-dire contre ses dissensions internes, en la gouvernant conformément au bien réel et de manière rationnelle. Les gardiens, initialement au service de l'injustice foncière de la deuxième cité, deviennent ainsi dans les livres suivants les garants de la véritable justice de la cité qu'ils dirigent.

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

D'où une conséquence de taille concernant la justice politique : elle n'est pas atteinte directement dans le dialogue, mais au terme d'une purification de la seconde cité¹⁶. On peut dès lors mieux comprendre le passage de la première à la seconde cité au livre II, qui a sinon quelque chose d'étrange et de paradoxal. La première cité semble en effet bien meilleure et bien plus juste que la seconde, qui est décrite dans des termes beaucoup plus péjoratifs¹⁷. Pourtant, c'est à partir de cette seconde cité, et non de la première, qu'est élaborée ultérieurement Kallipolis, la troisième cité qui fait office de modèle parfait. Certains commentateurs en ont conclu que le seul véritable modèle de justice politique est en réalité la première cité, tandis que la justice de la cité idéale décrite ultérieurement dans la *République* demeure imparfaite¹⁸. On peut cependant relever que si d'un côté la première cité est bonne et saine, tandis que la cité luxueuse semble précisément coïncider avec l'introduction de l'injustice, il manque à la première cité l'essentiel. En particulier, on n'y trouve ni philosophie, ni véritable communauté et amitié politiques¹⁹, mais une association de producteurs visant la seule satisfaction des besoins vitaux. On pourrait alors comprendre autrement, au regard de ce qui précède, le passage de la cité saine à la cité luxueuse, à savoir comme le signe de la nécessité de penser la justice véritable en tenant compte de la *πλεονεξία* qui caractérise irrémédiablement le genre humain, qu'il va s'agir de purifier²⁰. Par ailleurs, l'introduction du superflu permet malgré tout un certain affranchissement vis-à-vis des strictes nécessités naturelles (dans lesquelles reste confinée la première cité), et cet affranchissement est nécessaire à l'avènement de la philosophie, qui seule permet d'atteindre véritablement un état de justice, pour l'âme comme pour la cité²¹. Là encore, donc, seule une lecture à la fois prospective et rétrospective du livre II permet de comprendre en quoi la seconde cité constitue une étape nécessaire – quoique paradoxale – dans la découverte de la justice politique. Cette lecture permet également de comprendre précisément tout ce qui se joue à la fin de cette séquence, avec l'introduction de la notion de naturel philosophe (*φιλόσοφος τὴν φύσιν* : *R.* II 375e10-11).

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

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

18 Rowe 2017.

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

20 Cf. Dixsaut 2003, p. 218.

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

Le naturel philosophe

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

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

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

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

Il ne faut pas sous-estimer, me semble-t-il, la charge comique de ce passage. En particulier, lorsque Socrate affirme que le chien de bonne race possède une sensibilité naturelle « véritablement philosophe » (ἀληθῶς φιλόσοφον : R. II 376b1) et « amoureuse du savoir » (φιλομαθές : R. II 376b5), l'effet d'exagération et de comique est assez net. Cet effet repose sur le fait que ce qui n'est jusqu'ici qu'une image (εἰκόνοϛ : R. II 375d5) pour penser les naturels philosophes, en devient une

instanciation particulière et brouille les frontières entre l'humain et l'animal²². Les mythes eschatologiques de plusieurs dialogues viennent confirmer que l'animalité constitue, aux yeux de Platon, une condition d'existence dégradée : aucun animal ne saurait être authentiquement philosophe²³. L'analogie entre les gardiens et les chiens ne doit donc pas être prise à la lettre.

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

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

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

À la fin du livre V, Socrate entreprend de définir ce qu'est un philosophe, afin de justifier son affirmation retentissante selon laquelle une cité ne pourra voir le jour que lorsque la philosophie coïncidera avec le pouvoir politique, autrement dit le jour où la philosophie sera au pouvoir. Qu'est-

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

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

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

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

ce donc qu'un philosophe ? Contre l'apparente évidence de l'étymologie, qui fait du philosophe un amoureux du savoir en général, de toute forme de savoir, Socrate affirme qu'est véritablement philosophe celui ou celle qui désire un type de savoir particulier, celui des essences ou réalités intelligibles. L'objet de la connaissance philosophique est par conséquent un objet non sensible : c'est par exemple le Beau en soi, le Beau lui-même, par distinction d'avec les différentes choses belles, qui participent de lui mais ne sauraient s'identifier à lui. Être philosophe, c'est donc d'abord être doté d'un certain désir pour l'intelligible, et d'une certaine puissance ou capacité (la connaissance) à le saisir.

Au début du livre VI, en 485a-b, Socrate affirme explicitement que ce désir pour l'intelligible et la connaissance constitue la qualité distinctive des naturels philosophes, et il en déduit les différentes qualités morales qui découlent de ce désir propre au naturel philosophe : sincérité, modération, grandeur d'âme, courage, sociabilité, facilité à apprendre, bonne mémoire, mesure et grâce (*R.* VI 484a-487a). Il s'agit là, selon la belle formule de Socrate, du chœur qui accompagne le naturel philosophe (τῆς φιλοσόφου φύσεως χορόν : *R.* VI 490c8). Ces qualités qui accompagnent les naturels philosophes authentique sont autant de « dimensions naturelles de la pensée²⁶ », c'est-à-dire qu'elles découlent du désir des philosophes pour le vrai et l'intelligible.

