



Université d'Ottawa • University of Ottawa



Université d'Ottawa - University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Nicolas MATTE

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE - DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Harmonie de l'âme et de la Cité dans la *République* de Platon : la lecture de
Plutarque dans les *Vies* de Lycurgue et Numa

C. Collobert

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

G. Labelle

D. Tanguay

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

**Harmonie de l'âme et de la Cité dans la *République* de Platon :
la lecture de Plutarque dans les *Vies* de Lycurgue et Numa**

par

Nicolas Matte
Département de Philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Septembre 2004

© Nicolas Matte, Ottawa, Canada, 2004



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 0-494-01547-0

Our file Notre référence

ISBN: 0-494-01547-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

RÉSUMÉ

Cette recherche questionne le platonisme de Plutarque pour dégager sa philosophie politique en examinant dans quelle mesure le parallèle Lycurgue/Numa s'accorde avec la *République* sur la nature de la relation âme/Cité. Nous dégageons d'abord une philosophie politique qui se veut une critique de la *République* dans les deux *Vies* : le bonheur de la Cité (Sparte) et le bonheur de l'homme (Numa) s'excluent mutuellement, d'où l'impossibilité de la Cité idéale et du philosophe-roi. Notre lecture de la *République* nuance ensuite cette critique en montrant que l'âme et la Cité dépendent aussi l'une de l'autre puisque les facettes de l'âme, *eros* et *thumos*, sont en tension. L'accord de Plutarque et Platon sur cette psychologie permet finalement une nouvelle comparaison des deux *Vies* avec la *République* établissant la philosophie politique platonicienne de Plutarque – l'éducation pour l'âme et la Cité – et sa critique – les *bioi* en parallèle réussissent mieux cette éducation que le dialogue dramatique platonicien.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, Mme Catherine Collobert, pour ses lectures rigoureuses et ses commentaires judicieux qui ont su raffermir l'argumentation de ce mémoire, redresser sa présentation et me soutenir dans sa rédaction. Sans votre appui constant, un tel travail aurait été impossible, et je vous en suis hautement reconnaissant. L'idée que mes évaluateurs étaient deux excellents professeurs et deux lecteurs comme il s'en fait peu aura motivé et enrichi jusqu'à la fin l'écriture de ce mémoire. M. Labelle et M. Tanguay, je vous remercie pour tout, pour vos commentaires, encouragements, critiques et conseils, vous qui avez presque réussi à me faire croire que mon travail méritait vos riches lectures. Tous ces mots, un homme admirable les aurait mérités s'ils avaient pu exprimer toute ma gratitude pour le bien qu'il m'a fait depuis que je l'ai rencontré. Bernard Boulet, un guide parfait connaît son élève comme tu me connais et n'a que faire de ses mots ; l'élève ne peut qu'essayer rendre à d'autres les nobles plaisirs découvert en le côtoyant. À ma mère adorée Odette, ma tendre soeur Marie-Noëlle, mon père attentif Michel, à Élodie et tous mes amis négligés par les heures passées à la rédaction de ce mémoire, j'ose dire qu'elles m'auront rendu meilleur avec eux en les remerciant pour leur support inconditionnel. Julia, amour et amie de tous les jours, je ne dirai jamais assez ta valeur pour te convaincre de ses bienfaits sur moi ; ce mémoire n'est que murmure. À mon ami de toujours, je dédie cette recherche qui m'arrache de lui depuis plus d'un an. Tous ces mots pour mieux te comprendre, mon frère, tous ces mots pour mieux voir les signes de l'âme, noble Karl-Patrick.

Qu'il plonge, lui, avec toute son attention, dans le sens de la pensée et dans la conduite du penseur, et qu'il en retire l'élément précieux et utile, sans jamais oublier qu'il n'est pas venu au théâtre ni à l'odéon mais à l'école, en un lieu d'enseignement, dans l'intention de redresser sa vie par la raison.

Plutarque, *Écouter*

Le vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies.

Montaigne, *Essais*, I, 26

INTRODUCTION

Plutarque a choisi d'écrire des « Vies » d'hommes illustres dans un esprit comparatif, voire dialogique. La « Vie » d'un homme, son *bios*, est la manière dont il mène sa vie à la fois comme individu et membre d'une communauté¹. Que ce soit pour que son lecteur juge de la meilleure des deux Vies mises en parallèle ou que ce soit pour qu'il tire un enseignement de l'unité qu'elles constituent, Plutarque nous invite à comparer deux manières de vivre². Son souci éducatif est donc indéniable et notre approche des *Vies parallèles* répondra à l'invitation de Plutarque³.

On a souvent vu en Plutarque le moraliste de tradition stoïcienne ou l'historien éducateur de la Renaissance, mais rarement le philosophe, encore moins le philosophe politique dans la lignée de Platon, Xénophon et Aristote. Selon une première tradition d'interprétation, Plutarque, comme les Stoïciens, a détourné son regard de la politique pour le poser sur l'individu dans la Cité. Il ne s'agit pas pour lui de penser le politique, de traiter du meilleur régime à la manière d'Aristote ou de Platon, mais de s'en tenir à une réflexion sur l'homme afin de l'éduquer⁴. La convaincante étude de D. Babut, *Plutarque et le*

¹ D. A. Russell écrit : « *Bios* means, roughly, 'way of life', whether in a individual or in a society [...] Thus describe the *bios* of a great man was to say 'what sort of man he was' (*poios tis en*) and to regard him, in a sense, as one of ourselves. » (*Plutarch*, Londres, Duckworth, 1973, p. 102)

² Selon T. Duff et R. Lamberton, l'unité des deux *Vies* prime sur l'individu, le couple l'emporte sur ses parties : « each pair of *Parallel Lives* must be read as a complete book, not as individual biographies : no one Life can be understood without its partner, and without the other components – prologue and comparaison – which go to make up a whole Plutarchan 'book'. » (Duff, *Plutarch's Lives : Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 10) et « I suspect that only such a reading, [to try to see the pairs, rather than the individual lives, as the basic units], could bring out the contemporary resonances of these biographies. » (Lamberton, *Plutarch*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2001, p. 91).

³ Nous lirons les *Vies parallèles* en suivant d'assez près la méthode de T. Duff pour qui « this parallel structure encourage the reader to compare the two *Lives*, to do, in other words, is own act of *synkrisis* » (Duff, *op. cit.*, p. 243). Pourtant, nous pensons que c'est en déterminant la nature de la supériorité d'un homme sur un autre que cette comparaison réussit le mieux à tirer un seul enseignement d'un couple de *Vies*. C'est en ce sens que nous suivons T. Duff lorsqu'il affirme : « The concern in the *Parallel Lives* is less to evaluate which protagonist was better than to explore the issues raised by both *Lives*. » (*op. cit.*, p. 250) ou encore « not to demonstrate superiority but to encourage reflection » (*op. cit.*, p. 252). Notre position est la même en ce qui concerne la méthode de S. C. R. Swain : « Plutarch examines the character of all his heroes, Greek and Roman, not to applaud or to condemn them, but to improve and correct the morals of his audience. » (Swain, « Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch », B. Scardigli [dir.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 264)

⁴ Comme C. Pelling l'a montré, il est difficile de cerner ce qu'il faut comprendre par moralisme : « Plutarch, it is agreed, is a 'moralist', a writer who employs his persuasive rhetoric to explore ethics and point ethical truths ; but moralism can take different forms. » (Pelling, « The Moralism of Plutarch's *Lives* », dans *Plutarch and History : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, 2001, p. 237). Mais C. Pelling, S. C. R. Swain et ceux qui suivent leur lecture soulignent l'aspect individuel de la démarche de Plutarque. Sans vouloir réduire de façon trop simpliste leur position, ceux qui voient en Plutarque un moraliste le présentent tourné vers l'individu, vers le caractère. Plutarque est un moraliste parce qu'il veut éduquer à la vertu par l'exemple des grands hommes (voir aussi Swain, *op. cit.*, p. 229).

*Stoïcisme*⁵, montre les difficultés d'une telle interprétation dans la mesure où elle prouve combien Plutarque s'éloigne de la pensée stoïcienne et se rapproche davantage de la philosophie platonicienne. Certes, le moralisme de Plutarque est défendable, comme le soutient C. Pelling, mais il faut reconnaître que Plutarque est un philosophe de tradition platonicienne.

La proximité avec Platon, que tous les commentateurs admettent⁶, est à la base d'un second et plus récent courant d'interprétation de l'œuvre de Plutarque qui prend au sérieux ses intérêts politiques. Plutarque n'est pas uniquement tourné vers le bonheur de l'individu, mais aussi vers le bonheur de la communauté. Ainsi, les récentes études, celles de T. Duff, F. Frazier ou A. E. Wardman, proposent d'inclure la dimension individuelle dans la dimension publique⁷, ou plus précisément, elles présentent son œuvre comme étant celle d'un penseur de l'action bonne dans la Cité. A. E. Wardman indique la spécificité de cette lecture : « Whatever one thinks of Plato's dictum, he clearly supposed that his ruler-to-be would need formal instruction or education in philosophical principles. In effect Plutarch is here diluting Plato's observation, since he is, as always, anxious to point out that the philosophy of which he speaks is directed at action⁸. » Plutarque est un platonicien qui centre sa réflexion sur l'action, un philosophe pour qui la vertu civique, l'action bonne pour la communauté, occupe la place la plus haute dans l'échelle des vertus.

Notre position vis-à-vis de ces deux courants deviendra claire au fil de notre étude ; pour le moment, revenons au platonisme de Plutarque. Nous disions que les *Vies parallèles* convient le lecteur à établir des liens entre deux manières de vivre, à comparer deux hommes pour juger de leurs différences et de leurs ressemblances. Les *Vies parallèles* ressemblent

⁵ D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.

⁶ R. Flacelière, S. C. R. Swain, C. Pelling, D. A. Russell, A. E. Wardman, T. Duff, G. J. D. Aalders, F. Frazier, R. M. Jones reconnaissent l'intérêt marqué de Plutarque pour Platon. C'est sur le sens du platonisme de Plutarque que ceux-ci s'entendent plus ou moins.

⁷ F. Frazier, bien que consciente de la tension entre l'intérêt privé et l'intérêt public, est ferme sur la primauté de la Cité chez Plutarque : « De ces structures narratives et morales, avant même qu'on entre dans le détail des vertus, se dégagent déjà une certaine image de la vertu proprement politique et surtout un impératif de dévouement absolu à la cité. » (*Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 99) et plus loin : « Il n'est guère de *Vies* où ne soient évoquée la primauté du service de la cité. » (*Ibid.*, p. 141). Il est frappant de constater à quel point elle néglige la *Vie* de Numa au profit de celle de Lysurgue.

