



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

A l'attention des agrégatifs de Lettres classiques

Texte original proposé par

Karine Tordo-Rombaut

Docteure en philosophie
Lycée Berthollet - Annecy

[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.

L'épilogue de l'exposé sur l'éducation

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

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

L'exposé sur le naturel (R. II 374e4-376c7) répertorie les qualités requises : acuité sensorielle, légèreté, vitesse, force, pour le corps (σῶμα : R. II 375b4) ; élément du-genre-courroucé (τὸ θυμοειδές : R. II 375e10) et élément amant-du-savoir (τὸ φιλόσοφον : R. II 376b8) ou amant-de-l'étude (τὸ φιλομαθές : R. II 376b8), pour l'âme (ψυχή). L'exposé sur l'éducation (R. II 376e7-III 412b7) suit le *cursus* de l'éducation des citoyens athéniens (voir Pl., *Prt.* 325c5-326e5), avec ses deux volets : la musique (μουσική : R. II 376e4), rapportée à l'âme ; la gymnastique (γυμναστική : R. II 376e4), rapportée au corps (II 376e2-4). La musique (R. II 376e6-III 403c8), réunit plusieurs composantes : le discours (λόγος ou μῦθος : R. II 376e9-377a7), la diction (λέξις : R. III 392c6-398b9), l'harmonie (ἄρμονία : R. III 398d9-399e4) et le rythme (ῥυθμός : R. III 399e8-401a9), lesquels contribuent à former les chants (ὠδή : R. III

398c1-d7) et les mélodies (μέλος : R. III 398c1-d7). Les personnages fixent les modèles (τύποι)¹ auxquels doivent se conformer chacune de ces composantes. Le second volet de l'éducation, la gymnastique (R III 403c9-410b4), implique le régime (δίαιτα : R. III 404a1-e6) et la médecine (ιατρική : R. III 405a1-410b4).

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

L'épilogue jette un éclairage rétrospectif sur les livres II et III, appelant par exemple les deux séries de remarques suivantes. Premièrement, en prêtant attention au rapport entre l'éducation du gardien et son naturel, l'épilogue souligne, par contraste, le peu d'attention dont bénéficient les éléments de l'âme du gardien dans l'exposé sur l'éducation. L'observation du lexique va dans ce sens. Les mots *θυμοειδής* et *θυμός*, utilisés dans l'exposé sur le naturel, ne réapparaissent que dans l'épilogue. Cela vaut pour *φιλόσοφος* ou *φιλομαθής*, puisque, dans l'exposé sur l'éducation, seul le mot *φιλοσοφία* apparaît (en R. III 407c3), dans le cadre d'une recommandation visant à limiter le soin du corps, auquel on reproche, quand il passe la mesure, au-delà de la pratique de la gymnastique, de faire obstacle à l'étude (*μαθήσεις* : R. III 407b8), à la réflexion (*ἐννοήσεις* : R. III, 407c1), au souci de soi (*μελέτας πρὸς ἑαυτὸν* :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quelqu'un qui met le dialogue platonicien au défi de tenir ses promesses, et qui détecte des omissions, ne peut que chercher à vérifier ce verdict, en interrogeant inlassablement la lettre du texte. Cette approche attire l'attention sur l'existence d'une solution de repli, sous la forme d'une méthode par approximation. Or procéder par approximation, c'est renoncer à produire un résultat conforme à l'objectif visé, et se rabattre sur la possibilité de rectifier les erreurs,

éventuellement de manière anticipée, mais toujours en les gardant *methodiquement* en ligne de mire, donc en s'appliquant à les repérer. Cette méthode par approximation est un pis-aller : elle procède en corrigeant ou prévenant les écueils, et non en allant droit au but (la cible visée n'est pas positivement identifiée). L'efficacité de cette méthode est fonction de l'intensité de l'éclairage critique, qui la rend également instructive, ce qui va dans le sens du second membre de l'alternative ci-dessus.

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

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

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

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

Ὅρθότατα, ἦ δ' ὄς.

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

Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη.

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

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

Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφοτέρα τῆς ψυχῆς ἔνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι.

Πῶς δὴ;

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

C'est très correct, dit-il.

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

Mais alors quoi ? dit-il

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

Comment donc ?

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

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

Οὐκ ἐννοεῖς, εἶπον, ὡς διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν οἱ ἄν γυμναστικῆ μὲν διὰ βίου ὁμιλήσωσιν, μουσικῆς δὲ μὴ ἄψωνται; ἢ αὖ ὅσοι ἄν τοῦναντίον διατεθῶσιν;

Τίνος δέ, ἦ δ' ὅς, πέρι λέγεις;

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

Ἐγώ γε, ἔφη· ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῆ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῆ μαλακώτεροι αὖ γίνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς.

Tu ne réfléchis pas, dis-je, à la manière dont ils sont disposés quant à leur pensée elle-même ceux qui passent

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

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

leur vie à pratiquer la gymnastique, mais qui ne touchent pas à la musique ? Ou à l'inverse tous ceux qui sont disposés de manière opposée ?

De quoi, dit-il, parles-tu ?

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

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

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

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

Καὶ γὰρ ἔοικεν, ἔφη.

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

Εἰκότως γ', ἔφη, ὃ Σώκρατες.

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

Δεῖσει μέντοι ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα.

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

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

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

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

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

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

C'est à celui qui est ici qualifié de « le plus musicien et le mieux harmonisé » qu'il incombe

de mélanger la gymnastique à la musique et de l'appliquer à son âme (*R.* III 412a4-8). Or on attend du destinataire de l'éducation qu'il soit le plus musicien et le plus harmonisé possible¹³. Le renversement, s'il se vérifiait, signifierait que le destinataire de l'éducation doit lui-même suppléer la condition ultime à laquelle sont suspendues les quatre autres – le *thumoeides* et le *philosophon*, sur le plan du naturel ; la musique et la gymnastique, sur le plan de l'éducation – c'est-à-dire les quatre conditions censées faire de lui un beau-et-bon gardien. Tout se passerait alors comme si le gardien était investi de la fonction de directeur de sa propre éducation (*ἐπιστάτης* : *R.* III 412a10). Malgré une expression comme « bon gardien de lui-même » (*φύλαξ αὐτοῦ ἀγαθός* : *R.* III 413e3 ; voir *R.* II 367a3, III 404e7), le changement de point de vue non seulement anticipe sur la fonction de gouvernant définie ensuite (*R.* III412b8-414b7) mais constitue une anomalie (les gouvernants étant les produits de l'éducation qu'ils doivent diriger).

Le choix, pour décrire la manière dont l'âme est disposée, de termes métaphoriquement empruntés au vocabulaire de la tension et du relâchement des cordes d'un instrument de musique contribue à conférer un rôle dominant à la musique¹⁴. L'analogie – qui compare l'âme à un instrument de musique, la vertu, à l'harmonisation de ses cordes – n'est pas marginale dans les dialogues¹⁵. Dans la *République*, elle intervient pour caractériser la modération (*R.* IV 430e3-5, IV 431e4-b2, IV 442c10-d3) et la justice (*R.* IV 443c9-444a3). Cette analogie autorise à qualifier de « musique » la discipline chargée de diriger le mélange de gymnastique et de musique sur lequel repose l'harmonisation des éléments de l'âme. Cette forme de musique va jusqu'à redéfinir les parts respectives des deux disciplines dans l'éducation. Il s'agit ici encore d'une anomalie, dans la mesure où l'attribution d'une position surplombante à quelque forme de musique que ce soit pourrait conduire à accorder une part disproportionnée à la musique, entraînant un déséquilibre, en contradiction avec les conclusions de l'épilogue.

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

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

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

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

Les couples d'opposés dans les étapes 1 et 2

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

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

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

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

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

Δοκεῖ μοι, ἔφη.

Τί δέ; τὸ ἡμερον οὐχ ἢ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις, καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ¹⁷ μαλακότερον εἶη τοῦ

¹⁶ Le dialogue apocryphe *Les Rivaux* met en scène la divergence entre un partisan de la musique et un partisan de la gymnastique. En *Grg.* 484c4-486d1, Calliclès critique une pratique excessive de la philosophie (voir aussi 491b4 : μαλακία τῆς ψυχῆς, « mollesse d'âme »). Voir Euripide, *Les Suppliantes* 883, où l'éloge d'Hippomédon valorise les activités physiques par rapport à la vie molle (μαλθακός) consacrée au Muses ; Thucydide II 40.1, où Périclès déclare : « nous philosophons sans mollesse (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) » ; Aristophane, *Nuées* 961-1069 (la critique, par le raisonnement Juste, de la nouvelle éducation, dispensée par l'Injuste).

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

δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἡμερόν τε καὶ κόσμιον;

Ἔστι ταῦτα.

Δεῖν δὲ γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρω ἔχειν τούτω τῷ φύσει.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας;

Πῶς δ' οὔ;

Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σόφρων τε καὶ ἀνδρεία ἢ ψυχὴ;

Πάνυ γε.

Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος;

Καὶ μάλα.

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

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

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

C'est cela.

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

Il le faut en effet.

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

Comment l'éviter ?

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

Tout à fait.

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

Et même beaucoup.

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

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

L'observation (2a) confère : au *thumoeides* la qualité (sauvage), que l'élevage *tend à réduire* ; au *philosophon*, la qualité (amène ou apprivoisé), que l'élevage *tend à développer*, (la répétition de ἡμερος, en *R. III 410e1-3*, l'atteste)¹⁸, comme si ce second élément, tout en ressortissant au naturel, garantissait lui-même l'élevage du gardien. D'après l'observation (2b), l'élevage adéquat supprime, en lui substituant la virilité, la sauvagerie provenant du *thumoeides*, mais sauvegarde, en lui associant le sens de l'ordre, l'aménité apportée par le *philosophon*¹⁹. Il n'est pas possible d'imputer la qualité « viril » au seul *thumoeides*, les qualités « amène et ordonné » puis « modéré » au seul *philosophon*, car le point (2d) désigne l'harmonisation des éléments comme la condition des qualités identifiées au point (2b)²⁰. Avec l'adjectif traduit par « ordonné », l'observation (2b) anticipe sur l'idée suivant laquelle l'élevage adéquat procède à une harmonisation²¹. D'après l'observation (A), la pratique exclusive de la gymnastique porte à un degré excessif la sauvagerie procurée par le

18 La traduction de ἡμερότης et ἡμερος par « aménité » et « amène » tente de restituer la parenté entre ces termes grecs, ainsi que l'opposition entre les mots traduits par « aménité » et « sauvagerie », « amène » et « sauvage ». Mais ἡμερος signifie surtout « domestique » ou « apprivoisé ». La notion paradoxale d'un naturel apprivoisé fait écho aux expressions « tel est par nature leur caractère » (τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος : *R. II 375e2*) – le caractère étant normalement produit par l'éducation – et « l'affect de son naturel » (τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως : *R. II 376a11*) – le mot « affect » impliquant une expérience, quelque chose que l'on éprouve, un apprentissage (le contexte en donne une présentation, en décrivant le comportement du chien qui, par la compréhension et l'ignorance, fait par lui-même la différence entre le proche et l'étranger). Dans l'exposé sur le naturel du gardien (*R. II 374e4-376c7*), ces expressions introduisent ce que l'épilogue désigne comme le *philosophon*.