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

On mesure cependant tout ce que la présentation du livre II, construite autour de la comparaison avec les chiens de garde, a de partiel et de nécessairement limité. Je me concentrerai sur deux points. Le premier tient à la nature du savoir qui caractérise un naturel philosophe : au livre II, il ne peut s'agir que d'un savoir sensible du particulier, et Socrate entend par connaissance la reconnaissance de tel ou tel individu (comme ami ou ennemi²⁷). Il en va différemment dans les livres centraux : la connaissance propre aux philosophes est celle des Formes intelligibles, ces essences non accessibles aux sens mais seulement à l'intelligence. Cela ne prive pas le philosophe d'une certaine connaissance des réalités particulières, ni d'expérience²⁸. Il n'empêche que le savoir

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

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

28 Voir *R.* V 476c-d, tout le début du livre VI, le cursus éducatif des philosophes au livre VII (qui comprend aussi bien

qui lui est propre ne saurait se réduire au savoir dont il est question au livre II, qui n'est tout au plus, d'un point de vue platonicien, qu'une forme d'opinion ou de sensation²⁹. C'est pourquoi lorsque Socrate qualifie la sensibilité naturelle du chien de race de « philosophe » (376a-b), il prépare me semble-t-il la description des naturels philosophes du livre V sans pour autant postuler une réelle identification (ou continuité forte) entre le naturel du chien et celui du philosophe³⁰.

Une seconde différence notable tient à la façon dont le savoir organise l'âme des naturels philosophes. L'analogie avec les chiens de garde semble en effet faire de la raison un opérateur entre deux tendances contraires – l'agressivité et la douceur – qui coexistent en l'âme tout en étant en elles-mêmes indépendantes l'une de l'autre. Il s'agirait, en somme, d'activer l'une ou l'autre tendance en fonction de la situation. C'est cependant un modèle plus complexe d'harmonisation et d'équilibrage entre ces tendances contraires qui est développé au livre III, à travers l'éducation par la musique et la gymnastique (410b-412a). Le livre IV prolonge ce modèle intégratif, ou harmonique, en même temps qu'il en modifie les termes, puisqu'il s'agit désormais pour la raison d'harmoniser l'âme tout entière en soumettant les appétits irrationnels, avec l'aide du θυμός³¹. La psychologie des livres III et IV est donc plus complexe que ne le laisse penser la seule analogie avec les chiens de garde : elle insiste davantage sur les liens possibles entre les différentes parties de l'âme, ainsi que sur le rôle médiateur du θυμός, qui est loin de se réduire à l'énergie violente et agressive qui caractérise le guerrier. C'est ce que confirme un passage du livre V sur la conduite des gardiens et auxiliaires pendant la guerre : ils doivent s'abstenir, du moins envers les autres Grecs, de tous les excès habituellement liés à la guerre : réduction en esclavage, pillage, dégradation des cadavres ennemis, destruction des récoltes, etc. (R. V 469b-471c)³².

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

des connaissances théoriques qu'une immersion dans le champ de la pratique), ainsi que les pages du livre IX consacrées à l'expérience des plaisirs du philosophe (R. IX 580d-587b).

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

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

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

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

Anthony Bonnemaïson, La République en petits caractères (République II, 368c-376c), in : *Actualités des études anciennes*, ISSN format électronique : 2492.864X, 14/03/2023, <https://reainfo.hypotheses.org/28370>.

individu n'est pas contre-nature, mais pas de fournir le modèle psychologique adéquat pour l'expliquer d'une façon pleinement satisfaisante.

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

On peut conclure de ce qui précède que la séquence argumentative qui s'ouvre en *République* II 368c et se clôt en 376d obéit à une fonction précise : introduire sous forme d'esquisse les principes structurants de la *République*, et en fournir une première justification. Ce projet est mené avec une efficacité et une concision remarquables, puisque l'on trouve formulés en quelques pages seulement : le parallèle psycho-politique, les principes de spécialisation et de hiérarchisation, ainsi que la notion de naturel philosophe. Cela requiert un type de lecture spécifique, fondé notamment sur une analyse à la fois prospective et rétrospective de ces pages du livre II à la lumière de leurs développements dans le reste du dialogue, afin de cerner ce qu'elles établissent, ce qu'elles laissent en suspens, et les corrections ultérieures qu'elles appellent. Ce passage offre donc un cas exemplaire de l'art d'écrire platonicien, fait d'échos, d'anticipations, de reprises et d'approfondissements, et met parfaitement en lumière la nécessité d'une certaine manière de lire Platon : dans un va-et-vient permanent entre le niveau microscopique de chaque argument et le niveau macroscopique de ses ramifications et ses devenir dans le reste du dialogue, ainsi que dans d'autres dialogues du corpus platonicien³³.

Anthony Bonnemaïson

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

Bibliographie

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