⁸ A. E. Wardman, *Plutarch's Lives*, Londres, Paul Elek, 1974, p. 206. F. Frazier explique aussi d'une façon intéressante l'intérêt de Plutarque pour l'action : « Les préoccupations du notable de Chéronée ne dépassent pas le cadre de la cité ; l'intérêt du philosophe et moraliste va aux passions humaines et éternelles » (Frazier, *op. cit.*, p. 108). Plutarque est un philosophe qui s'intéresse à la Cité parce qu'il demeure ce moraliste intéressé par les passions humaines.

aux dialogues platoniciens au moins en ceci que leur compréhension dépend des liens que le lecteur sera en mesure de faire à partir des ressemblances et des différences qu'elles établissent. En bref, la forme comparative des *Vies parallèles* incite le lecteur à poser des questions au texte pour y répondre grâce au texte⁹. Il s'agit donc d'abord d'un platonisme de méthode.

Le platonisme de Plutarque est en outre reconnu au niveau des idées¹⁰. Parmi les *Vies*, on cite souvent un couple pour témoigner de cette proximité avec Platon : Lycurgue/Numa. Si beaucoup ont relevé les références implicites ou les allusions nombreuses à la *République* et aux *Lois* de Platon dans ces *Vies* sans trop, il est vrai, les expliquer, certains ont accordé une importance centrale à la *Vie* de Lycurgue pour comprendre la pensée politique de Plutarque¹¹. Mais, très rares sont ceux qui ont pris au sérieux la vie de Numa¹². Une espèce d'aveuglement due à l'abondance des idées platoniciennes dans ces deux *Vies* semble faire

⁹ C. Pelling cerne avec justesse le rapport du lecteur à l'œuvre lorsqu'il dit : « There is a triangle here of author, material, and audience » et « he [Plutarch] is teasing his audience, playing a sort of indulgence and complicity as he plays the same games as he has with other *Lives* » (Pelling, « Making Myth look like History : Plutarch's Theseus-Romulus », dans *Plutarch and History : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 172). D. A. Russell est plus clair encore sur le lien entre la biographie plutarquienne et le dialogue platonicien : « It begins with the pupils of Socrates, whose portrayal of their master gives us the first delineation of a great man whose activity and personality are seen as an integral whole. » (Russell, *op. cit.*, p. 105) Suivant aussi A. E. Wardman, « for the whole burden of his writings is to illustrate the grandeur of which man is capable, because he thinks that what represents the best in man is most characteristically human. » (Wardman, *op. cit.*, p.26), il faudrait dire que par la comparaison de *Vies* d'hommes illustres, Plutarque cherche à dépeindre l'homme comme Platon cherchait à le faire en mettant en scène Socrate face à différents types d'hommes.

¹⁰ D. Babut, de même que A. E. Wardman (*Ibid.*, p. 86), l'a montré au niveau de la religion de Plutarque (*op. cit.*, p. 516-517). L. De Blois et J. A. E. Bons ont soulevé l'importance de Platon dans l'éthique plutarquienne, « Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa », G. J. D. Aalders l'a évoqué en politique dans son livre, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, Noord-Holl. Uitg. Maats, 1982. La lecture de C. Froidefond, « Plutarque et le platonisme » (dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 1, Berlin et New York, De Gruyter, 1987, p. 184-233), bien qu'elle observe quelque peu ces thèmes, traite essentiellement de la proximité cosmologique et métaphysique entre Plutarque et Platon.

¹¹ Nous pensons par exemple aux travaux de G. J. D. Aalders, A. E. Wardman, T. Duff, F. Frazier.

¹² En fait, ce qui étonne n'est pas tant le peu d'études sur la *Vie* de Numa que la manière dont cette *Vie* peut rapidement être rangée sous celle de Lycurgue : « Numa is taken as the kind of legislator-hero like Lycurgus, an incarnation of political wisdom. » (Wardman, *op. cit.*, p.203) ; « The ideal is a state like that of Lycurgus or Numa, which was governed by a philosopher-king and which pursued harmony and wisdom, and not sovereignty over others and material profit. » (L. De Blois, « Politics in Plutarch's Roman *Lives* », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 33, 6, Berlin et New York, De Gruyter, 1992, p. 4614). Il faut dire toutefois que l'étude de L. De Blois et J. A. E. Bons, de même que celle de Ph. Stadter (« *Paidagogia pros to theion* : Plutarch's Numa », *Ancient Journey : A Festschrift in honor of Eugene Numa Lane*, April 4, 2002, p. 1-25), prend très au sérieux la *Vie* de Numa : « But we do believe that this *Vita* is of great importance for the interpretation of other Roman *Vitae* : it is, as it were, a 'key-Vita', because it is in this, fairly uneventful, Life of an almost utopian ruler who allegedly established all kind of venerable institutions that Plutarch could freely express his views on the ideal ruler. » (De Blois et Bons, « Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa », *AncSoc*, 23, 1992, p.160).

en sorte qu'on néglige ou ne voit pas le réel problème qu'elles posent à la *République* de Platon et à ces deux courants de lecture de Plutarque¹³.

Qu'on considère Plutarque comme un moraliste ou un défenseur de la vertu civique, on a en effet tendance à négliger la Sparte de Lycurgue ou Numa lui-même en ne prenant pas au sérieux les références implicites à Platon dans ces deux *Vies*. La lecture moralisante de Plutarque bute en effet sur l'admiration avouée et répétée pour la Sparte de Lycurgue que Plutarque présente comme la Cité idéale platonicienne, alors que la lecture « politisante » tend à obscurcir la louange faite à Numa présenté comme le philosophe-roi de Platon. En cela, toute lecture de Plutarque implique, de manière consciente ou non, une certaine interprétation du couple Lycurgue/Numa au regard des idées platoniciennes qu'elles contiennent. Ces deux *Vies* ont en outre un statut particulier qui les rapproche de la *République* de Platon : ce sont des inventions de Plutarque. Les *Vies* de Lycurgue et Numa sont en effet reconnues pour leur aspect idéal, voire utopique, autant par Plutarque que par ses lecteurs¹⁴. Une lecture du couple Lycurgue/Numa s'avère donc non seulement propice à la réflexion sur sa philosophie politique au regard de celle de Platon, mais elle est aussi nécessaire à toute étude sérieuse des *Vies parallèles*.

N'est-il pas pourtant difficile d'affirmer le platonisme de Plutarque si l'on considère ces deux affirmations qui caractérisent ces *Vies* idéales : « Lycurgue, [à la différence de Platon], ne légua ni écrits ni *discours* ; ce fut dans la réalité qu'il mit une constitution inimitable » (*Lyc.* XXXI-3, p. 159)¹⁵ ; « [La vie de Numa] fut une illustration et une confirmation éclatante des propos que Platon, bien longtemps après, osa tenir sur la politique. Selon lui, les hommes trouvent la fin et la cessation de leurs maux seulement lorsque, par quelque fortune divine, le pouvoir royal et l'esprit philosophique se rencontrent, permettant à la vertu de triompher du vice et de le maîtriser. » (*Numa* XX-8 à 10, p. 188) Plutarque peut-il être platonicien lorsqu'il affirme que Lycurgue a réalisé en pratique ce que la Cité de la *République* de Platon était *en paroles* et que Numa représente le philosophe-roi

¹³ « Both the *Lycurgus* and the *Numa*, the former especially, are full of Platonist ideas. » (Wardman, *op. cit.*, p. 207)

¹⁴ « Numa, like Lycurgus, will be the subject of an *idealized*, abstract account, focusing on his legislation : "what we have received which is worthy of note" (*Num.* 1.7). » (Stadter, *op. cit.*, p.1)

¹⁵ Toutes les citations des *Vies* de Plutarque sont tirées des *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001. Nous noterons désormais à même le texte suivant cette forme et chaque portion de texte en italique, sauf avis contraire, sera de nous.

de Platon¹⁶ ? Considérant le portrait qu'a dressé et conservé la pensée politique et philosophique de la *République* de Platon, cette république idéale platonicienne est bien celle où le gouvernement des philosophes établit l'harmonie entre les meilleurs hommes et la meilleure Cité. La *République* reste d'abord et avant tout la réconciliation du philosophe et de la Cité, du bien de l'âme et de celui de la Cité.

Plutarque sépare donc le philosophe de la Cité excellente dans ses *Vies* de Numa et Lycurgue que la *République* insistait pour présenter en harmonie. S'il ne semble pas platonicien en séparant le philosophe de sa Cité, il le paraît encore moins lorsqu'on observe que la Sparte de Lycurgue est sans philosophe et que tous ses citoyens sont des soldats alors que le philosophe-roi Numa transforme la Rome guerrière en une Cité paisible sans guerriers. Plutarque ne sépare pas seulement le philosophe-roi de la Cité idéale platonicienne, il semble les définir autrement : la Cité idéale platonicienne ne serait pas celle où le philosophe dirige ; le philosophe-roi, l'homme excellent de la *République*, ne construit pas une Cité prête pour la guerre où le bien commun passe avant le bien privé. La meilleure vie pour la communauté et la meilleure pour l'homme dépeinte par le parallèle Lycurgue/Numa sont si éloignées de l'image que nous laisse une lecture de la *République* qu'on saisit mal pourquoi Plutarque soutient encore qu'il s'agit de la Cité et du philosophe-roi de Platon. L'étonnement provoqué par cette insistance suscite une question que nous entendons « problématiser » dans ce travail : dans quelle mesure la relation de l'âme et de la Cité défendue par Plutarque, dans son parallèle des *Vies* de Numa et Lycurgue, est-il en accord ou en désaccord avec celle soutenue par Platon dans la *République* ? En regard de cette question, nous explorerons trois solutions qui vont structurer notre recherche.

La première solution, défendue dans notre premier chapitre, soutient que l'opposition des *Vies* de Lycurgue et Numa adresse une double critique à la *République* de Platon. D'une part, la Cité idéale platonicienne est impossible puisque la bonne Cité (la Sparte de Lycurgue) récuse par principe les désirs propres de l'âme : son bonheur passe par le partage d'une même manière de vivre, d'agir et de pensée. D'autre part, le philosophe-roi de Platon est impensable par son caractère même : un homme ne peut être à la fois guerrier et doux, ne

¹⁶ C'est l'expression qu'utilise Platon lui-même dans la *République* : « construisons en paroles notre Cité » (*La République*, trad. George Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002, 369c, p 138). Nous privilégions ici la traduction de ce passage par G. Leroux — traduction qu'il justifie et explique dans sa note 60, p. 555. Il s'agit pour Platon de construire une Cité en discours, en paroles (*toi lógōi*).

peut être à la fois tourné vers le bien de la Cité et vers le sien. Que nous nous placions du point de vue de la Cité ou de celui de l'âme, l'harmonie de l'âme et de la Cité est impossible, il faut choisir entre l'âme et la Cité. Plutarque offre ainsi une lecture critique de l'harmonie de l'âme et de la Cité envisagée par la *République* qui marque son désaccord avec Platon.