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

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

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

thumoeides (voir 411e1); l'excès de mollesse engendré par la pratique de la musique s'apparente à l'effet produit par un relâchement trop poussé de l'élément désigné par αὐτός (410e2).

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

À vrai dire, le recours aux couples d'opposés, dur et mou, tendu et relâché, paraît plutôt brouiller les choses que les éclaircir. En (2c), la tension et la dureté caractérisent le *thumoeides* ; le relâchement et la mollesse, l'élément (αὐτός) associé au *philosophon*. Or, dans l'étape 3 de l'expérimentation, c'est le *thumoeides* qui, étant dur au départ, est soumis à un amollissement tandis que, dans l'étape 4, le *philomathes* (R. III 411d1) paraît emporté dans un processus d'ensauvagement. D'après *République* IV 441e4-442a2, le mélange de gymnastique et de musique vise cette fois-ci à tendre le *logistikon* (λογιστικὸν : R. IV 441e4), à relâcher le *thumoeides* en l'apprivoisant par l'harmonie et le rythme (ἡμεροῦν ἀρμονία τε καὶ ῥυθμῶ : R. IV 442a2 ; le verbe ἡμεροῦν, « apprivoiser », fait écho à ἡμερος, « amène » ou « apprivoisé », la qualité apportée par le *philosophon*)²³. D'après IX 590a9-b5, la tension de

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

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

l'élément semblable au lion (dans l'image de l'âme) produit l'arrogance (αὐθάδεια) et la mauvaise humeur (δυσκολία, observée en *R.* III 411c2, où le *thumoeides* est amolli), tandis que le relâchement de ce même élément va de pair avec le goût du luxe (τρυφή), la mollesse (μαλθακία) et la lâcheté (δειλία). Le sentiment de confusion – que fait naître la confrontation entre ces passages – compromet l'intelligibilité du processus d'harmonisation, qui est pourtant la condition ultime de l'éducation, et par suite de l'existence du beau-et-bon gardien. Ces contradictions invitent à mener une réflexion sur les distinctions que les couples d'opposés présupposent, suivant la méthode expliquée en *R.* VII 524a1-b5, en particulier à propos du couple « dur et mou ».

La question de la norme (τὸ δέον)

Les observations (2b) et (2c), comme l'observation (A), invoquent plus ou moins explicitement des critères d'ordre axiologique ou des normes (καλός, ὀρθῶς, τὸ δέον)²⁴, sans toutefois les préciser. Les conclusions de l'épilogue impliquent encore des repères de ce genre, mais ne les précisent pas non plus. D'une part (412a1-2), la musique et la gymnastique ont vocation à faire en sorte que le *thumoeides* et le *philosophon* soient « mutuellement harmonisés, étant tendus et relâchés *jusqu'au point qui convient* (τὸ προσήκον). » D'autre part (412a4-8), l'homme le plus parfaitement musicien et harmonieux est celui qui mélange *le plus bellement* (καλός) la gymnastique à la musique et les présente à son âme *de la façon la plus mesurée* (μέτριος). Les modalités de la désignation du directeur (412a10 : ἐπιστάτης), chargé en fin de compte de diriger l'ensemble du *cursus* éducatif, sont laissées dans l'ombre, malgré l'emphase entourant son institution. Dans la *République*, les références à la fonction de directeur confirment que l'éducation est placée sous sa dépendance²⁵.

Néanmoins, les observations (2b) et (2c) ne séparent pas la norme (τὸ δέον) de l'échelle d'intensité variable sur laquelle les phénomènes observés sont situés (voir aussi II 387c5).

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

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

Cela signifie que cette norme-repère se trouve sur cette échelle. La remarque ci-dessus se confirme : aucune des qualités qu'il serait possible de situer sur une échelle de ce genre (incluant la norme-repère) ne pose problème par elle-même. Par exemple, l'énoncé « ceux qui font usage de la gymnastique sans mélange en sortent plus sauvages qu'il ne faut » (410d3-4) présuppose un degré de sauvagerie dont il serait possible d'affirmer qu'« il faut » l'atteindre (en revanche, ce présupposé ne vaut pas pour « lâche et grossière »). Il est vrai que l'épilogue laisse en suspens la question de la norme-repère (Socrate en réfère au directeur de l'éducation)²⁶, mais les couples d'opposés – tension et relâchement, dureté et mollesse – offrent la possibilité de suppléer la norme par la recherche d'une position d'équilibre²⁷. Cette solution de repli repose sur une mesure comparative des degrés de tension et de relâchement, à partir d'une mesure comparative des degrés de dureté et de mollesse (la dureté et la mollesse varient en fonction de la tension et du relâchement). Autrement dit, la norme (τὸ δέον) n'est pas absolue mais relative : la détermination du degré qu'« il faut » atteindre d'un côté dépend du degré atteint de l'autre côté. Cela pourrait expliquer les dissymétries dans l'usage des comparatifs, par exemple entre « plus sauvages qu'il ne faut » et « plus mous que ce qui serait plus beau pour eux » (410d3-5) : le degré de mollesse « plus beau pour eux » est fonction du degré de sauvagerie auquel « ils » sont arrivés ; ou entre « plus tendu qu'il ne faut » et « trop relâché » (410d6-e3) : le degré de relâchement approprié dépend du degré de tension ; ou encore entre « dur et sévère » et « plus mou qu'il ne faudrait » (410d6-e3) : le degré de mollesse qu'il faut viser est celui qui contrebalance la dureté et la sévérité sans les supprimer (puisque la sévérité, comme cela a été rappelé ci-dessus, fait partie des attitudes à avoir). Cette méthode par approximation s'apparente à celle des spécialistes de l'harmonie, qui mesurent les accords et les sons les uns par rapport aux autres (R. VII 530e7-531c5 : ἀλλήλοις ἀναμετρεῖν). Elle passe par des corrections successives : chaque tentative d'harmonisation, étant appelée à être révisée au nom de la norme, laisse place à une nouvelle harmonisation, elle-même révisée au nom de la norme, ainsi de suite.

Cette méthode passe par une position surplombante, à partir de laquelle les opposés puissent être comparés, mesurés l'un par rapport à l'autre. Telle est la position qu'adopte l'âme à laquelle la perception annonce que le dur et le mou sont identiques : elle fait appel au raisonnement et à la réflexion pour examiner si chacune des perceptions annoncées est une ou

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

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

deux (R. VII 524a1-b5). Cette position définit le point de vue auquel une âme doit se placer pour être en mesure d'harmoniser elle-même ses deux éléments : elle doit faire réflexion sur elle-même (et faire réflexion sur sa propre réflexion, et ainsi de suite, suivant la méthode par approximation). Placée à ce point de vue, l'âme ne s'identifie ni à l'un ni à l'autre de ses deux éléments, tout en se reconnaissant à la fois dans l'un et dans l'autre. Ce point de vue est signalé par l'emploi du duel dans « il faut que les gardiens possèdent ensemble ces deux natures » (410e5-6)²⁸ et « pour ces deux-là, afin qu'ils s'harmonisent ensemble l'un avec l'autre en étant tendus et relâchés jusqu'au point où cela convient » (411e7-412a2). Ces énoncés rappellent que l'harmonisation des deux éléments suppose et que l'âme du gardien se différencie conjointement de l'un et de l'autre (elle se pose en tiers) et qu'elle s'identifie conjointement à l'un et à l'autre (elle les tient *ensemble*). L'attention au caractère réflexif de l'opération oblige également à considérer que les deux éléments remplissent eux-mêmes chacun sa fonction dans l'opération d'harmonisation dont ils font l'objet. Ces différents points appellent quelques éclaircissements.

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

La démonstration de la tripartition de l'âme passe par la méthode la plus courte, imprécise,

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

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

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

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

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

La résolution de ce problème s'appuie sur l'image du chien, auquel le gardien est comparé dès le début de l'exposé sur le naturel (R. II 375a2-3), et dont le comportement est décrit ensuite deux fois. La première description – encadrée par deux emplois du verbe signifiant littéralement « savoir pour l'avoir vu » (οἶσθα et οἶδα : R. II 375e1-5) – rappelle ce que l'on sait. La seconde description – encadrée par deux emplois du verbe s'étonner (θαυμάζειν : R. II 376a1-10) – attire l'attention sur un fait dont on ne s'était pas encore avisé (οὐ πάνυ, ἔφη, μέχρι τούτου προσέσχον τὸν νοῦν : R. II 376a9). Ce fait prouve qu'il est possible, et non contre nature (δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν : R. II 375e-5-6) que le gardien ait un caractère à