La seconde solution porte sur les limites de cette critique plutarquienne de la *République*. Une lecture de la *République* adoptant pour ligne directrice la relation de l'âme et de la Cité dans ce second chapitre montre qu'il ne s'agit pas tant chez Platon d'une séparation de l'âme et de la Cité, du philosophe et de la Cité, que d'une tension consciente qui repose sur une psychologie politique. L'*eros*, désir de son bien au principe de l'âme humaine, est aussi nuisible à la Cité que vital, et le *thumos*, faculté de l'âme humaine pouvant lui faire dépasser son bien propre, est aussi nécessaire que nuisible à l'âme saine du philosophe. En ne présentant que le caractère mutuellement exclusif du bonheur de l'homme et du bonheur de la Cité, la double critique de Plutarque néglige leur dépendance mutuelle défendue aussi par Platon. Le parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa, telle qu'envisagée dans notre premier chapitre, offre donc une lecture incomplète de la *République* qui ignore la tension de l'âme et de la Cité tissée par la *République*.

La troisième solution spécifie pourtant la manière de vivre cette tension que propose au fond Plutarque dans les *Vies* de Lycurgue et Numa : l'éducation des âmes saines par le savoir et l'habitude permet de vivre cette tension sans la résoudre. Dans un premier temps, nous montrons au troisième chapitre que les *Vies* de Lycurgue et Numa partagent la même psychologie politique que la *République* (*eros* irrationnel, *thumos*, *eros* rationnel) et que Plutarque en tire les mêmes conclusions sur la conduite à adopter pour l'âme et la Cité : il faut éduquer les hommes à la meilleure Cité et à la meilleure vie pour l'homme, malgré la tension entre les deux. Les *Vies* de Lycurgue et Numa offrent ainsi une lecture lucide de la *République* qui indique le lieu de l'accord réel entre les deux auteurs : l'éducation pour l'âme et la Cité. Mais Plutarque n'est pas pour autant d'accord avec la manière de mener cette double éducation par l'écriture adoptée par Platon. Dans un deuxième temps, nous établirons la véritable lecture critique adressée par le parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa à l'endroit de la *République* : l'art dialogique d'écrire de Platon, trop centré sur la réflexion, ne réussit pas à susciter le désir d'agir pour le bien de la Cité et pour celui de l'âme. Bref, notre

thèse est que la lecture des *Vies* de Lycurgue et Numa réussit mieux, selon Plutarque, l'éducation socratique que défend et tente de faire sienne Platon dans la *République*.

Notre lecture des *Vies* parallèles de Lycurgue et Numa aura premièrement réconcilié les deux courants d'interprétation de l'œuvre de Plutarque : le moraliste et le défenseur de la vertu civique s'accordent dans une éducation socratique qui vit la tension entre l'âme et la Cité sans la résoudre. Deuxièmement, et c'est l'ultime motivation de notre travail, elle aura établi la relation conflictuelle entre l'âme et la Cité, fondement de la pensée politique de Platon dans la *République*, qui permet de replacer aujourd'hui Plutarque au rang des philosophes qu'il admire le plus¹⁷ et de ceux que nous pouvons encore, peut-être, admirer.

¹⁷ « Tous ces facteurs, je puis l'affirmer hautement, ont concouru et conspiré pour former les âmes, *partout* célébrées, de Pythagore, de Socrate, de Platon et de tous ceux qui se sont acquis une *gloire éternelle*. » (Plutarque, *De l'éducation des enfants*, dans *Moralia*, tome I (1), trad. Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 2C, p. 36)

PREMIER CHAPITRE

LE PHILOSOPHE-ROI ET LA CITÉ IDÉALE SÉPARÉS ; LE PARALLÈLE LYCURGUE/NUMA

L'effort de Socrate, de Glaucon, d'Adimante et des autres protagonistes de la *République* vise à construire en paroles une Cité où le bonheur de la communauté s'accorde avec le bonheur de chacun. Le principe au cœur de la *République* est qu'un homme peut trouver conjointement son bonheur et celui des autres. En cherchant l'harmonie de la Cité et celle de l'âme, Socrate dessine en effet peu à peu à Glaucon et Adimante les traits de la Cité idéale et du philosophe-roi dévoilé au livre VII :

« Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de manière exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant combien ces paroles heurteraient l'opinion commune. Il est en effet difficile de concevoir qu'il n'y ait pas de bonheur possible autrement, pour l'État et pour les particuliers¹⁸. » (473d-e)

Les lecteurs et commentateurs de Platon reconnaissent ce résultat de la *République*, l'expliquent et en jugent¹⁹. Plutarque ne fait pas exception. Son parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa est d'abord l'effort d'un fidèle lecteur de Platon qui désire penser la relation de sa Cité idéale et de son philosophe-roi. Mais le texte de Plutarque exprime pourtant une critique du principe platonicien : c'est deux choses, semble-t-il, que de travailler au bonheur du tout (harmonie de la Cité) et au bonheur de chacun (harmonie de l'âme). Lycurgue accomplirait la première tâche et Numa la seconde. Le simple fait d'associer ainsi

¹⁸ Pour ce qui est des références à la *République* (*Rép.*), nous notons toujours à même le texte sous cette forme les citations tirées de sa traduction en français par Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.

¹⁹ Tous les commentateurs de la *République* tentent d'expliquer la relation du philosophe-roi et de la Cité idéale, du bonheur de l'homme à celui des hommes, ou pour parler en termes de justice, du rapport entre la justice de l'âme et celle de la Cité qui constitue le cœur de l'ouvrage de Platon. Certains (J. Annas, T. Irwin, J. M. Cooper, R. Kraut, C. D. C. Reeve) pensent que la Cité et l'âme sont justes de la même manière, soit par une relation à l'Idée de justice. D'autres (B. William, W. R. Newell, L. H. Craig) insistent plutôt sur le fait que l'âme et la Cité ne s'accordent jamais parfaitement chez Platon parce que la justice de la Cité est différente de la justice de l'âme. Lire la *République*, c'est toujours prendre position sur le sens et la possibilité de la Cité du philosophe-roi de Platon.

la Cité idéale platonicienne à un homme – Lycurgue – différent de celui qui représente le philosophe-roi – Numa – remet en cause l'idée qu'un seul homme puisse chercher à la fois le bonheur du tout et celui de chacun. Le principe au cœur de la *République* est donc critiqué par les deux *Vies* qui examinent la possibilité de la réconciliation du bonheur de la Cité et du bonheur de l'homme proposée par Platon dans la *République*.

Cette critique est néanmoins voilée par le fait que Plutarque présente l'action de Lycurgue et de Numa comme celle du médecin : le premier guérit Sparte et le second soigne les Romains (*Lyc.* IV-4, p. 132 ; *Numa* III-7 : p. 164). Cette parenté des deux réformateurs a encouragé plusieurs commentateurs à rapprocher, voire à confondre leur action politique ou leur caractère. C'est ce que réalise Françoise Frazier dans son *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque* où elle défend la thèse d'un « impératif de dévouement absolu à la cité »²⁰ dans les *Vies parallèles*. Selon F. Frazier, « l'idéal civique [qui] irrigue tout le texte des *Vies* »²¹ s'observe au mieux dans « ce laboratoire moral idéal qu'est la Sparte de Lycurgue »²². Cette interprétation des *Vies* implique que « le Sage renonce à son bonheur de Sage pour faire le bonheur de la Cité »²³, bref que non seulement le législateur Lycurgue mais aussi le philosophe Numa renoncent à leur vie privée pour agir pour le bien de la Cité. Une telle position soulève deux objections à ce qui nous apparaît comme une critique de Platon par Plutarque ; une critique du maître par l'élève.

La première consiste à soutenir que les deux hommes, Lycurgue et Numa, construisent une Cité où le bien du tout et le bien de chacun se confondent. Sparte et Rome sont deux versions de la Cité idéale platonicienne. Lycurgue et Numa parviennent au même résultat par des voies différentes : « Numa, like Lycurgus, is rated highly for having achieved what Plato described much later on »²⁴. La seconde objection, plus difficile à lever que la première, stipule que Lycurgue et Numa sont assez semblables pour penser que l'un ait pu réaliser ce que l'autre aurait accompli si l'occasion l'avait demandé. Lycurgue et Numa sont alors deux versions possibles du philosophe-roi de Platon. Ils empruntent au fond le même chemin, mais les circonstances font qu'ils aboutissent à des Cités opposées. Ces deux objections sont souvent réunies imparfaitement en une seule position qui résume assez bien

²⁰ F. Frazier, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 99.

²¹ *Ibid.*, p. 170.

²² *Ibid.*, p. 106.

²³ *Ibid.*, p. 160.

²⁴ A. E. Wardman, *Plutarch's Lives*, Londres, Paul Elek, 1974, p. 206.

la lecture généralement acceptée des deux *Vies* : « The ideal is a state like that of Lycurgus or Numa, which was governed by a philosopher king and which pursued harmony and wisdom, and not sovereignty over others and material profit²⁵. » Au fond, Lycurgue et Numa sont deux philosophes-rois qui fondent tous deux une Cité harmonieuse. Il n'existe pas de différence entre les deux hommes et entre ce qu'ils font : « Numa is taken as the kind of legislator-hero like Lycurgus, an incarnation of political wisdom²⁶. »

La lecture de *Numa* qu'offre Philip A. Stadter prend le contre-pied de cette interprétation en soutenant que Numa accepte le pouvoir pour le modeler sur son mode de vie²⁷. En fait, le philosophe-roi Numa réforme Rome pour lui permettre de pratiquer la philosophie, et non pour assurer la stabilité politique à long terme comme Lycurgue cherche à le faire à Sparte. Ainsi s'opposent ceux qui assimilent Numa et Lycurgue au niveau de leur action politique et/ou de leur caractère et ceux qui les distinguent radicalement. La mésentente sur la pensée politique de Plutarque dans ce parallèle idéal se résume par la question suivante : peut-on ou non concilier la Cité idéale platonicienne et le philosophe-roi selon Plutarque ?

Ce premier chapitre vise à montrer pourquoi la thèse platonicienne d'une conciliation de l'âme et de la Cité dans une Cité idéale ayant pour gouvernant un philosophe-roi est doublement impossible selon Plutarque. Pour ce faire, il faut répondre aux deux objections qui empêchent de saisir la portée critique de la séparation de la Cité idéale et du philosophe-roi dans les deux *Vies*. Nous comparerons premièrement les deux Cités, Sparte et Rome, afin de montrer que Lycurgue et Numa fondent des Cités opposées et différentes de la Cité idéale platonicienne. La Cité idéale de Platon est impossible, selon Plutarque, parce que ses deux faces, Sparte et Rome, s'opposent et se contredisent sur différents aspects tels que le rapport à la propriété, la vie publique et privée, l'honneur et les plaisirs, la guerre et la paix et le rôle de la religion. La Sparte hermétique, durable et unifiée de Lycurgue contraste avec la Rome ouverte, éphémère et paisible de Numa. Mais cette opposition peut s'expliquer par des

²⁵ L. De Blois, « Politics in Plutarch's Roman Lives », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 33, 6, Berlin et New York, De Gruyter, 1992, p. 4614.

²⁶ A. E. Wardman, *op. cit.*, p. 203.

²⁷ « Numa accepts the kingship and shapes the state to his ways. » (Philip A. Stadter, *Paidagogia pros to theion : Plutarch's Numa*, dans *Ancient Journey : A Festschrift in honor of Eugene Numa Lane*, April 4, 2002, p.6) Nous irons plus loin que Ph. Stadter, comme le montre la prochaine phrase qui précise ce qu'il faut selon nous entendre par l'expression « to his ways ».

circonstances différentes. Lycurgue et Numa représenteraient deux versions du philosophe-roi de Platon qui prennent soin d'eux-mêmes et de la Cité en tenant compte des besoins de leur Cité. Nous répondrons ensuite à cette seconde objection en établissant que Lycurgue et Numa s'opposent comme leurs Cités. Le philosophe-roi est impensable dans la mesure où Lycurgue et Numa s'opposent sur le type d'études qui les préoccupent (politique ou apolitique), sur l'objet premier de leur vie (Cité ou désirs) et sur la vertu qui les caractérise (courage ou justice). Le courageux et dévoué Lycurgue fonde une Cité à son image comme le fait avec Rome le pieux et doux Numa. Ainsi, la conciliation platonicienne entre la Cité idéale et le philosophe-roi, entre le bonheur de la Cité et le bonheur de l'homme, se révélera aussi impossible dans une Cité que dans l'âme. Plutarque adresse une critique à Platon qui se résume à une alternative tragique²⁸ : ou bien l'on favorise le bonheur de chaque homme et l'on n'obtient ni la Cité idéale ni le philosophe-roi, mais la Rome du pieux philosophe Numa, ou bien l'on favorise le bonheur de la communauté et l'on n'obtient ni la Cité idéale ni le philosophe-roi, mais la Sparte du dévoué gardien Lycurgue. C'est cette critique que nous entendons présenter dans ce premier chapitre.

I- La Cité impossible de Platon selon Plutarque

Il s'agit de comparer premièrement les deux Cités, Sparte et Rome, afin de montrer que Lycurgue et Numa fondent des Cités opposées et différentes de la Cité idéale platonicienne. Pour ce faire, nous offrons d'abord un portrait rapide de la Cité idéale de Platon, puis nous contrastons les deux Cités de Plutarque avec ce portrait.

1.1- La Cité idéale de Platon

La Cité idéale de Platon est composée de trois types d'hommes qui forment trois classes ayant chacune une fonction propre dans la Cité : les artisans produisent, les guerriers protègent et les chefs dirigent. Chaque type d'homme se caractérise par la primauté d'une des trois parties de l'âme humaine : les artisans désirent par-dessus tout les plaisirs du corps (*eros*), l'honneur (*thumos*) l'emporte dans l'âme des guerriers alors que c'est la raison qui caractérise le bon chef. Julie Annas parle plutôt de producteurs, d'auxiliaires et de dirigeants

²⁸ Cette alternative est tragique puisqu'elle montre que l'injustice envers la Cité ou l'âme est inéluctable, fatale et nécessaire : le choix de l'âme oblige la destruction de la Cité harmonieuse alors que le choix de la Cité empêche l'harmonie de l'âme humaine.

et affirme que Platon veut « instaurer l'État comme un mécanisme destiné à faire en sorte que tous les besoins naturels de la nature humaine, sous ses différentes formes, soient harmonieusement comblés »²⁹. Bien que J. Annas demeure très critique à l'égard de la solution platonicienne³⁰, elle indique que la Cité idéale platonicienne est le lieu où chacun trouve son bien dans celui du tout : « L'idée fondamentale de Platon, c'est que les différences naturelles des gens entre eux révèlent les rôles complémentaires et différents que ceux-ci jouent dans et pour la communauté considérée comme un tout. Des aptitudes diverses sont vues comme moyen de coopération différent³¹. » C. Reeve avance de même : « Money-lover and honour-lover can achieve what is for them real justice and real happiness only in a polis ruled by philosophers. But then philosophers can themselves become reliably just and happy only in such a polis. So *everyone* is better off in the Kallipolis than out of it³². » Ainsi, la Cité idéale de Platon rendrait possible le bonheur de chacun tout en demeurant « une et non multiple » (423d). Elle est régie par un principe unique, « il est impossible à un seul homme d'exercer convenablement plusieurs métiers » (374a) ; principe qui, selon Platon, permet le bonheur de chacun. En ce sens, la Cité de Platon est un tout organique et non une somme de trois principes spécifiques : les hommes doivent s'assurer de la santé de la Cité selon leurs capacités naturelles (370b)³³. L'artisan y jouirait *modérément* des biens qu'il produit *pour* la communauté et les guerriers recevraient les honneurs *mérités pour* leur dévotion au bien commun grâce au dirigeant « parfait harmoniste » (411d) qu'est le philosophe formé par les sciences mathématiques et la dialectique *pour* le plus grand bienfait de la Cité. La Cité idéale de la *République* forme le doux comme le guerrier, laisse place aux désirs comme à l'honneur dans la mesure où chacun est nécessaire à sa santé. Elle est un savant mélange de plaisirs du corps, de la recherche des honneurs et du désir de connaissance.

Bien que Plutarque présente la Sparte de Lycurgue comme étant la réalisation de la Cité idéale platonicienne, la plupart des commentateurs des deux *Vies* refusent, nous l'avons vu, d'établir une différence entre ce que réalise Lycurgue et ce que réalise Numa. Ils le

²⁹ J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994, p. 231.

³⁰ Voir les mots très durs adressés à la solution platonicienne aux pages 132, 134 et 231 de son *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994. J. Annas s'enflamme surtout lorsqu'il est question que certains hommes puissent mentir à d'autres pour les forcer « à marcher de concert, qu'ils le veuillent ou non. » (*Ibid.*, p. 231)

³¹ J. Annas, *op. cit.*, p. 97.

³² C. D. C. Reeve, *Philosopher-King : The Argument of Plato's Republic*, Princeton : Princeton University Press, 1988, p. 37.

³³ Cette présentation rapide de ce que J. Annas nomme le « principe de spécialisation » (*op. cit.*, p. 95 et 102) sera développée dans notre deuxième chapitre et fera l'objet d'un approfondissement.

refusent parce qu'ils tiennent pour acquis que le philosophe-roi Numa est à la tête de la Cité idéale, tout comme ils tiennent pour acquis que Sparte est dirigé par un philosophe-roi. Au nom de la solution platonicienne d'une Cité idéale gouvernée par un philosophe-roi, ces lecteurs de Plutarque rendent explicite ce qui n'est jamais affirmé dans les deux *Vies*, que Rome soit une Cité idéale et que Lycurgue soit philosophe-roi. Il s'agit d'abord d'examiner la première position qui veut que Sparte et Rome soient deux versions de la Cité idéale platonicienne³⁴.

À la lumière du portrait rapide de la Cité idéale de Platon tout juste esquissé, une telle proposition est vraie si Sparte et Rome font concorder le bonheur de chaque type d'hommes (ceux qui cherchent les plaisirs du corps, l'honneur ou les plaisirs de la connaissance) avec le bonheur de la communauté. Or, nous montrerons par une comparaison des deux Cités que Sparte et Rome s'opposent sur le rapport à la propriété, l'importance de la vie publique et de la vie privée, celle de l'honneur et des désirs, de la guerre et de la paix et sur le rôle de la religion. Il deviendra clair sur chaque point de comparaison que Sparte et Rome ne représentent pas deux versions de la Cité idéale de la *République*, mais bien son impossibilité.

1.2- Les deux Cités de Plutarque

1.2.1 - Rapport à la propriété : inégalité sociale versus égalité sociale

À Sparte, ce qui est à chacun est à tous alors qu'à Rome ce qui est à chacun demeure à chacun. Les deux Cités s'opposent au niveau de la propriété : les Romains possèdent et jouissent de biens propres alors que les Spartiates se suffisent des biens communs. On constate cette opposition concernant le partage des terres. La redistribution des terres à Sparte fut la plus difficile des réformes de Lycurgue (*Lyc.* VIII-3, p. 136) alors qu'elle fut

³⁴ Cette première position correspond à la première objection à la critique plutarquienne de la *République* énoncée plus haut. G. J. D. Aalders soutient cette position en ces termes : « Plutarch thus thinks, completely in the spirit of Plato, that the realization of his political ideals is possible both in a monarchy and in the republic. » (*Plutarch Political Thought*, Amsterdam, Noord-Holl. Uitg. Maats, 1982, p. 42) Certes, sa lecture des deux *Vies* donne l'avantage au régime de Sparte, mais il pense que ce régime incarne parfaitement la Cité idéale de Platon : « Yet, the central ideal of the *Republic*, that the wise should rule, is not absent of his thought, and the idea derived from this, that the philosophers should at least try to influence the rulers, plays a large role for him. He sees the most adequate realization of the Platonic idea to be in the Sparta of Lycurgus, from which Plato himself is said to have derived his central thesis. » (*op. cit.*, p. 63) La Sparte de Lycurgue, selon G. J. D. Aalders, est la Cité idéale du philosophe-roi de Platon. C'est aussi l'avis de A. E. Wardman : « Lycurgan Sparta, that is, is Plato's Republic come to life before the theory. » (*op. cit.*, p. 205) Nous nous concentrons dans cette section sur la possibilité que Sparte et Rome puissent être la Cité idéale de Platon pour Plutarque.

facilement acceptée par les Romains (*Numa* XVI-4 et 5, p. 183). Ce simple fait indique un rapport contraire à la propriété. À Sparte, le législateur limite les inégalités de richesses qui rendent malade la communauté et détourne les hommes du superflu, de ce désir de posséder tout pour soi qui est à l'origine des luttes internes affaiblissant la communauté. À Rome, le réformateur désire plutôt détourner les hommes d'une domination injuste des autres Cités en recentrant les Romains sur eux-mêmes. Ainsi, les Spartiates ne posséderont chacun que le petit lot de terre qui permet de subvenir aux stricts besoins de leur corps³⁵ alors que la majorité des Romains travailleront leur terre pour la rendre la plus riche possible³⁶. Dans un cas les hommes doivent limiter leurs désirs au strict nécessaire pour ne pas nuire à la stabilité de la Cité, alors que dans l'autre ils laissent libre cours à leurs désirs. Il est plus facile de laisser libre cours aux désirs que de les contraindre. L'un se fait sans effort alors que l'autre demande des mesures politiques (*Lyc.* IX-1, p. 137).