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

la fois conciliant et très-courroucé (ἄμα πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον ἦθος : R. II 375c6-7). Car, d'après la seconde description, le comportement du chien réunit en un acte unique (δρᾶν : R. II 376a10) les deux attitudes, celles qu'il faut avoir pour se conformer à l'impératif des gardiens : quand il *voit* un inconnu, il gronde ("Οτι ὄν μὲν ἄν ἴδη ἀγνώτα, χαλεπαίνει : R. II 376a5), quelqu'un de connu, il se réjouit (ὄν δ' ἄν γνώριμον, ἀσπάζεται : R. II 376a6). Or cette description livre une indication sur la condition qui rend le chien capable de réunir les deux attitudes opposées. Cette condition est énoncée (R. II 376a11-b1) avant le raisonnement (R. II 376b3-10) qui en établit la fonction décisive : le naturel du chien éprouve un affect subtil et très véritablement philosophe (Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον : R. II 376a11-b1). Il n'est certes pas courant d'attribuer cet affect à la bête (θηρίον : R. II 376a3)³², mais à la réflexion, on doit le lui reconnaître³³. En effet, la bête « ne discerne la *vision* amie et ennemie *par aucune autre voie* que celle-ci : l'une, elle *l'apprend*, l'autre, elle n'en sait rien » (ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι : R. II 376b3-4). C'est en grondant et en se réjouissant que la bête opère la distinction, *qu'elle n'a donc pas faite au préalable*, et qui dédouble sa vision en amie et ennemie (gronder, c'est traiter en ennemi, se réjouir, traiter en ami³⁴). Or voir un inconnu, c'est faire sa connaissance, en faire quelqu'un de connu. Dans la seconde description (R. II 376a1-10), la construction paratactique contribue à signaler que la bête se réjouit de la vision qui lui rend connu l'inconnu dont elle a accueilli la vision en grondant (l'inconnu traité en ennemi, étant ainsi connu, est traité en ami)³⁵. Cette analyse conduit à invoquer « l'élément *amant-de-l'étude* » ou « aimant *apprendre* » (τὸ φιλομαθές : R. II 376b8). Cette appellation, désignant celui qui par la compréhension et l'ignorance *définit* le proche et l'étranger (συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον : R. II 376b5-6)³⁶, attire l'attention sur la manière dont la bête tient ensemble les attitudes

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

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

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

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

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

opposées (apprendre, c'est repousser l'ignorance pour s'élancer vers la compréhension)³⁷. Même si τὸ φιλομαθές et τὸ φιλόσοφον ont le même référent (376b8-9), ces deux appellations n'en disent pas exactement la même chose³⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

θυμοειδές et ὁ θύμος, comme le fait Benardete 1989, p. 56 qui restitue θυμοειδής par « “thumoslike” or “thumoeidetic” ».

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

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

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

μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον εἶη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἡμερόν τε καὶ κόσμιον : *R.* III 410e1-3), avec l’alternance du génitif absolu au neutre et du nominatif neutre dans la proposition principale, peut désigner cette même « corde », qualifiée de manière variable, en fonction de son aspect prédominant, par les adjectifs substantivés au neutre. Par suite, le pronom αὐτοῦ (*R.* III 410e2) renverrait à la « corde » (initialement qualifiée de *thumoeides*) qui, d’excès de tension (*R.* III 410d8), serait devenue (suite à une tentative d’harmonisation par le *philosophon*) trop relâchée (*R.* III 410e2), conférant au naturel dans son ensemble sa mollesse excessive (cette lecture trouve une confirmation dans le fait que l’étape 3 décrit un amollissement du *thumoeides*, puis un amollissement du guerrier porte-javelot lui-même). Puisqu’il s’agit d’une méthode par approximation, l’âme musicienne ou philosophe qui tente d’harmoniser ses éléments soumet l’harmonisation obtenue à la critique (portée par l’élément du-genre-courroucé) tout en tirant de cette critique un enseignement (porté par l’élément *amant-de-l’étude*), qui la guide dans son effort pour réviser sa première tentative.

Deux genres de vie contre-exemplaires

La méthode de l’expérimentation

L’expérimentation constitue le pivot de la démonstration. Elle fait la transition entre le principe de l’harmonisation des deux éléments (étape 2) et le principe du mélange des deux disciplines (conclusion). Il s’agit d’une expérimentation unique, en deux temps, articulés par la particule « à l’inverse » (*R.* III 411c4 : ἄν, voir également *R.* III 410c8-d5) et par l’identité du sujet, le même au début de l’étape 4 qu’au début de l’étape 3 (au cours de laquelle son statut varie, comme on le verra). Le premier temps (*R.* III 411a5-c3 : étape 3) décrit les effets de la pratique exclusive de la musique, en particulier sur le *thumoeides* ; le second temps (*R.* III 411c4-e3 : étape 4), les effets de la pratique exclusive de la gymnastique, en particulier sur le *philomathes*. L’ensemble paraît remplir la fonction d’une démonstration par l’absurde, qui, par la description des conséquences des attitudes à éviter, indiquerait l’attitude à adopter (laquelle doit conjuguer, dans une certaine mesure, les deux attitudes à éviter). L’exemple à suivre est désigné *négativement*, par contraste avec les contre-exemples à ne pas suivre. Plusieurs anomalies s’imposent encore à l’attention. L’expérimentation n’entretient pas de

rapport immédiat avec l'éducation, elle soulève plutôt la question du genre de vie (*R.* III 411a9, III 411e2, comme en *R.* III 410c9), distinguant même, pour chacun des deux genres de vie examinés, plusieurs cas de figure⁴⁵. Le vocabulaire utilisé (avec des hapax et des mots rares dans le Corpus), ainsi que la citation de l'*Illiade* XVII 588⁴⁶ (*R.* III 411b4) instaurent une intertextualité. Les attitudes contre-exemplaires sont dépeintes avec une emphase spéciale, renforcée par les comparaisons et les métaphores plus ou moins filées, dont une métaphore sexuelle, rarement commentée⁴⁷.

Dans les deux temps de l'expérimentation (étapes 3 et 4), la mise en scène des genres de vie fait intervenir un sujet (τις : *R.* III 411a5)⁴⁸ qui ne se confond ni avec tel ou tel élément de son âme (*thumoeides* et *philomathes*), ni même avec son âme en tant que telle (ψυχή : *R.* III 411a6, d1). Ainsi, pour chaque cas de figure pris en compte, l'attention se porte sur la relation – dont ce sujet paraît pouvoir faire varier les modalités – qu'il entretient avec son âme et avec ses éléments naturels. La position de ce sujet rejoint celle qu'occupent les sujets dont il est question dans l'expression « la manière dont ils sont disposés quant à leur pensée » (*R.* III 410c8-10).

Malgré la déclaration liminaire de l'épilogue, rapportant les deux volets de l'éducation à l'âme, les étapes 3 et 4 font référence au corps⁴⁹. La question de la force (ισχύς : *R.* III 410b7), reléguée comme non pertinente dans l'introduction, refait plus ou moins allusivement surface avec la répétition de l'adjectif « faible » (ἀσθενής : *R.* III 411b7, d3).

45 L'analyse est ponctuée par les mots, pour l'étape 3 : ὅταν (*R.* III 411a5) εἰ (*R.* III 411a9) τὸ μὲν πρῶτον (*R.* III 411a9) ὅταν δ' (*R.* III 411b1) εἴαν μὲν (*R.* III 411b6) εἴαν δέ (*R.* III 411b7) ; pour l'étape 4 : ἄν αὖ (*R.* III 411c4), πρῶτον μὲν (*R.* III 411c5-6), ἐπειδάν (*R.* III 411c9), εἴ (*R.* III 411d1). Dans l'étape 4, le cas (tout de même apparemment possible) sans *philomathes* n'est pas examiné ; en revanche, dans l'étape 3, ἄθυμος et θυμοειδής sont mis en contraste (*R.* III 411b6-c2).

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

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

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

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

L'amollissement du *thumoeides*

Dans l'étape 3, l'attention se porte, non sur les effets de la pratique exclusive de la musique *en tant que telle*, mais sur les impacts de l'audition plus ou moins prolongée d'harmonies déterminées, prises indépendamment des autres composantes du chant (ὠδή : R. III 411a9) que sont le discours (λόγος), la diction (λέξις), et même le rythme (ῥυθμός). Le mot traduit par « musique » paraît revêtir ici (R. III 411a5) un sens restreint, alors même que tout le contexte lui attribue son sens large, avec la référence ou l'allusion au discours (R. III 411c5, III 411d3, d8)⁵⁰ et au rythme (R. III 411e2). Les « harmonies sucrées, molles et plaintives *dont nous venons de parler* » sont celles qui ont été définitivement éliminées (R. III 398a1-b5, III 398d11-399e4) – tout comme l'usage des flûtes qui les émettent – après avoir été par deux fois critiquées (R. III 387b8-388e1, III 395d8-e2). La description de l'impact de ces harmonies sur l'âme de l'auditeur étonne doublement. D'un côté, il est déconcertant de les voir ressurgir, comme si, pour le gardien, le risque d'y être exposé n'avait pas été écarté. De ce point de vue, la mention de ces harmonies-là implique une pétition de principe (le caractère préjudiciable de ces harmonies étant acquis, cette approche présuppose ce que l'expérimentation vise à prouver) doublée d'un sophisme (les effets observés, résultant du non-respect des modèles fixés pour les harmonies, sont imputés à la pratique exclusive de la musique). D'un autre côté, l'analyse de leur impact leur reconnaît – avec l'adjectif « utile » (R. III 411a10) – un mérite inattendu, qui pourrait remettre en question le choix (qui a été fait précédemment) de les éliminer. De ce point de vue, l'expérimentation est contre-productive : elle vante les mérites d'une pratique qu'elle cherche à récuser. Ces deux remarques (« d'un côté », « de l'autre ») vont dans des sens opposés (la première déplore une répétition, la seconde une incohérence), mais cela paraît tenir à l'imprécision du texte.

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

Οὐκοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῆ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὄτων ὥσπερ διὰ χώνης⁵¹ ἄς νυνδὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις⁵² ἀρμονίας, καὶ μινυρίζων⁵³, τε καὶ

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

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

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

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

γεγανωμένους⁵⁴ ὑπὸ τῆς ῥόδης διατελῆ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἦδη τῆκει⁵⁵ καὶ λείβει⁵⁶, ἕως ἂν ἐκτῆξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ “μαλθακὸν αἰχμητήν.”

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

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

Κομιδῆ μὲν οὖν.

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

Tout à fait, dit-il.

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

En effet, c'est certain.

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

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

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

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

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

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

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

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

61 Hapax (ὀργίλος).

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

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

les effets néfastes de la pratique de la musique : encore faut-il prouver que la gymnastique ou plutôt le mélange des deux disciplines résout les difficultés.

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

Or la mention d'un javelot et les mots « mais quand, insistant, il ne <le> lâche pas » (*R. III 411b1-2*) instaurent une ambiance martiale. L'analogie avec *Théétète* 165e1 va dans ce sens : les mots « il réfuterait en insistant sans relâche » (ἤλεγχεν ἄν ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιείς), s'inscrivent dans un contexte qui décrit les attaques auxquelles un homme embusqué, expert salarié du maniement du bouclier dans les arguments (*Tht.* 165d5-6), soumettrait les énoncés de Théétète⁶⁵. La métaphore du porte-javelot laisse penser que le *thumoeides* pourrait servir à renverser la situation⁶⁶. Cette métaphore, qui suppose un attaquant et un attaqué, pourrait expliquer le doute relatif à la question de savoir si le sujet des verbes au singulier est toujours le même, dans l'étape 3⁶⁷. Cette analyse dessine en creux la tâche du *philosophon*, c'est-à-dire les exercices et entraînements qu'il doit pratiquer pour éveiller son *thumoeides* (*R. III 410b5-9*).

Toute cette explication tend à attribuer un sens figuré au texte. Cette hypothèse sera étayée par la suite, mais il paraît opportun de poser quelques jalons. Par exemple, les mots « harmonies sucrées, molles et plaintives » (*R. III 411a7*) renvoient à certains discours capables de persuader leur auditeur, comme le souligne la métaphore liquide⁶⁸ ; le verbe « charmer » (κηλεῖν : *R. III 411b2*) décrit le pouvoir persuasif du discours⁶⁹ ; le javelot symbolise

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

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

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

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

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

69 Pour le charme exercé par le discours de Protagoras, voir *Prt.* 315a8-b1, 328d4. Voir aussi *Ly.* 206b2-3 (des discours et des chants qui *mettent en colère* au lieu de *charmer*, c'est une grande inculture), *Euthd.* 290a1-5 (le

l'instrument servant à prendre position, à énoncer un verdict, ainsi qu'à contre-argumenter⁷⁰. En réalité, les sens figurés des termes n'auront plus besoin d'être énumérés si la cohérence de la lecture fondée sur cette méthode se confirme. Or l'examen des questions posées ci-dessus (relatives à l'usage du *thumoeides* et à la manière dont la gymnastique peut interrompre le processus de dissolution et d'avulsion de son courroux) passe par la prise en compte de l'étape 4.

L'ensauvagement du *philomathes*

L'étape 4 paraît faire porter l'expérimentation sur la pratique exclusive de la gymnastique *en tant que telle*, indépendamment des différences entre les exercices ou les régimes. L'étape 4 n'est obérée ni par la pétition de principe (mobiliser des modèles rejetés) ni par le sophisme (imputer les effets de ces modèles rejetés à la pratique exclusive d'une discipline) relevés dans l'étape 3. Le ton général confirme que cette étape 4 procède « par l'absurde », au sens où l'exemple à suivre est désigné à partir du contre-exemple à ne pas suivre. L'attention se focalise même presque davantage sur l'attitude à adopter (décrite négativement) que sur l'attitude à éviter (dont les effets sont répertoriés). Les mots « plus viril qu'il n'était » laissent néanmoins penser – ici encore, *a contrario* de l'intention dissuasive qui paraît dominer l'expérimentation – que les premiers effets de la pratique exclusive de la gymnastique sont profitables (R. III 411c5-8).

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

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

Τί δὲ ἐπειδὴν ἄλλο μηδὲν πράττει μηδὲ κοινωνῆ Μούσης μηδαμῆ; οὐκ εἶ τι καὶ ἐνῆν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῆ ψυχῇ, ἄτε οὔτε μαθήματος γεγόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχωρ οὔτε τῆς ἄλλης

discours capable de charmer les juges est aussi capable de les apaiser) ; *Phdr.* 259a1-b2 (renoncer à dialoguer reviendrait à succomber, par paresse d'esprit, au charme des cigales, qui sont comparées aux Sirènes) ; R. X 607c4-d2 (Socrate et Glaucon sous le charme de la poésie d'Homère). Voir Van Hook 1905, p. 30-31.

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

μουσικῆς, ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται, ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαυρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ;

Οὕτως, ἔφη.

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

Παντάπασιν, ἦ δ' ὅς, οὕτως ἔχει.

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

Et même beaucoup.

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

C'est ainsi, affirma-t-il.

Misologue alors, voilà ce que devient quelqu'un de ce genre à mon avis, et étranger aux Muses, et il ne fait plus usage de la persuasion par des arguments, mais il traite toutes les affaires avec violence et sauvagerie comme une bête, et c'est dans l'ignorance et la sottise, avec une absence de rythme et de grâce, qu'il vit.

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

Le corps (τὸ σῶμα : R. III 411c6), quoique mis en avant (avec les mots εὖ ἰσχων : R. III 411c6), ne prend pas une part active dans la dégradation consécutive à la pratique exclusive de la gymnastique. L'acuité sensorielle, précédemment introduite comme une caractéristique naturelle (R. II 375a5) développée par les exercices gymniques (R. III 404a10-11), relève maintenant du *philomathes* (R. III 411d1-5 : le αὐτοῦ indique que les sensations lui appartiennent) et appelle une purification, fondée sur une musique liée à la philosophie (R. III 411c5) incluant l'étude, la recherche, l'argumentation et le reste de la musique (R. III 411d1-6). Les mots traduits par « absence de rythme et de grâce » (R. III, 411e2) pourraient signaler une discordance entre le corps et les composantes de la musique – puisque le rythme se calque sur la diction, qui suit le discours, qui suit à son tour la pensée (R. III 400c7-401a9 : διάνοια)⁷³ – à ceci près que le cas examiné se situe précisément dans le cadre d'une pratique

71 Ἠραx (σκαίότης).

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

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

de la gymnastique *sans musique*. La position initiale « ayant le corps bien entretenu » n'est pas expressément remise en cause dans la suite de l'étape 4. La gymnastique destinée aux lutteurs du plus grand combat (ἀθληταὶ τοῦ μεγίστου ἀγῶνος : *R.* III 403e8-9) fait dépendre le bon état de leur corps (εὖ ἔξειν : *R.* III 404c8, III 404d6) d'un régime d'abstinence (ἀφεκτέον : *R.* III 403e4-7, III 404b4-e6), qui ne paraît pas donner un contenu au verbe εὐωχῆσθαι « se régaler » (*R.* III 411c4). Les mots « il ne fait plus (οὐδὲν ἔτι) usage de la persuasion par des arguments » (*R.* III 411d8) signalent que le sujet faisait jusque-là usage de la persuasion par les arguments.

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

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

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

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

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

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

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

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

Socrate file ensuite la métaphore du repas, se comparant lui-même à un glouton (λίχνος : *R.* I 354b2), avant de déclarer qu'à cause de sa précipitation, le dialogue ne lui a apporté qu'une chose : ne rien savoir (*R.* I 354a13-c1). Socrate est dans la posture comique d'Héraclès privé

de son repas⁷⁴. Cela donne ensuite matière à la remarque de Glaucon, qui déplore que Thrasymaque ait été charmé par Socrate comme par un serpent (κηλεῖν : R. II 358b3 ; voir R. III 411b2). L'usage métaphorique du verbe « goûter » (γεύειν : R. III 411d2) dans l'étape 4 interdit d'écarter la possibilité d'attribuer à « se régaler » (R. III 411c4) un sens figuré⁷⁵. Le verbe ἐμπίλασθαι, « être rempli » (R. III 411c6-7 ; voir aussi ἔμπλεος δυσκολίας : R. III 411c2) signifie également « être rassasié »⁷⁶.

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

δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδειξάει ὥσπερ πόνους τινὰς πονουῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἢ μαντεία γένοιτο.

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

La tâche que le dieu lui a assignée (*Ap.* 28e4-6 : vivre en philosopant, en s'examinant lui-même et les autres) fait de Socrate un Héraclès, chargé comme lui d'exécuter des travaux (πόνος, voir R. III 411c5)⁷⁷. La métaphore qui décrit l'argumentation comme une gymnastique est un lieu commun, comme dans « s'exercer dans de nombreuses connaissances » (R. VI 503e3 : ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν) ou dans le conseil – prodigué par Parménide au jeune Socrate – de s'entraîner (γυμνάζειν) dans la pratique du dialogue (*Prm.* 135c8-d6)⁷⁸. L'interprétation figurée du mot « gymnastique » pourrait expliquer et le déplacement conduisant à rapporter la gymnastique à l'âme plutôt qu'au corps, et le fait que le corps ne soit pas totalement mis de côté pour autant (les opinions soumises à l'examen dans l'exercice de l'argumentation sont liées aux perceptions corporelles)⁷⁹. La question serait de savoir

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

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

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

77 Pontier 2020, p. 40-47 explique que, pour Xénophon, l'opposé de la mollesse (μαλακία) est l'exercice (πόνος) ; concernant cette opposition chez Platon, il cite p. 50 R. VIII 556b6-d6. Pour d'autres emplois de πόνος liés à la pratique de la réfutation, voir *Smp.* 210e8 ; *Phd.* 78a6. Pour πόνος et πονεῖν désignant les travaux d'Héraclès, voir Sophocle, *Philoctète* 1419.

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

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

comment la situation peut se dégrader dans les proportions décrites dans l'étape 4 et comment la musique ou la philosophie peuvent empêcher cette dégradation.

L'hypothèse d'un sens figuré

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

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

Le point (1) met l'accent sur les indices d'une solidarité entre les deux étapes, comme si elles s'articulaient autour d'un même axe. Parmi ces indices (outre la particule $\alpha\tilde{\nu}$ et la communauté de sujet, le même au début de chaque étape), il y a les mots ou syntagmes : θυμός (R. III 411b3, b8, et c6) διαπράττεσθαι (R. III 411a7 et e1 ; voir aussi ἄλλο μηδὲν πράττειν : R. III 443c6) ; ἀσθενής (R. III 411b7 et d3) ; ἔμπλεος (R. III 411c2) et ἐμπίπλασθαι (R. III 411c6-7) ; χρήσιμος (R. III 411a10) et χρῆσθαι (R. III 411d8) ; διατελεῖν τὸν βίον ὅλον (R. III 411a9) et ζῆν (R. III 411e2) ainsi que ἐγείρειν (R. III 410b6 : le *thumoeides* et R. III 411d4 : le *philomathes*). Cela appelle quelques remarques, qui prendront tout leur sens par la suite. Les emplois de ἐγείρειν indiquent que la solution de continuité (capable de rompre le processus préjudiciable) serait le réveil du *thumoeides* dans l'étape 3, du *philomathes* dans l'étape 4, c'est-à-dire dans les deux cas l'intervention du *philosophon* (dans l'hypothèse où,

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

réunissant les deux éléments opposés, il travaillerait à les harmoniser). Dans l'étape 3, il s'agit de faire usage d'un instrument rendu utilisable. Dans l'étape 4, il s'agit de s'associer à une Muse capable de purifier la vue et l'ouïe. L'usage dont les modalités ont été laissées en suspens d'un côté (étape 3, *χρήσιμος* : *R. III 411a10*) est invoqué de l'autre (étape 4, *χρησθαί* : *R. III 411d8*) : il se rapporte à la persuasion par les arguments.