Certes, la redistribution des terres égalise aussi les conditions à Rome, elle offre aussi les mêmes biens à chacun, mais, à l'inverse de Sparte, cette égalité vise un refroidissement des ardeurs politiques des Romains. La redistribution des terres empêche, en effet, toute inégalité par la richesse à Sparte alors qu'elle encourage cette inégalité à Rome. C'est d'ailleurs Lycurgue qui transforme la monnaie d'or en monnaie de fer à Sparte pour vaincre la cupidité de son peuple (*Lyc.* IX-3, p. 137) et établir ainsi une certaine égalité sociale. Numa ne se soucie pas de la cupidité future de son peuple d'agriculteurs qui marchandera et s'enrichira (*Comp.* II-8, p. 192). Et pourtant Plutarque est clair à ce sujet dans la *Vie* de Lycurgue (*Lyc.* VIII-1, p. 136 et IX-3, p. 137) comme dans la *Vie* de Numa (*Numa* XVI-4, p. 183) : la possession de richesses est à la source d'injustices parce qu'elle crée des tensions entre les hommes ou les Cités qui vénèrent la richesse non plus pour son utilité, mais en elle-même³⁷.

³⁵ La division des terres est faite de façon à ce que la « quantité de nourriture [leur soit] suffisante pour maintenir leur force et leur santé, et qu'ils [n'aient] besoin de rien d'autre » (*Lyc.* VIII-8, p. 136).

³⁶ Voir *Numa* XVI-6, p. 183.

³⁷ « Si à Rome, l'argent s'associe à l'ambition pour menacer l'ordre public, il revient une nouvelle fois à Sparte de montrer, à travers son histoire, combien [l'argent] est en soi pernicieux. Lysandre, que n'anime pourtant aucune mauvaise intention, en enrichissant sa patrie, lui fait courir un danger que dénonce vigoureusement Plutarque, trouvant dans la cité de Lycurgue le cadre idéal pour donner libre cours à ses tendances rigoristes sur le sujet. » (Frazier, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 153) F. Frazier va trop loin lorsqu'elle dit que l'argent est en soi pernicieux puisqu'il ne s'agit pas pour Plutarque de détruire toute forme de monnaie à Sparte, mais de rétablir le rapport sain que l'homme doit entretenir avec l'argent pour que la Cité ne soit pas mise en péril. Car, comme l'écrit Xénophon, « pourquoi rechercherait-on la richesse là où le législateur, en ordonnant d'apporter la même part à la table commune et de vivre du même régime, a fait en sorte qu'on ne désire pas l'argent pour mener une vie luxueuse ? » (*République*

En fait, la monnaie pose avant tout un problème interne à la Cité. Bien qu'elle serve de mesure pour les échanges des biens, la monnaie peut prendre l'allure elle-même d'un bien. Les hommes font alors de l'argent la visée de leur vie et désirent plus que tout sa possession. Lycurgue détourne les hommes de ce désir malsain qui divise Sparte et la réduit à ce lieu où chacun cherche son bien propre. Or, Plutarque note que la stabilité interne d'une Cité comme Sparte se réalise au prix d'une indiscipline envers les autres Cités : la Cité elle-même agissait non comme une Cité bien gouvernée, mais comme un homme indiscipliné et sage (*Lyc.* XXX-2, p. 158). Les Spartiates ne sont plus cupides grâce à Lycurgue, mais Sparte aura désormais tendance à s'ingérer dans les affaires des autres Cités au nom de sa sagesse, ce qui sera la source de nombreux conflits dans le monde grec³⁸. Ainsi, Plutarque montre avec Sparte que l'harmonie intérieure d'une Cité passe par un souci extrême du rapport des citoyens à la richesse, mais que cette harmonie a pour prix une désharmonie à l'endroit des autres Cités. L'égalité sociale à Sparte implique une inégalité des rapports entre Sparte et les autres Cités.

Plutarque montre aussi l'inverse : l'égalité des rapports entre les Cités implique une certaine inégalité sociale à l'intérieur de la Cité. C'est que la monnaie pose en outre un problème « externe » à toute Cité : son instabilité peut provenir de son rapport aux autres Cités. Rome veut s'enrichir et posséder tout ce que possèdent les autres Cités. Elle désire posséder pour obtenir puissance et gloire. Numa rétablit une certaine égalité entre Rome et les autres Cités en encourageant les Romains à cultiver leurs terres. Il recentre ainsi l'attention des citoyens sur leurs biens propres ; ce qui aux yeux de Plutarque les rend « divers et bigarrés » (*Comp.* II-5, p. 192)³⁹. Le prix de cette justice entre les Cités, c'est donc la liberté de la propriété privée qui posait un problème à Sparte avant Lycurgue. Sparte

des Lacédémoniens, dans *Œuvres complètes 2*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, ch. VII, p. 446) On comparera avec intérêt l'importance de la propriété privée à Sparte avec celle qu'elle joue dans l'*Utopie* de Thomas More (*L'Utopie*, trad. d'André Prévost, Paris, Mame, 1978, p. 65 et p. 94-97).

³⁸ On compare l'action de Sparte à l'égard des autres Cités à celle d'Héraclès qui châtiât les hors-la-loi et les tyrans sauvages. Plutarque dit très peu de choses de la politique extérieure de Sparte dans sa *Vie* de Lycurgue. Pour un portrait et un jugement plus complet de la conduite d'Héraclès et de celle de Sparte, nous renvoyons à la *Vie* de Thésée, plus particulièrement VI-4, 5 et 8, p. 64 ; VIII-1, p. 65 ; XI-2, p. 67-68 et XXXVI-4, p. 88.

³⁹ C'est aussi l'expression qu'utilise coup sur coup Platon pour parler de la démocratie dans la *République* : « On trouvera donc, j'imagine, des hommes de toute sorte dans ce gouvernement plus que dans aucun autre [...] Comme un vêtement bigarré qui offre toute la variété des couleurs, offrant toute la variété des caractères, il pourra paraître d'une beauté achevée. » (557c) « Tels sont, poursuivis-je, les avantages de la démocratie, avec d'autres semblables. C'est comme tu vois, un gouvernement agréable, anarchique et bigarré, qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal. » (558c)

et Rome s'opposent donc concernant la propriété : nous retrouvons en germe à Sparte ce qui causait problème à Rome (indiscipline envers les autres Cités) alors que nous trouvons en germe à Rome ce qui n'allait pas à Sparte (indiscipline entre les citoyens). Sparte rejette la propriété privée, laquelle permet pourtant à Rome de trouver la paix avec les autres Cités. Les deux Cités de Plutarque marquent une opposition franche quant à la place qu'elles accordent aux biens propres et aux biens communs ; elles montrent à quel point la propriété publique et la propriété privée s'excluent mutuellement. Il faut choisir : les biens de la communauté ou de chacun, l'égalité sociale ou l'égalité entre les Cités.

1.2.2- Vie publique ou Vie privée

Le contraste entre les rapports humains à Sparte et à Rome montre encore davantage à quel point les deux Cités de Plutarque s'opposent. La vie publique spartiate et la vie privée romaine s'excluent mutuellement⁴⁰. Il semble que Plutarque « oppose les deux grands moteurs de l'action que sont l'intérêt public et l'intérêt privé⁴¹ » sans faire primer l'un sur l'autre, comme le soutient F. Frazier, ou sans ramener l'un à l'autre à la façon de la Cité idéale de Platon. C'est ce que montre la comparaison des rapports entre hommes, femmes et enfants à Sparte et à Rome.

À Sparte, la femme et l'homme se ressemblent autant dans leur conduite courageuse (*Lyc.* XIV-4, p. 142) que dans leur apparence (*Lyc.* XV-5, p. 142). Les cheveux rasés et habillées comme les hommes, les femmes perdent leur raffinement propre (*Lyc.* XIV-4, p. 142) et s'exercent nues comme les hommes afin de susciter chez eux « un grand désir de gloire et d'émulation » (*Lyc.* XIV-5, p. 142). Les femmes sont égales aux hommes à Sparte, du moins Sparte tend à abolir les différences entre les sexes. À Rome, les vierges Vestales sont aussi pures que le feu qu'elles protègent (*Numa* X-11, p. 175). Les Vestales représentent le souci extrême de la féminité chez Numa que l'éducation uniforme de Lycurgue rejette⁴².