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

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

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

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

Deux comédies d'Aristophane

Le dicaste et son aiguillon

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

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

Un combat s'engage entre les deux camps (397-460 : d'un côté, Philocléon et ses alliés dicastes, de l'autre, Bdélycléon et ses serviteurs, lesquels attrapent (λαμβάνειν : 434) et refusent de lâcher (μεθίναμι : 416, 434-436 ; ἀφιέναι : 448, 522) Philocléon, qui les traite de bêtes (θηρίον : 448) et d'ingrats (ἀχάριστος : 451). Bdélycléon, afin que son père puisse

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

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

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

apprendre qu'il se trompe, propose un débat (471-522). Il est admis qu'en cas de victoire de Bdélycléon, dans ce grand débat (μέγας ἀγών· 532), les dicastes cesseraient d'être utiles (χρήσιμος : 541). Décivant la joie (γάνυμαι : 612) que lui procure son mode de vie, Philocléon explique comment il arrive que les supplications apaisent sa colère (560, 567) le poussant, avec ses compagnons, à en « relâcher un peu la cheville » (τῆς ὀργῆς ὀλίγον τὸν κόλλοπ' ἀνεῖμεν : 574). Le chœur met Bdélycléon au défi d'adoucir ou même de broyer sa colère (6646-49). Bdélycléon présente son père comme un individu appauvri, salarié, dressé pour bondir sauvagement (ἀγρίως) sur les ennemis de son maître (704-712). Philocléon s'écrie (Ar., V. 713-714) :

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

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

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

παῦσόν τ' αὐτοῦ τοῦτο τὸ λίαν στρυφνὸν καὶ πρίνινον ἦθος, / ἀντικυραίου μέλιτος μικρὸν τῷ θυμίδῳ παραμείζας / ἤδη δ' εἶναι τοῖς ἀνθρώποις / ἦπιον αὐτόν, / τοὺς φεύγοντάς τ' ἐλεεῖν μᾶλλον / τῶν γραψαμένων, / κάπιδακρύνειν ἀντιβολούντων, / καὶ παυσάμενον τῆς δυσκολίας / ἀπὸ τῆς ὀργῆς / τὴν ἀκαλήφην ἀφελέσθαι. [...]

[...] fais qu'il [Philocléon] n'ait plus ce caractère par trop acerbe et dur comme l'yeuse ; mélange un peu de miel d'Anticyre à sa petite humeur ; que désormais il soit doux pour les gens, plus miséricordieux à l'accusé qu'à l'accusateur ; qu'il pleure avec ceux qui l'implorent ; que, corrigé de son esprit chagrin, il ôte les orties à sa colère.

Le procès, intenté au chien Labès par le chien Cydathénien, donne lieu à un débat contradictoire entre Bdélycléon (qui défend Labès) et Philocléon (qui veut le condamner). Bdélycléon rappelle que Labès donne la chasse aux loups, défend son maître, garde (φυλάττειν) sa porte et se montre excellent en tout (951-959). Philocléon se laisse à nouveau persuader (973-974) : « quelque chose me fait mollir (ἔσθ' ὅτῳ μαλάττομαι : 973) ». Par la suite, Bdélycléon essaie de corriger les manières de son père, « homme gauche et sans

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

éducation » (σκαίός κάπαίδευτος : 1183), sans réussir à l'empêcher de multiplier les insolences⁸⁷. Au final, « revenu de la rudesse de ses façons et de son régime » (1451-1452), Philocléon se tourne « vers les délices et la mollesse » (ἐπὶ τὸ τρυφῶν καὶ μαλακόν : 1455).

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

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

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

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

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

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

servir de son javelot avant de succomber au charme, mais sans tomber dans l'excès inverse, illustré par l'étape 4.

L'art de la contradiction

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

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

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

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

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

Strepsiade finit par frapper un créancier (1297-1302), par être lui-même battu par son fils (1321-1326), et – quand il réalise à quel point il a malmené ses affaires (1452-1461) – par

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

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

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

détruire le pensoir (1483-1509 : τὸ φροντιστήριον, l'école de Socrate).

L'attitude de Strepsiade procure un contenu à l'hapax σκαιότης (*R.* III 411e2) dans l'étape 4. Cela s'accorde avec l'unique emploi, dans le *Corpus*, de σκαιός dans le sens de « sot »⁹³, en *Euthd.* 295d3-7 : Socrate décide de céder (ὕπείκειν) à Euthydème, de peur que, le prenant pour un sot, le sophiste ne le refuse comme élève. Or la comédie d'Aristophane confond l'art dialectique (διάλεξις : 317) avec l'art de la contradiction. Les Dialogues mettent généralement en garde contre cette confusion voire contre le glissement qui fait passer de la dialectique à l'antilogique (*Grg.* 457c4-458b3). Il arrive que Socrate se suspecte (comme en *R.* I 354a13-c1) ou soit accusé d'argumenter en contradicteur⁹⁴. La réfutation peut être abusivement mise au service de la contradiction, suivant le mésusage qu'en font parfois les jeunes, tels des chiens qui, avec l'argumentation (λόγος : *R.* VII 539b6), tirent et déchiquètent (ἔλκειν καὶ σπαράττειν : *R.* VII. 539b6) sans cesse tous ceux qui les approchent (*R.* VII 539b2-c4).

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

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

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

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

Les allusions à d'autres dialogues de Platon

Les amants assidus de Socrate

En *Banquet* 174c1, l'appellation « porte-javelot mou » (Hom., *Il.* XVII 588) renvoie indirectement à Aristodème, l'amant de Socrate le plus impliqué parmi ceux de l'époque (*Smp.* 173b3-4). En effet, Aristodème a assisté au banquet et l'a raconté à Apollodore, le narrateur du dialogue. Apollodore se présente lui aussi comme un amant assidu de Socrate et de la philosophie (*Smp.* 172c4-173a3, 173c2-e3), trouvant dans cet amour une source à la fois de réjouissance (consécutive à l'audition d'arguments philosophiques) et de plainte (face à ceux qui, ne parlant que de richesse et d'argent, croient faire quelque chose alors qu'ils ne font rien). Apollodore, énigmatiquement surnommé « le mou » (μαλακός : *Smp.* 173d8), est toujours en colère (ἀγριαίνειν : *Smp.* 173d9-10) contre lui-même et contre les autres, à l'exception de Socrate. Il se suspecte lui-même de délirer et de manquer le but (μαίνομαί καὶ παραπαίω : *Smp.* 173e2-3). Il fait figure de « porte-javelot mou », comme le confirme son attitude excessivement plaintive, et dissonante (πλημμελεῖν : *Phd.* 117e1) lors de la mort de Socrate (*Phd.* 117d3-e4). La citation d'Homère « porte-javelot mou » se présente comme l'appellation générique des amants assidus de Socrate, qui, une fois tombés sous le charme de la philosophie, négligent de faire usage de leur instrument (rendu pourtant utilisable par les réfutations socratiques) afin de prendre leur part dans l'enquête (ἐξετάσις : *Ap.* 22e7), et de relayer Socrate dans la tâche que le dieu lui a assignée de vivre en philosophe, en s'examinant lui-même et les autres (*Ap.* 28e4-6)⁹⁶.

Alcibiade ne fait pas exception. Il compare Socrate à Marsyas, le joueur de flûte (voir *R.* III 411a5 : καταυλείν), que Socrate imite par de simples paroles (*Smp.* 215a4-217a2, 221d1-222a6). Alcibiade explique quels effets contrastés – douleur et extase – les discours de Socrate produisent sur son âme, pour peu qu'il leur livre ses oreilles (παρέχειν τὰ ὦτα : *Smp.* 216a3) au lieu de les boucher comme pour échapper aux Sirènes. Il déclare avoir été mordu au cœur (καρδία : *Smp.* 218a2-b4 :) par les discours de la philosophie, qui atteignent plus sauvagement (ἄγριος : *Smp.* 218a5) qu'une vipère quand ils prennent une âme jeune non dénuée de dons naturels, la faisant faire et dire n'importe quoi (*Smp.* 218a5-6). Dans la scène qu'il rapporte, il déclare à Socrate que, comme rien n'est plus important pour lui que de devenir le meilleur, il

96 Pour l'idée de relayer Socrate, voir *Phd.* 78a1-10 : il s'agit de chercher quelqu'un qui sera capable de faire entendre le même chant (ἐπάδειν) que Socrate ; or celui qui mènera cette recherche se comportera comme lui.

trouverait insensé de ne pas lui accorder ses faveurs (χαρίζεσθαι : *Smp.* 218c10). Socrate met en doute sa propre capacité à rendre Alcibiade meilleur, mais observe qu'à ce compte, il échangerait une beauté inestimable (le moyen de devenir meilleur) contre la beauté des jolies formes (celles d'Alcibiade). Alcibiade étant prêt à suivre son conseil sur ce qu'il y a de mieux à faire pour tous les deux, Socrate répond (Pl., *Smp.* 219a8-b2) :

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

En passant le temps qui vient à délibérer, nous ferons ce qui à nous deux nous paraîtra le meilleur là-dessus et sur le reste.

Le duel νῶν souligne le caractère érotique de cette proposition. Or Alcibiade, croyant avoir blessé Socrate en lui envoyant comme des flèches (ὥσπερ βέλη : *Smp.* 219b4), ne dit plus rien (εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι : *Smp.* 219b5). Ce silence et toute l'attitude d'Alcibiade par la suite reviennent à opposer une fin de non-recevoir à l'invitation à philosopher, donc à se comporter en porte-javelot mou (il y a une tension entre « sens propre » et « sens figuré » de la proposition de rapport sexuel). Cette analyse contribue à éclairer la métaphore sexuelle filée dans l'épilogue. En *Alcibiade* 135d7-10, Alcibiade, que Socrate a abordé en éraste (*Alc.* 1 103a2, 104e5), évoque la possibilité d'un changement de position. Cela peut aider à comprendre comment l'étape 3 (position d'auditeur réfuté) se retourne dans l'étape 4 (position de contradicteur réfutant)⁹⁷.

La comparaison avec Marsyas n'épuise pas la description des effets de la philosophie. Elle n'en retient que la face critique, celle qui amène la perte de ce que à quoi l'on était attaché. Apollon (voir θεός : *R.* III 411e4), dieu de l'harmonie (*Cra.* 404e1-406a3), guide le mouvement qui trouve dans cette phase critique la source d'un élan érotique vers le savoir. En effet, c'est à tort que l'on interprète les chants des cygnes qui vont mourir comme des plaintes exprimant la douleur et la crainte : ces chants expriment plutôt l'espérance et la joie du bonheur à venir (*Phd.* 84e3-85b7). La plainte laisse place à l'expression de la joie quand la conscience d'une perte se convertit en l'espoir d'un gain. Ainsi les instruments de Marsyas cèdent le pas à ceux d'Apollon (*R.* III 399e1-4).

97 Pour l'analogie entre entretien dialectique et rapport sexuel, voir par exemple *Tht.* 149a1-151d3 (maïeutique). Louis 1945, p. 39-41.

Le remède à la misologie

Dans l'étape 4 de l'épilogue, le mot misologue (*R.* III 411d7 : μισόλογος) instaure une intertextualité avec l'explication de la genèse de cette pathologie en *Phédon* 89d11-91b1. Dans le contexte, deux objections sont opposées à la démonstration de l'immortalité de l'âme (*Phd.* 85e3-88b8). Les auditeurs, en proie à la défiance et au trouble, en viennent à penser qu'ils ne sont en rien des juges valables et que les choses elles-mêmes ne sont pas fiables (*Phd.* 88c1-7). Le combat à mener pour répondre aux objections s'apparente certes aux travaux d'Héraclès, mais le plus grand danger serait de se laisser gagner par la misologie (μισολογία : *Phd.* 89c5-d12). Cette pathologie comporte plusieurs phases, dont la présentation dessine une typologie (*Phd.* 90b4-d3).

90b6-9 réfutation	Les arguments – auxquels, sans aucun art, on a initialement accordé sa confiance – sont jugés faux, qu'ils le soient ou non ; et cela se répète avec un autre argument, puis un autre.
90b9-c7 antilogique	Les contradicteurs se prennent pour les plus savants et les seuls à avoir réfléchi qu'il n'y a rien de sain ni de solide ni dans les choses ni dans les arguments.
90c8-d8 misologie	Alors qu'il existe un argument vrai, sain et puissant accessible par la réflexion, après avoir été mis en présence d'arguments paraissant parfois vrais, parfois non, au lieu de s'en attribuer la responsabilité, à soi-même ou à son manque d'art, on finit, parce que l'on souffre, par rejeter allègrement la responsabilité sur les arguments, et alors on passe le reste de sa vie à les haïr et à s'en plaindre, privé de la vérité et de la connaissance des étants.

Les mots « parce que l'on souffre » (διὰ τὸ ἀλγεῖν) attestent que la réfutation des arguments implique une peine. L'analyse de la misologie permet d'en découvrir le remède (*Pl.*, *Phd.* 90d9-91b1).

[...] μὴ παρίωμεν εἰς τὴν ψυχὴν ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὐπω ὑγιῶς ἔχομεν, ἀλλὰ ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν, σοὶ μὲν οὖν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦ ἔπειτα βίου παντὸς ἔνεκα, ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἔνεκα τοῦ θανάτου, ὡς κινδυνεύω ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι περὶ αὐτοῦ τούτου οὐ φιλοσόφως ἔχειν ἀλλ' ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαίδευτοι φιλονίκως. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ὅταν περὶ τοῦ ἀμφισβητῶσιν, ὅπῃ μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ἦ οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ ἂ αὐτοὶ ἔθεντο ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσιν, τοῦτο προθυμῶνται. καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἂ ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν.

[...] ne laissons pas s'introduire dans notre âme <l'idée> que les arguments pourraient n'avoir rien de sain, mais bien plutôt que c'est nous qui ne sommes pas en état de santé, mais que <pourtant> nous devons

employer notre virilité⁹⁸ et notre cœur à atteindre un état de santé. <Cela vaut> pour toi et les autres en vue de votre vie à venir, pour moi en vue de la mort même ; dans l'idée qu'en ce moment, je risque, en ce qui la concerne, de ne pas me conduire en amant-du-savoir mais, tels ceux qui n'ont aucune éducation, en amant-de-la-victoire. Car eux aussi, quand ils entrent dans un débat, ne se soucient pas de l'état dans lequel se trouve ce sur quoi porte l'argument, mais c'est en cherchant à faire que les personnes présentes partagent la position qu'ils ont adoptée qu'ils emploient leur cœur. Aussi il me semble qu'en ce moment je ne me distingue d'eux que dans la mesure suivante : ce n'est pas afin que ce que je dis semble vrai aux personnes présentes que j'emploie mon cœur, si ce n'est accessoirement, mais afin qu'à moi-même, il me semble le plus possible qu'il en est ainsi.

Le remède (présenté dans la typologie ci-dessus, avec le portrait du misologue) consiste à se désigner soi-même comme responsable des difficultés, c'est-à-dire à reconnaître que c'est également sans art (à la manière dont les arguments initialement réfutés avaient été admis) que la réfutation a été conduite. Cet enseignement, pourvu que le réfuteur le tire de la réfutation, redirige son attention vers la vérité (ἀληθεία : *Phd.* 91c2) : il réveille la vigilance critique des amants-du-savoir, aiguillonnés par les arguments réfutatifs (ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον : *Phd.* 91c5)⁹⁹.

La purification des sensations du *philomathes*

D'après les analyses ci-dessus, ce qui pose problème, dans l'étape 4 de l'épilogue, c'est que le réfuteur qui contre-argumente en se servant de son instrument (que cela soit sous la forme d'une langue acérée ou d'un javelot, c'est toujours le symbole d'un usage critique de l'argumentation) « ne fait pas autre chose » (ἄλλο μηδὲν πράττειν : *R.* III 411c9 :). L'expression « se remplir de fierté et de courroux » (φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίπλασθαι : *R.* III 411c5-7) est encadrée par deux locutions laudatives (εὖ ἴσχωρὼν τὸ σῶμα et ἀνδρειότερος : *R.* III 411c4-5). Elle contient un verbe potentiellement porteur d'une connotation péjorative (ἐμπίπλασθαι : *R.* III 411c6-7) et deux mots (φρόνημα et θυμός : *R.* III 411c6) ambivalents¹⁰⁰. Elle marque un point critique, où la situation peut basculer, d'un côté

98 L'importance de la métaphore sexuelle explique notre choix de restituer, dans la traduction des mots apparentés à ἀνδρεῖος, le lien avec ἀνήρ, « homme par opposition à femme » (Bailly s.v.).

99 Dans *Les Guêpes* d'Aristophane, les dicastes sont parfois qualifiées d'« abeilles » : *Ar.*, V, 107, 367.

100 Le mot φρόνημα est ambivalent, mais son association avec ἐμπίπλασθαι lui confère plutôt une connotation péjorative, comme en *Ly.* 206a4 (φρονήματος ἐμπίπλανται), *R.* VI 494d2 (φρονήματος κενού ἄνευ νοῦ ἐμπίπλάμενος) ; voir aussi *Plt.* 290d7 (εὖ μάλα φρονήματος πληροῦνται). Pour d'autres emplois de φρόνημα, témoignant de son ambivalence, voir : *Alc.* 103b5 (la fierté d'Alcibiade), *Mx.* 239d7 (haute pensée de Cyrus), *Smp.* 182c2 (hautes pensées engendrées par l'amour), 190b6 (orgueil des hommes dans le récit d'Aristophane), *R.* IX 567a5 (pensées libres), *R.* IX 573c1 (pensée tyrannique), *Lg.* IX 865d7 (pensée libre), *Criti.* 120e3

(solution de continuité) comme de l'autre (processus de dégradation). La tournure négative « ne fait pas autre chose » renforce l'idée que le processus de dégradation est dans la continuité de ce qui précède. C'est donc le niveau atteint par la fierté et le courroux qui conduit le sujet à s'abstenir de faire ce qui aurait pu couper court à ce processus : le sujet ne se rassasie plus que de ces deux aliments (la fierté et le courroux). D'après *Alcibiade* 103b4-104a2, la fierté (φρόνημα) va de pair avec la conviction de n'avoir besoin de personne en rien. Dans la *République*, la tournure « faire autre chose » peut renvoyer au comportement *contraire* à la règle de l'exclusivité de la fonction, qui commande de « s'occuper de ses propres affaires » (*R.* III 406e2 : τὰ αὐτοῦ πράττειν)¹⁰¹. D'après *Apologie* 30a5-b4, Socrate ne fait lui-même *rien d'autre* qu'aller et venir (οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι) afin de remplir la tâche que le dieu lui a assignée : la pratique de la réfutation. Pourtant, dans l'étape 4, « faire autre chose » serait requis pour couper court au processus de dégradation. La seule manière de lever la contradiction consiste à supposer que l'on peut faire autre chose tout en faisant la même chose, c'est-à-dire en soumettant son propre usage de la réfutation à la réfutation : le retournement de la critique contre elle-même implique un dédoublement de la critique (qui se poursuit à l'identique tout en se différenciant d'elle-même). Ce retournement passe par le réveil du *philomathes*, qui s'opère quand le réfuteur s'avise de l'enseignement que la réfutation lui dispense : quand il comprend que c'est lui qui n'est pas en état de santé. Cette découverte redresse la situation en redirigeant son attention vers l'objectif poursuivi – la connaissance des Idées, sans laquelle nul ne saurait être musicien (μουσικός : *R.* III 402b9-c9) – c'est-à-dire en renouant avec la musique et la philosophie (*R.* III 411c5, III 411c9, où κοινῶνεῖν implique la métaphore sexuelle) par l'étude et la recherche (*R.* III 411d2). Par exemple, en *R.* V 453a7-454b10, la dialectique ne se démarque de l'antilogique, vers laquelle elle tend à glisser, qu'en se reprochant ce même glissement (*R.* V 454b1-5 : κινδυνεύομεν γοῦν ἄκοντες ἀντιλογίας ἄπτεσθαι et πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν), et même en lui opposant un examen critique, qui réoriente la réflexion non seulement vers la méthode à mettre en œuvre, mais également vers les réalités dont cette réflexion vise à produire la connaissance. La face critique (fondée sur le *thumoeides*) de ce

(pensées grandes et véridiques).