⁴⁰ F. Frazier précise ce qu'il faut entendre par vie privée : « Dans la cité antique, le héros est constamment sous le regard de ses concitoyens et l'on ne peut pas détacher le *bios* de l'action politique : il n'y a pas de vie privée ou de vertu privée, si l'on veut entendre par là un domaine réservé où l'on n'aurait de comptes à rendre qu'à soi-même. » (Frazier, *op. cit.*, p. 194)

⁴¹ F. Frazier, *op. cit.*, p. 142. Encore une fois, F. Frazier résout l'opposition qu'elle soulève en ces termes : « Plus largement, il n'est aucune considération personnelle, si noble soit-elle par ailleurs, qui ne doive s'effacer devant l'intérêt public, pour la sauvegarde de l'État. L'idéal civique irrigue tout le texte des *Vies*. » (*op. cit.*, p. 170)

⁴² Plutarque décrit longuement la cérémonie qui entoure la condamnation d'une Vestale souillée en *Numa* X, p. 174-175. Le plus intéressant dans cette description est l'endroit où Plutarque dépeint « la chambre

C'est que les hommes du peuple abordent de façon contraire la femme dans les deux Cités. Les Spartiates les regardent comme appartenant à tous, comme les enfants et les hommes d'ailleurs (*Lyc.* XV-14, p. 144) qui sont éduqués en commun par Lycurgue (*Lyc.* XVI-4, p. 145)⁴³, alors que les Romains peuvent prêter leur femme par plaisir à un autre homme comme une chose qui leur appartient en propre (*Comp.* III-2, p. 193)⁴⁴. Certains Romains vendent même leurs enfants comme ils vendent leurs récoltes (*Numa* XVII-5, p. 184). Les manières opposées à l'extrême avec lesquelles le peuple de Sparte et celui de Rome traitent la femme et l'enfant choquent notre sensibilité. Le fait que la femme soit réduite à un noble animal qui enfante pour la communauté à Sparte (*Lyc.* XV-10, p. 143)⁴⁵, ou un objet que le mari peut prêter de son propre chef, à Rome ; le fait que l'enfant spartiate trop chétif soit mis à mort par la communauté (*Lyc.* XVI-2, p. 145)⁴⁶ ou que l'enfant romain soit vendu par le père selon son gré marque encore de manière choquante l'opposition des modes de vies qui caractérise Sparte et Rome. La Vie est si publique à Sparte et si privée, si libérale à Rome,

souterraine » (*Numa* X-8, p. 175), ou plutôt « la demeure souterraine » (*Numa* X-12, p. 175) où la Vestale est enterrée avec une lampe allumée et les biens de première nécessité : du pain, une cruche d'eau, du lait et de l'huile. Nous ne voyons pas en quoi pour Plutarque le lait et l'huile font partie « des quelques maigres provisions nécessaires à la vie » (*Numa* X-9, p. 175). Plutarque ne précise pas non plus par quel moyen les Romains découvrent qu'une Vestale a souillé sa virginité. À ce sujet, il faut lire *Rép.* 459d-461a, mais surtout 460e.

⁴³Au début de la *Vie* d'Alcibiade, Plutarque montre à quel point le caractère du jeune Alcibiade avait déjà beaucoup d'influence sur les mœurs éducatives d'Athènes. L'exemple de la flûte suffit pour montrer l'effet problématique d'une éducation privée. Le jeune Alcibiade refuse d'écouter ses maîtres lorsque vient le temps de jouer de la flûte puisqu'elle déforme le visage de celui qui en joue. Au moment où les autres jeunes hommes apprennent le refus d'Alcibiade, ils refusent tous d'en jouer. Tous les maîtres d'Athènes cessent finalement d'y enseigner la flûte (*Alc.* II-6 et 7, p. 390-391). L'éducation privée influence les mœurs de la Cité, ce qui est dangereux pour la communauté de pensée et de conduite que veut instaurer Lycurgue à Sparte.

⁴⁴À lire le passage qui suit celui-ci, on voit pourtant que les Romains ont honte de prêter ainsi leur femme. La communauté des femmes va contre le sentiment de l'amour qui semble toujours exclusif. On veut toujours avoir pour soi ce qu'on désire, que ce soit un objet, un homme ou une femme ou la connaissance. L'amour incompris tend à se transformer en envie ou en jalousie. Les Romains ont honte d'être jaloux alors que les Spartiates ne peuvent l'être parce qu'ils ne s'attachent à rien de propre. Les Romains aiment trop, ou plutôt aiment mal alors que les Spartiates n'aiment pas.

⁴⁵On doit certes reconnaître avec G. Schneeweiss que Plutarque « interprets the tradition of equality between men and women in Sparta in a deeper sense, according to his philosophical belief that these exercises 'gave also to womankind a noble spirit, for they felt that they, too, had a place in the arena of virtue and ambition' (*Lyc.* 14-7 ; 26-8 ; *Mor.* 227 E, 242 F, 243 B, 250 F, 259 DEff. [...]). » (Schneeweiss, « History and Philosophy in Plutarch. Observations on Plutarch's *Lycurgus* », G. W. Bowersock, W. Burkert, C. J. Putnam [éd.], *Arktouros : Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox* [...], Berlin, De Gruyter, 1979, p.378). Il n'en demeure pas moins que les références animales sont omniprésentes dans la *Vie* de Lycurgue non seulement pour parler des femmes, mais pour parler des Spartiates en général. La stabilité politique de Sparte aurait-elle pour prix l'abêtissement de l'homme et de la femme ? Chose certaine, Platon n'est pas plus doux que Plutarque avec ses hommes et ses femmes (451d).

⁴⁶Socrate propose aussi à Glaucon de laisser mourir les malades et de tuer les hommes vils ; proposition acceptée avec enthousiasme par Glaucon (409e). Le passage de la *République* ressemble énormément à celui de la *Vie* de Lycurgue sur cette question. Le Lycurgue de Plutarque serait-il le portrait du Glaucon de Platon ?

que même les choses qui ne peuvent être possédées deviennent des possessions, communes dans un cas, propres dans l'autre. Car la communauté des femmes et des enfants est fondée sur l'absence de désirs à Sparte alors qu'elle est le résultat d'un laisser-aller des désirs de chacun à Rome. La vie publique de Sparte où tout est fait en commun et la vie privée de Rome où tout est fait pour soi sont opposées de manière si extrême dans le rapport aux femmes et aux enfants qu'elles ne semblent pas pouvoir coexister aux yeux de Plutarque.

La Cité idéale platonicienne ne peut combiner les deux manières d'établir la communauté des femmes et des enfants, celle publique de Sparte et celle privée de Rome. C'est d'ailleurs la proposition qu'adresse Adimante à Socrate au début du livre V de la *République* sans que ce dernier le contredise : « nous croyons que [la communauté des femmes et des enfants entre amis] entraînera dans la constitution de grandes différences, ou plutôt une différence totale, suivant qu'elle sera bien ou mal réalisée. » (449d) Or, pour ce qui est de Sparte et de Rome, la distinction entre la bonne et la mauvaise communauté des femmes et des enfants semble impossible à faire. D'une part, la communauté spartiate instaure une égalité et un ascétisme dans le rapport entre les hommes et les femmes qui « sont aux yeux du philosophe antique les meilleurs garants de la cohésion sociale »⁴⁷. D'autre part, la communauté romaine prend davantage en compte la nature particulière de l'homme et de la femme qui est, aux yeux de Plutarque, une chose au moins aussi importante que la cohésion sociale (*Comp.* III-13, p. 193). La liberté de la Spartiate se gagne au prix de sa féminité alors que la féminité de la Romaine la contraint à la modestie (*Comp.* III-5, p. 193). Il faut choisir entre deux types de communautés de femmes et d'enfants qui dans les faits s'excluent mutuellement, ce qui implique de trancher en faveur de l'intérêt public ou de l'intérêt privé. Plutarque montre que la Cité idéale platonicienne n'existera que si elle fait ce choix, si elle tranche entre le mode de vie de Sparte et celui de Rome. Mais, la Cité idéale platonicienne refuse par principe ce choix en établissant une corrélation entre le bien de chacun et le bien de la communauté. Dans les faits, la Cité idéale de Platon est donc impossible.

Plutarque offre d'autres exemples de l'opposition entre la vie publique spartiate et la vie privée romaine qui témoignent de l'impossibilité effective de la Cité idéale platonicienne. Les Spartiates mangent et chassent en commun alors que les Romains cultivent et prient en

⁴⁷ F. Frazier, *op. cit.*, p. 153.

privé. Certes, les prières sont surveillées par les prêtres à Rome (*Numa* IX-8, p. 173) et les récoltes sont encouragées par Numa (*Numa* XVI-6, p. 183). C'est dire que Rome pousse ses citoyens à vivre pour eux-mêmes dans la paix. À l'inverse, les Spartiates sont des guerriers qui ne désirent plus manger seuls comme des bêtes gloutonnes, mais qui craignent d'encourir la honte de ne pas manger en compagnie de tous (*Lyc.* X-1, p. 138). Les citoyens de Sparte exercent tous en outre le même métier de guerrier alors que le peuple romain est divisé en fonction des métiers. Les deux Cités ne sont donc pas unies de la même façon. Numa fait disparaître les différends qui déchirent Sabins et Romains en distinguant les hommes selon leur métier. Il agit comme on le fait avec deux solides qu'on fragmente pour mieux les mélanger⁴⁸ : il particularise pour effacer les principales différences. La comparaison montre qu'en faisant de tous des *chacuns*, Numa réussissait « un harmonieux mélange de tous avec tous » (*Numa* XVII-4, p. 184). Mais elle dit surtout la différence entre la communauté spartiate et l'harmonieux particularisme romain fondé sur la crédulité romaine en leur roi pieux. Lycurgue, lui, efface les particularités pour unir de manière durable les Spartiates dans une même conduite et une même pensée : la dévotion au bien de la Cité. Tous les Spartiates forment un corps – une unité organique – où chaque partie concourt à la santé du tout⁴⁹. Rome, au contraire, est un mélange d'hommes – une somme de parties – repliés sur eux-mêmes qui ne partagent que ce même souci privé⁵⁰. Sparte exige de tous ses citoyens un mode de vie qui passe par un abandon de l'intérêt privé. Rome laisse plutôt vivre les hommes

⁴⁸ Les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (trad. Toussaint Guiraudet et préface de Claude Lefort, Paris, G.F. Flammarion, 1985 ; lire I-12 et surtout II-2) et le *Prince* (trad. Gérard Allard, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1989 ; lire surtout le chapitre 12, p. 50) de Machiavel nous ont offert plusieurs exemples illustrant à quel point la division est cruciale pour le prince qui veut maintenir son pouvoir. Ils n'offrent pourtant aucun exemple d'hommes qui comme Numa honorent la puissance et contemplent la nature des dieux.