101 Instituée en *R.* II 369e2-370b3, cette règle est régulièrement appliquée (par exemple en *R.* II 374a4-d7 : introduction des gardiens ou *R.* III 394e1-395d4 : refus d'un certain type d'imitation) ou rappelée ensuite (*R.* IV 420b3-c7 : réponse à une objection d'Adimante). Elle coïncide avec la définition de la justice politique (*R.* IV 433a1-b4) et individuelle (*R.* IV 443b7-c8). Pour ἄλλο πράττειν désignant l'attitude opposée à la règle, voir par exemple *R.* III 395c2-3 (οὐδὲν δὴ δεῖοι ἄν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μμεῖσθαι. Pour d'autres emplois de μηδὲν ἄλλο πράττειν, voir *R.* VI 498c2, 539d9 ; pour des tournures similaires : *Grg.* 458c2-c7.

Karine Tordo-Rombaut, Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du thumoeides et du philosophon dans l'âme du gardien (*République* III 410b5-412b1), in : *Actualités des études anciennes*, ISSN format électronique : 2492.864X, 17/03/2023, <https://reainfo.hypotheses.org/28464>.

redressement rappelle qu'au lieu d'examiner ce dont il est question en distinguant suivant les espèces (κατ'εἶδη : *R.* V 454a6), les contradicteurs cherchent, en s'attachant au mot employé, à apporter des contradictions à ce qui a été dit : c'est à la querelle, non au dialogue, qu'ils ont recours (*R.* V 454a1-9). La face positive ou plutôt érotique (fondée sur la reprise et le dépassement, par le *philosophon*, de la critique) invite à mener l'examen qui s'impose, c'est-à-dire à distinguer suivant les espèces (*R.* V 454b6-10). La face érotique est solidaire de la face critique, qu'elle contient (au double sens de « contenir » : elle l'englobe et la réfrène) : la seule manière efficace de prévenir le glissement vers l'antilogique c'est de rester attentif au risque d'y être exposé. C'est donc toujours en faisant porter le regard vers les réalités intelligibles, les Idées, que la philosophie entreprend de mettre un terme à la surdité et à l'aveuglement d'une âme¹⁰², même et peut-être surtout s'il s'agit d'une âme rompue à la pratique de la réfutation (*R.* VI 484c6-d4)¹⁰³

Pour une relecture du *cursus* éducatif

L'examen de l'hypothèse mise en œuvre ici appellerait une relecture de l'ensemble de l'exposé sur l'éducation¹⁰⁴. Les quelques observations ci-dessous visent à montrer qu'il ne serait pas vain de travailler dans ce sens (à condition de commencer par les vérifier et les étayer). Ainsi, la musique et plusieurs fonctions d'éducation entrent dans la cité à la suite de son inflammation (*R.* II 373b5-d2). Les membres de la cité saine se contentent de se régaler (εὐωχῆσθαι : *R.* II 372b6) avec leurs enfants, qu'ils engendrent sans dépasser leur bien (οὐσία : *R.* II 372b8)¹⁰⁵, en chantant des hymnes aux dieux, de façon à vivre dans la paix, en

102 Pour des emplois comparables de « aveugle », voir *R.* VI 506c7, *R.* VI 506c11. Dorion 1993 écrit p. 613 « la misologie peut être surmontée, mais à la condition que l'âme détourne son regard du monde sensible – qui est la cause directe de l'instabilité des raisonnements, étant donné qu'il est en proie au devenir et au changement –, et contemple de préférence l'intelligible, dont l'immuabilité, l'inaltérabilité et la parfaite identité garantiront la vérité et la stabilité des logoi. »

103 Pour éprouver la capacité dialectique de quelqu'un, on observe s'il se dirige vers l'étant lui-même, avec la vérité, sans faire appel aux sensations (*R.* VII 537d5-7). Pour le thème de la purification impliquant une réorientation de l'attention vers les réalités intelligibles, voir : *Phd.* 65a9-66a8, 67c5-d3, 79c2-d9, 80e2-81a3. D'après *Phd.* 82d9-83b4, la philosophie prend en charge les amants-de-l'étude en invitant leur âme à s'affranchir le plus possible des sensations afin de faire porter sa réflexion sur les étants eux-mêmes. Pour l'aveuglement induit par l'usage des sensations et le remède consistant à s'enfuir vers les arguments afin d'examiner en eux la vérité des êtres, voir : *Phd.* 99d4-100a7 (en écho à 96c3-7).

104 Ce programme de travail est également esquissé dans Tordo-Rombaut 2017.

105 Annas 1981, p. 77-78 voit même un jeu de mots dans l'emploi de οὐσία (qui désigne également l'essence) : elle suppose que le passage devrait être réinterprété à la lumière des développements ultérieurs. Pontier 2023 p. XXX cite et commente les lignes *R.* II 372a5-c4, décrivant le régime de la cité saine. L'hypothèse d'un sens figuré prolonge la lecture « littérale » des textes, même s'il arrive que le sens figuré entre en tension avec le sens « littéral ». Les analyses de Pontier 2023 p. XXX (le *Gorgias*) p. XXX (les cités saine et malsaine de *R.* II), p.

bonne santé, et de transmettre une vie de ce genre à leur rejetons (*R. II 372a5-d3*). La comparaison entre l'âme et la cité (*R. II 368e8-369a4*) oblige à supposer que l'âme saine entretient un rapport d'analogie voire de ressemblance (ὁμοιότης : *R. II 369a2*) avec la cité saine. Or lors de la sélection des harmonies, Socrate fait remarquer à ses interlocuteurs qu'ensemble, ils ont purifié la cité, tout en les invitant encore à purifier le reste (διακαθαίρειν et καθαίρειν : *R. III 399e5-8* ; la répétition reflète le caractère autocorrectif de la méthode par approximation). L'éducation, avec sa dimension globalement négative, accomplit cette opération de purification (διακαθαίρειν : *R. III 411d5*). Il s'agit de débarrasser l'âme de tout ce qui risque de la détourner de l'exercice de sa fonction naturelle : prendre soin, gouverner, délibérer et toutes les activités de ce genre (τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα : *R. I 353d4-6*) ainsi que vivre (τὸ ζῆν : *R. I 353d9*). Cette forme d'éducation (par la purification) part de la remarque suivante : de même que le corps ne profite pas de la nourriture tant qu'il n'a pas expulsé ce qui l'entrave, l'âme ne tirera aucun avantage des apprentissages tant qu'elle n'aura pas été débarrassée, par la réfutation, des opinions qui leur font obstacle (*Soph. 230b4-e4*, où la colère, redirigée contre soi, se convertit en aménité envers les autres). Cette forme d'éducation entraîne certes une réorientation de l'attention vers les Idées (εἶδη : *R. III 402c2*) des vertus¹⁰⁶, mais elle n'en procure pas encore la connaissance, sans laquelle nul ne saurait pourtant être qualifié de musicien (*R. III 402b9-c9*)¹⁰⁷

Les harmonies plaintives marquent les pertes subies au cours de cette opération de purification (*R. III 387b8-388e1*, *III 395d8-e2*, *III 398d11-399e4*). Ces harmonies plaintives ont vocation à être elles-mêmes évacuées et remplacées par de tout autres harmonies (Pl., *R. III 399a5-c1*).

XXX (la gymnastique en *R. III*) rappellent que, dans les dialogues, d'une part, la question de la médecine et du régime concerne le soin de l'âme, et pas seulement le soin du corps, d'autre part, la médecine et le régime peuvent métaphoriquement renvoyer à la politique.

106 Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 168 conteste la possibilité d'interpréter εἶδη (*R. II 402c2*) dans le sens platonicien de « Idées » (ou « Formes »), au motif que les Idées sont absentes de l'éducation préliminaire. Or c'est justement là le point souligné en *R. III 402b9-c9*, où Socrate déplore que cette éducation ne donne pas accès aux Idées. Murgier 2023 p. XXX met en contraste deux interprétations, forte (εἶδη renvoie au Idées) et déflationniste (il n'y a pas d'allusion aux Formes), de l'occurrence de εἶδη (*R. II 402c2*). Mais ces deux interprétations présupposent, l'une et l'autre, que l'opération décrite en *R. III 402b9-c9* (identifier les Formes partout où elles se manifestent) est rendue possible par l'éducation préliminaire. Or en *R. III 402b9-c9*, les verbes introduits par πρὶν ἄν suivi du subjonctif (*R. II 402b6, c2*) – qui exprime l'éventuel et introduit un fait futur – désignent des opérations qui n'ont pas encore été réalisées.

107 Voir *R. VI 501a2-b8* pour l'opération de purification comme préalable à la production des vertus. Cette opération est évoquée en *R. IV 429d4-430b6* (image de la préparation de la laine en vue de la teinture).

Karine Tordo-Rombaut, Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du thumoeides et du philosophon dans l'âme du gardien (République III 410b5-412b1), in : *Actualités des études anciennes*, ISSN format électronique : 2492.864X, 17/03/2023, <https://reainfo.hypotheses.org/28464>.

Οὐκ οἶδα, ἔφην ἐγώ, τὰς ἀρμονίας, ἀλλὰ κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἀρμονίαν, ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσφῳδίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἷς τινα ἄλλην συμφορὰν πεσόντος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ καρτερούντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἔκουσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινὰ τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδαχῇ καὶ νοουθετήσῃ ἀνθρώπων, ἢ τούναντίον ἄλλω δεομένῳ ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπειθόντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα¹⁰⁸, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρίως ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα.

Je ne connais pas, dit-je, les harmonies, mais laisse cette harmonie qui dans une action guerrière et dans toute entreprise violente imiterait convenablement les cris et les accents de quelqu'un qui est viril, et qui, ayant à subir une défaite, soit qu'il se dirige vers des blessures ou vers la mort soit qu'il se précipite vers quelque autre malheur, dans tous ces cas, repousse cette défaite avec un front uni et avec endurance ; et aussi une autre harmonie, telle qu'à l'inverse, étant dans une action paisible et non violente, mais volontaire, soit il persuade quelqu'un pour quelque chose qu'il lui demande, ou bien un dieu par une prière ou bien un homme par un enseignement ou une remontrance, soit, à l'opposé, face à quelqu'un d'autre qui lui fait une demande, l'instruit ou cherche à le dissuader, il se tient à sa place, et, à l'issue de tout cela, ayant agi suivant sa pensée, il n'est pas arrogant, mais c'est de manière modérée et mesurée qu'il agit en tous ces points et se félicite du résultat.