⁴⁹ Plutarque compare explicitement la Cité à un organisme dans la *Vie* de Coriolan en rappelant la fable de Ménénus Agrippa : « Un jour, dit-il, tous les membres humains se révoltèrent contre l'estomac, se plaignant que lui seul restât tranquille dans le corps, sans rien faire, sans payer son écot, tandis que pour satisfaire ses appétits, les autres supportaient de grands labeurs et de lourdes charges. L'estomac se mit à rire de leur sottise : ils ignoraient, leur dit-il, que s'il recevait pour lui toute la nourriture, c'était afin de la rendre ensuite et de la redistribuer aux autres. » (*Cor.* VI-4, p. 429)

⁵⁰ Sparte et Rome ont donc chacune un principe unificateur, mais dans le cas de Rome ce principe nie l'existence d'un tout plus grand que la somme des parties. Pour mieux saisir cette différence, il faut rappeler la comparaison de Plutarque dans la *Vie* de Pompée : « Dans une Cité, comme dans un navire, il faut que les charges soient également réparties pour maintenir l'équilibre ; si elles se trouvent toutes rassemblées et réunies du même côté, il se produit une surcharge qui, faute de contrepoids, provoque la ruine et le naufrage de la Cité » (*Pom.* XLVII-3, p. 1186). Les Romains ressemblent à l'équipage qui oublie l'équilibre de son navire pour ne penser qu'à son bien propre alors que les Spartiates ne vivent que pour l'équilibre et la grandeur de leur navire. Pour Plutarque, la Cité est donc un tout organique où les principes de chaque partie doivent s'unir dans un principe unique (voir aussi note précédente). Nous traitons plus amplement de cette conception de la Cité dans notre second chapitre.

sur leur terre ou dans leur temple pour les détourner de la vie publique qu'ils mènent au nom de la grandeur de Rome. Les deux Cités expriment ainsi toutes deux l'opposition et la mutuelle exclusion de la vie publique et de la vie privée, de l'intérêt public et de l'intérêt privé que réunit pourtant la Cité idéale de la *République*. En ce sens, elles ne sont pas deux versions du projet politique de Platon, mais les deux dimensions contradictoires qui témoignent de son impossibilité. Il faut choisir : l'intérêt public ou privé, la vie publique ou la vie privée.

1.2.3- Honneurs ou Désirs

La durée des deuils, très courte à Sparte et très longue à Rome, marque à quel point les deux Cités s'opposent quant à l'affection vouée à l'individu (*Lyc.* XXVII-3, p. 155 et *Numa* XII-3, p. 177), opposition qui s'exprime le mieux par la passion qui guide l'âme du citoyen. L'âme spartiate recherche l'honneur et fuit la honte en oubliant ses désirs alors que l'âme romaine vit sans honte de ses désirs ; Plutarque montre que ces deux attitudes s'excluent en comparant les Spartiates et les Romains. La fierté de se sacrifier pour le bien de la Cité, à Sparte⁵¹, et le plaisir de poursuivre pour soi-même une certaine aisance matérielle ou une connaissance ne peuvent coexister dans les faits, comme le voudrait la Cité idéale de Platon. L'analyse de la relation à la mort à travers ses rituels dans les deux Cités permettra ainsi de montrer l'impossibilité effective du projet platonicien.

On pleure plus ou moins la mort d'un homme à Rome en fonction de son âge alors qu'on pleure à Sparte la dévotion à la patrie. La dépouille du Spartiate est enterrée dans la Cité pour habituer les jeunes à ne pas craindre la mort. Le plus significatif est qu'il est enterré seul, sans ornement et sans que son nom apparaisse sur le tombeau. Seul le héros ou une femme morte en couches, seuls ceux qui meurent pour la patrie peuvent avoir le privilège d'avoir leur nom sur le tombeau. C'est dire qu'un homme est reconnu à Sparte lorsqu'il s'est sacrifié au bien de la communauté. Ainsi, « jusque dans sa mort, [le Spartiate] doit être utile à la Cité⁵². » C'est ce qu'indique Plutarque avec force lorsqu'il avance que « de manière générale, les citoyens [de Sparte] vivaient avec la pensée qu'ils ne

⁵¹ T. Duff fait le lien avec Platon : « Like Plato, Plutarch sees it (the love of honour) as a special feature of the Spartan and of Spartan education » (Duff, *Plutarch's Lives : Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Clarendon press, 1999, p. 84).

⁵² F. Frazier, *op. cit.*, p. 166.

s'appartenaient pas à eux-mêmes, mais à la patrie » (Lyc. XXIV-1, p. 152-153). À Sparte, on reconnaît un homme seulement par sa dévotion à la patrie et chaque homme pense qu'il n'existe que pour se soucier du bien du tout dont il n'est qu'une partie. L'honneur lié au service de la Cité et à son sacrifice pour elle est donc la passion dominante des Spartiates. À l'inverse, Rome reconnaît les particularités de chaque homme au point de pleurer un mort selon son âge. Plus un homme vit longtemps, plus il est chéri par ses proches. Plus on a partagé de plaisirs et de peines avec un homme ou une femme, plus on trouve lourde sa perte. Le chagrin ressenti par tout un chacun à la mort de Numa en est un bon exemple : « on aurait dit que chacun d'entre eux portait en terre l'un de ses proches les plus chers, qui lui aurait été arraché à la fleur de l'âge ; ils suivaient le cortège en pleurant et en gémissant » (Numa XXII-1, p. 189). En ce sens, le Romain a une conscience accrue de *sa* vie et de *sa* mort ; conscience libérale qui lui rend difficile l'idée de sacrifier sa vie et ses plaisirs pour le bien futur ou immédiat de la Cité. Il choisit même d'être enterré ou brûlé, selon ses désirs. En somme, l'homme qui cherche les honneurs même au prix de sa vie n'est pas l'homme qui, menant une vie de plaisirs, considère avec effroi la faucheuse. Les âmes mues par l'honneur affrontent ensemble la mort alors que l'âme mue par ses propres désirs la voit approcher avec effroi.

Mais ne pourrait-on pas harmoniser dans la même Cité, comme celle idéale de Platon, le guerrier et le doux ? Plutarque répond par la négative en insistant sur le fait qu'une âme comme celle du Spartiate n'est possible qu'en supprimant le goût pour les plaisirs. Toutes les réformes de Lycurgue visent à abolir le désir dans l'âme des citoyens au profit de la honte et de l'honneur. Qu'on pense à l'éducation commune des femmes et des hommes où l'on stimule le goût de la bonne conduite par la honte du plaisir pris dans l'acte sexuel (Lyc. XV-10 et 11, p. 143)⁵³, aux repas communs où l'absent encourt la honte de se préférer à la patrie, Plutarque montre que c'est en attachant de la honte aux plaisirs privés que Lycurgue réussit à remplir de patriotisme l'âme de ses concitoyens. C'est ce que Plutarque affirme en disant que « d'une manière générale, [Lycurgue] habitua les citoyens à ne vouloir pas vivre isolément, et à *en être même incapable* : pareils aux abeilles, ils devaient toujours faire corps avec la communauté et se grouper, en rangs serrés, autour de leur chef ; *l'enthousiasme et l'amour*

⁵³ L'attirance corporelle entre un homme et une femme est si négligeable dans le mariage spartiate « que certains avaient parfois des enfants avant d'avoir vu leur épouse en plein jour. » (Lyc. XV-9, p. 143) Sur l'éducation des femmes dans la *République*, voir surtout 451e.

de la gloire les arrachant pour ainsi dire, à eux-mêmes, ils appartenait tout entiers à la patrie » (*Lyc.* XXV-5, p. 154). L'amour de la gloire, des honneurs implique un détachement de soi que le Romain ne saurait accepter tant il est centré sur lui-même. L'honneur du guerrier va de pair avec un mépris du corps et des plaisirs qu'il procure puisque l'homme qui cherche l'honneur voit dans le refus du plaisir la preuve de son courage : il est fier de souffrir, voire de mourir pour obtenir la gloire. Or, il est clair que la réforme religieuse de la fougueuse et belliqueuse Rome passe par les plaisirs et déplaisirs du corps (*Numa* VIII-3, p. 170). Ph. Stadter le note : « As Plutarch explains in c. 8, Numa employs religious ritual to lead this "feverish" city away from war and dispose it toward peace, but through means appealing especially to the senses⁵⁴. » Numa appelle au sentiment religieux par les sens de manière à recentrer les Romains sur leur corps afin de guérir Rome de sa passion guerrière. Sparte est la noble famille alors que Rome est la contrée modérée des plaisirs. Les deux Cités de Plutarque s'excluent mutuellement parce que la noblesse du Spartiate passe par un détachement du corps qui rend impossible l'âme paisible qui caractérise Rome. Par conséquent, les deux Cités ne sont pas des versions de la Cité idéale de Platon qui unissait l'âme du guerrier éprise d'honneur et l'âme de l'artisan ou de l'homme de science attirée vers son plaisir. Il faut choisir : l'honneur du patriote spartiate ou les désirs de l'homme romain.

1.2.4- Guerre ou paix

L'opposition entre les arts et les sciences pratiqués à Sparte et ceux enseignés à Rome correspond parfaitement à l'opposition entre la recherche des honneurs et la satisfaction des désirs. À Sparte, le citoyen étudie pour servir le bien de la Cité alors qu'à Sparte l'homme qui étudie le fait pour lui-même. Mais cette différence souligne d'abord, selon nous, une opposition entre le guerrier et l'homme pacifiste, entre le repli sur soi d'une Cité fondée sur l'honneur et l'esprit d'ouverture auquel fait place une Cité fondée sur les plaisirs de chacun. Le contraste entre le repli sur soi et l'esprit d'ouverture, entre la Sparte guerrière et la paisible Rome permettra de dégager un nouvel aspect de la critique que Plutarque adresse à la Cité idéale platonicienne : l'éducation des guerriers implique qu'on n'enseigne pas les arts

⁵⁴ Ph. Stadter, *op. cit.*, p. 4. Il renvoie alors aux deux passages qui traitent de la fièvre d'une Cité : *Rép.* 372e, *Lois* 691e.

et les sciences paisibles de Rome qui, pour être enseignés, implique qu'on délaisse l'enseignement des arts et des sciences qui forment les citoyens dévoués au bien de Sparte.