Les harmonies ainsi que les rythmes qui leur sont par la suite associés, sont liées au genre de vie et au maintien (εὐσχημοσύνη : R. III 400c7-401a9, où le pied doit, avec la mélodie, s'accorder au discours). Ils constituent une articulation entre les autres composantes de la musique¹⁰⁹, auxquelles ils doivent s'adapter, et les actions relevant de la gymnastique¹¹⁰. Mais ces autres composantes ont été vidées de leur contenu, sans avoir été remplacées, au motif que les personnages sont fondateurs de cité mais pas eux-mêmes poètes (R. II 378e4-379a5). Les harmonies et les rythmes déterminent donc l'attitude à adopter. Ainsi les lignes citées ci-dessus dépeignent-t-elles l'attitude exemplaire que les étapes 3 et 4 de l'épilogue décrivent seulement par contraste, à partir de la présentation des attitudes contre-exemplaires. Ces lignes présentent le portrait de celui qui est de manière parfaite le plus musicien et le mieux

108 Adam 2009 (1902¹) vol. I, p. 158 n. 13 remplace ἐπέχοντα par ὑπέχοντα, qui lui paraît plus en accord avec le sens du passage. Mais rien n'oblige à supposer que quelqu'un qui est viril se soumet aux discours qu'on lui tient. Adam remarque aussi qu'avec l'emploi de l'accusatif ἑαυτὸν ὑπέχοντα, Platon fait en sorte que ce soit l'homme lui-même et non ses cris et ses accents qui procurent aux harmonies un modèle à imiter. Il ajoute que c'est d'autant plus naturel que les situations décrites à partir de « à l'opposé » donnent moins de place aux cris et aux accents. Le passage à l'accusatif pourrait être appelé par le recours au pronom réfléchi dans ἑαυτὸν ἐπέχοντα, qui donne en fait un sens acceptable, renforcé par l'idée (exprimée immédiatement ensuite) d'agir suivant sa pensée.

109 Brisson 1982, p. 87 « l'harmonie et le rythme n'ont aucune autonomie : ils se déterminent en fonction du discours auquel ils sont rattachés. » Or cela n'empêche pas de les dissocier du discours (R. X 601a4-b8), ni de leur faire exprimer, indépendamment du discours, la douleur ou la fermeté par exemple.

110 Brisson 1982, p. 88-89 souligne le rapport entre rythme et mouvement.

harmonisé. Ce portrait offre, au mélange de musique et de gymnastique, une illustration qui rend les deux disciplines indiscernables.

La gymnastique est une activité qui se pratique nu, et qui se rapporte à l'âme, plutôt qu'au corps¹¹¹. Il s'ensuit que cet exercice suppose que l'âme soit dénudée (ή ψυχή γυμνή τοῦ σώματος : *Cra.* 403b5-6 ; voir *Chrm.* 154e5-6). C'est là la fonction de l'éducation, qui fixe néanmoins aussi, sous le nom de modèles (τύποι), les règles à suivre dans les exercices : en ouvrant ainsi la voie, la musique garantit le lien qui l'unit à la gymnastique. L'exposé sur la gymnastique refuse de soumettre les gardiens à un régime (δίαιτα) déterminé afin qu'ils puissent s'adapter aux circonstances (*R.* III 404a1-b3 ; voir *R.* II 380d8-381b2)¹¹². Cette idée débouche sur la formule suivante (*Pl.*, *R.* III 404c3-4).

πανταχοῦ γὰρ ὡς ἔπος εἶπεῖν αὐτῷ τῷ πυρὶ χρῆσθαι εὐπορότερον ἢ ἀγγεῖα συμπεριφέρειν.

En effet, partout, il est, pour ainsi dire, plus commode de faire usage du feu lui-même que de d'emporter avec soi des récipients.

Les mots ὡς ἔπος εἶπεῖν (*R.* III 404c3) signalent que cette formule a une portée plus générale, peut-être fondée sur un sens figuré¹¹³. Plutarque, dans *Comment il faut ouvrir* XII 48b9-d4 paraît presque proposer une lecture de cette phrase, quand il conteste l'assimilation de l'intelligence à un pot que l'on pourrait remplir (οὐ γὰρ ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως : 48c2-3). Il explique que, pour chasser la saleté et l'obscurité de son âme, ce qui est la tâche de la philosophie, un feu (πῦρ : 48c5) étranger ne suffit pas, et qu'il faut allumer sa lumière propre et son intelligence à soi (φῶς οἰκεῖον ἐξάπτειν καὶ νοῦν ἴδιον : 48c9-10)¹¹⁴.

Karine Tordo-Rombaut

111 Bloom 1968, p. 364 y voit une anomalie « Socrates' denigration for the body goes so far that he ends by denying that gymnastics has anything to do with the body. Its real purpose is *to train* the soul » (nous soulignons).

112 Pontier 2023 démontre que « le régime des gardiens est établi par défaut par rapport à divers contre-modèles » (p. XXX), qu'aucun régime précis n'est prescrit aux gardiens, au sens où « le régime dépend de la gymnastique et des exercices que l'on pratique » (p. XXX).

113 Pour l'image du feu, voir *R.* VI 498a6-b1, *Ep.* VII 340b2-3 (ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός). Voir aussi, en relation avec les tests auxquels sont soumis les gardiens : *R.* III 413e1-2 ; VI 503a5-6. Pour l'image du récipient, voir *Prt.* 314b1, *Th.* 197d5, *Phdr.* 235d1.

114 Je remercie vivement Anne Balansard de m'avoir invitée à participer à la journée d'étude « Ouvrir la perspective sur les livres II et III de la *République* », d'avoir relu et corrigé attentivement mon texte, et d'avoir également pris le temps de m'adresser des objections afin de m'inciter à l'approfondir sur certains points.

Bibliographie

- ADAMS James, *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices*, I (books I-V), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, (1902¹).
- ANNAS Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- ARISTOPHANE, *Œuvres complètes*, traduction VAN DAELE Hilaire, Paris, Belles Lettres, 1964.
- BALANSARD Anne, *Technè dans les Dialogues de Platon, l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin Academia Verlag, 2001.
- BENARDETE Seth, *Socrate's Second Sailing on Plato's Republic*, Chicago and London University of Chicago Press, 1989.
- BLAKENSHIP J. David "Education and the Arts in Plato's Republic", *The Journal of Education*, Vol. 178, n° 3, *Cultural Foundations & Educational Heritage*, Part I (1996), 1996, p. 67-98.
- BLOOM Alan, *The Republic of Plato*, New York Basic Books, 1968.
- BLOOM Laurence, *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic. An Argument for Form*, Lanham-Boulder-New York-London; Lexington Books, 2017.
- BRANCACCI Aldo, « Musique et Philosophie en République II-IV », dans DIXSAUT Monique, TEISSERENC Fulcran (dir.), *Études sur la République de Platon 1 et 2*, Paris Vrin, 2005, p. 89-106.
- BRISSON Luc, *Platon les mots et les mythes*, Paris, François Maspero, 1982.
- DIXSAUT Monique, *Le Naturel Philosophe*, Paris Vrin, Les Belles Lettres, 1985.
- DORION Louis-André « La misologie chez Platon », *Revue des Études Grecques*, tome 106, fascicule 506-508, Juillet-décembre 1993, p. 607-618.
- HOBBS Angela, *Plato and the Hero, courage, manliness and the impersonal Good*, Cambridge Cambridge University Press, 2000.
- LEFEBVRE David, « La puissance du *thumos* en *Politiques VII, 7* », dans *Politique d'Aristote. famille, régimes, éducation*, BERMON Emmanuel, LAURAND Valéry, TERREL Jean (dir.), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 105-138.
- LORENZ Hendrik, "Desire and Reason in Plato's Republic", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 2004, p. 83-116.
- LOUIS Pierre, *Les Métaphores de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- MOES Mark "Medecine, Philosophy, and Socrates' Proposals to Glaucon About Γυμναστική in Republic 403c-412b", dans SCOTT Gary Alan (dir.), *Philosophy in Dialogue, Plato's Many Devices*, Evanston Northwestern University Press, 2007 p. 41-81.
- MURGIER Charlotte « Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la République », 2023, p. XXX.
- PAYNE Andrew, *The Teleology of Action in Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PONTIER Pierre, « Remarques sur la mollesse (*malakia*) chez Platon et Xénophon », dans *Les Philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, VEILLARD Christelle, RENAUT Olivier, EL MURR Dimitri (dir.), Leiden-Boston, Brill, 2020 p. 35-55.
- PONTIER Pierre, « Platon, Hippocrate et la question du bon régime », 2023, p. XXX.

RENAUT Olivier, *Le θυμός dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*, Thèse présentée le 15 décembre 2007, Université Paris1-Panthéon-Sorbonne.

RENAUT Olivier, *Platon. La Médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014.

ROSEN Stanley, *Plato's Republic, A Study*, New Haven, Londres Yale University Press, 2005.

SHOREY Paul, *Plato's Republic*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heineman, London, 1937.

STRAUSS Leo, *Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic. A Course Given in the Spring Quarter, 1957*, Department of Political Science, University of Chicago, 1957.

TAILLARDAT Jean, *Les Images d'Aristophane, études de langue et de style*, Paris Les Belles Lettres, 1965 (1962¹).

TORDO ROMBAUT Karine, *Pour une lecture interactive de Platon*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

TORDO ROMBAUT Karine, « L'éducation préliminaire en R. II 376e2-III 412b7 », *Études Platoniciennes 13 Varia*, Belles Lettres, 2017.

VAN HOOK, L., *The Metaphorical terminology of Greek Rhetoric and Literary Criticism*, Chicago, 1905.

VEGETTI Mario (dir.), 1998-2007, vol. I à VII, *La Repubblica*, Naples Bibliopolis (traduction et commentaire).

WERSINGER Anne-Gabrielle, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris Vrin, 2001.