À Sparte, tous les arts frivoles sont bannis avec le luxe (*Lyc.* IX-5, p. 137). Par arts frivoles, il faut entendre toute activité dont l'objet produit n'est pas utile et nécessaire à la Cité. L'apprentissage des lettres se borne donc aux besoins de Sparte, c'est-à-dire à peu de chose, si l'on se fie à la simplicité de leur langage. En effet, le style laconique consiste à renfermer beaucoup de sens en peu de mots (*Lyc.* XIX-1, p. 148). Les Spartiates parlent de manière aussi efficace et prompte qu'ils agissent. De plus, les seuls ouvrages qui sont accessibles aux Spartiates sont les poèmes d'Homère, choisis par Lycurgue pour leur enseignement politique et pédagogique (*Lyc.* IV-5, p. 132)⁵⁵. Les Spartiates apprennent surtout à obéir, à endurer l'effort et à vaincre au combat (*Lyc.* XVI-10, p. 145). C'est l'art de la guerre que pratiquent tous les Spartiates dès leur plus jeune âge. Les poèmes homériques favorisent la formation des guerriers comme la musique donne le rythme aux pas courageux des Spartiates en temps de guerre (*Lyc.* XXII-5, p. 151)⁵⁶. À Sparte, tous les arts servent le bien du tout en suscitant le goût de l'honneur ; ceux qui pourraient compromettre la communauté de pensée et de mœurs ne sont pas tolérés. Les « sophistes discoureurs » (*Lyc.* IX-4, p. 137) sont non seulement bannis de la Cité parce que leur art vise à s'enrichir par la parole, mais surtout parce qu'en introduisant des raisonnements nouveaux, ils fragilisent la communauté de pensée si favorable à la stabilité et à l'unité de la Cité (*Lyc.* XXVII-6, p. 155). Sparte empêche et condamne même la dialectique en ses murs⁵⁷. Le style laconique fait que les Spartiates expriment tous de manière concise et identique leur mépris pour ce qui est différent d'eux⁵⁸. Il montre aussi le repli sur soi de Sparte, mais surtout la force avec laquelle les arts raffermissent les citoyens dans la défense du bonheur de la communauté. À preuve cette réponse très concise de Lycurgue lorsqu'on lui demandait comment repousser

⁵⁵ Lycurgue est conscient que les poèmes d'Homère invitent parfois aux plaisirs et à la licence, mais il les choisit pour leur enseignement politique, c'est-à-dire au moins leur enseignement sur la honte et l'honneur. Car le héros homérique par excellence, c'est le thumotique Achille, un modèle pour l'éducation spartiate de Lycurgue. Sur la critique de Platon envers Homère, voir 595a-608b, et pour une vision éclairante de cette critique, lire A. Bloom, *The Republic of Plato : An Interpretive Essay* (2^e édition), États-Unis, Basic Books, 1968, p. 426-434. Pour une autre facette de l'enseignement politique de la poésie d'Homère, voir la conclusion de A. Bloom sur l'importance du mythe à la fin de la *République* (*op. cit.*, p. 436).

⁵⁶ Pour saisir la différence avec Platon quant à la nécessité d'une éducation musicale, lire *Rép.* 376e-377b suivi de 410a-412a. Ici, les exercices précèdent la musique, la musique n'est qu'un accompagnement aux exercices militaires.

⁵⁷ Pour une critique politique plus étoffée des sophistes, voir *Rép.* 489d-492e.

⁵⁸ Une série de réponses courtes est offerte comme exemple en *Lyc.* XX, p. 148-149.

l'attaque des ennemis : « En restant pauvres et en ne désirant pas nous élever les uns au-dessus des autres » (*Lyc.* XIX-12, p. 148) L'égalité et la communauté des biens à Sparte la rendent forte contre ses assaillants potentiels parce que ses citoyens partagent tous une façon de parler qui rend inébranlable leur dévotion au bien commun⁵⁹. Sparte enseigne ainsi ce qu'il faut penser et ce qu'il faut faire par son langage, par sa poésie et par sa musique. Il ne s'agit jamais de remettre en cause la supériorité de leur nature guerrière, mais de la justifier et de l'encourager par les arts. Les arts spartiates rendent Sparte hermétique et guerrière ; du même coup, cette Cité rejette les sciences qui pourraient fragiliser la communauté de pensée qui unit ses membres.

Au contraire, Rome laisse ouvertement place à l'agriculture. Nous le disions déjà, l'agriculture est un « philtre de paix » (*Numa* XVI-1, p. 184) pour tous les Romains parce qu'elle recentre les hommes sur eux-mêmes et leur travail. Il faut noter en outre qu'une connaissance de l'arithmétique et de la géométrie est nécessaire pour que les prêtres romains soient en mesure de rallumer souvent un feu par réfraction (*Numa* IX-12 à 15, p. 174 et *Numa* XIII-4, p. 178)⁶⁰. Or, de tels arts ou sciences ne sont pas à proprement parler politiques, c'est-à-dire qu'ils se pratiquent dans la solitude. Pascal prouva seul dans sa chambre ce que d'autres avaient nommé « le théorème de Pythagore ». Ces arts et sciences sont en fait tournés vers le contentement de ceux ou celles qui les pratiquent. En d'autres termes, l'agriculture, la géométrie ou même la dialectique (*XIV*-1, p. 180), sur laquelle nous reviendrons bientôt, ne posent aucun problème à Rome parce que ce sont toutes des activités paisibles centrées sur le contentement de soi. Rome semble maintenant ouverte aux arts et aux sciences qui aident à conserver la paix en ses murs et surtout entre les Cités (*Numa* XX-4 et 5, p. 187)⁶¹. À preuve la réforme du calendrier romain par Numa qui grâce à l'astrologie favorise la paix en remplaçant Mars, dieu de la guerre, par Janus, dieu de la paix civile, comme premier mois romain (*Numa* XIX-9 à 11, p. 187).

⁵⁹ Lire à ce sujet *Rép.* 416e-417b.

⁶⁰ Si d'aventure le feu vient à s'éteindre (ce fut le cas à Athènes sous le tyran Ariston, à Delphes à l'époque de Mithridate et pendant la guerre civile romaine, quand le feu disparut avec l'autel), on dit qu'il ne faut pas le ranimer à un autre foyer, mais fabriquer un feu entièrement nouveau en tirant du soleil une flamme pure et sans souillure. Pour l'allumer, on utilise des miroirs concaves disposés sur le plan d'un triangle rectangle isocèle qui convergent depuis la périphérie vers un unique point central. En raison de la réfraction, les matières légères placées au centre s'enflammeront parce que la lumière acquiert la nature et la force du feu. Bref, les pontifes de Numa font assez de mathématiques pour pouvoir allumer un feu par réfraction (*Numa* IX-12 à 15, p. 174). Pour connaître la fréquence à laquelle ce feu s'éteint sous le règne de Numa, lire *Numa* XIII-4, p. 178.

⁶¹ Nous traitons de la réelle ouverture de Rome aux sciences dans la section sur la religion qui suit.

Le repli sur soi de Sparte contraste donc fortement avec l'esprit d'ouverture pacifique de Rome dans le rapport de ces deux Cités aux arts et aux sciences. Les arts de Sparte entraînent tous les hommes dans une même conduite et une même pensée guerrière, alors que les arts et les sciences de Rome ferment les portes du temple de Janus pendant le règne de quarante-trois ans de Numa. Mais Plutarque insiste pour montrer que l'art requis pour défendre le bien, à Sparte, passe par le rejet des sciences et des arts qui rendent Rome ouverte et paisible. Pour former de bons citoyens, il faut une même discipline, une même pensée : la défense des intérêts de la communauté, de la patrie. Cette discipline et communauté de pensée ne sont possibles qu'au prix d'un détachement de soi qui ne peut tolérer la moindre science ou le moindre art qui s'exerce par soi-même et pour soi-même. Pour qu'une Cité forme des hommes mus par l'honneur de servir un tout qui les dépasse, il faut qu'elle détourne les hommes de leurs terres et de leurs biens⁶². Pour que Sparte soit une puissante famille guerrière, il faut qu'elle chasse les arts et les sciences qui rendent Rome ouverte et pacifiste. Une Cité ne peut être à la fois guerrière et pacifiste parce que la formation de guerrier demande l'absence de ce qui adoucit les hommes. En ce sens, les deux Cités de Plutarque ne sont pas deux versions de la Cité idéale platonicienne, Sparte et Rome sont plutôt les deux faces contradictoires qui la rendent impossible. Il faut choisir : le repli sur soi d'une Cité forte et unie ou l'esprit d'ouverture d'hommes vivant en paix, les arts de la guerre ou de la paix.

1.2.5- La Cité et la Religion

Le choix entre la guerre et la paix a toujours un prix. C'est que la pacifique Rome ne permet pas vraiment ouvertement la pratique des sciences mathématiques et de la dialectique. Il semble qu'il faille habiller de religion ces sciences pour qu'elles puissent prendre place dans la Cité⁶³. Aux yeux du peuple romain, les prêtres prient comme eux parce qu'ils prient avec eux ; les mathématiques, l'astrologie ou la dialectique sont cachées derrière le voile de la religion. Sur ce point, l'éducation du peuple romain et du peuple spartiate se rejoint : pour qu'une Cité soit unie, dans la guerre ou dans la paix, il faut une conduite et une pensée qui rassemble tous les citoyens – conduite et opinion qui, nous le disions, sont fragilisées par la

⁶² Pour qu'un homme accepte de mourir, il doit négliger son corps.

⁶³ Nous examinerons plus en détail la différence des prêtres et du peuple romain dans leur rapport aux dieux lorsqu'il sera question de la piété de Numa.

dialectique qui consiste principalement à remettre en question ce que nous prenons pour vrai. Platon affirmait qu'une Cité bien organisée existe dans la mesure où une communauté de plaisirs et de peines rassemble des hommes : « la Cité dans laquelle *la plupart* des citoyens disent à propos des mêmes choses : ceci me concerne, ceci ne me concerne pas, cette Cité est excellemment organisée. » (462c) Plutarque semble d'accord avec ce principe puisque ces deux Cités, nous le montrerons, sont fondées sur une communauté de conduite et de pensée : les Spartiates s'assemblent autour d'une idée divine de leur patrie qui leur permet de marcher tous d'un même pas vers la mort tandis que les Romains se réunissent dans la prière aux dieux, dans le respect et la crainte. Au fond, le choix obligé entre une Cité unie guerrière ou pacifiste devient, pour Plutarque, un choix de la place occupée par la religion dans la Cité : elle sera au service d'un repli sur soi ou elle sera le cœur même des mœurs communautaires.

La religion est pourtant si peu présente dans la Cité idéale construite par Socrate et Glaucon qu'il est difficile d'envisager le rôle de la religion à Sparte et à Rome comme un aspect de la critique plutarquienne de la Cité idéale de la *République*. Pour l'entrevoir, il faut remarquer d'abord qu'il y a des prêtres et des prêtresses dans la Cité idéale (461a)⁶⁴. Rappelons ensuite ce que Socrate avance à la fin de l'un de ses entretiens avec Adimante :

« — Que nous reste-t-il donc encore à faire en législation ? demanda-t-il. — Je répondis : à nous rien ; mais à Apollon, au dieu de Delphes, il reste à faire les plus belles et *les premières lois*. — Lesquelles ? Celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices des héros, l'ensevelissement des morts, et les cérémonies qui nous rendent leurs mânes propices. De cela, en effet nous n'avons la science ; aussi, fondant la Cité, devons-nous obéir à personne d'autre, si nous sommes sages, ni prendre d'autre guide que celui de notre patrie. » (427b-c)

Plutarque vient préciser ces remarques trop vagues de la *République* avec Sparte et Rome pour en montrer les incidences sur le type de Cité construite. Selon que les *premières lois* sont mises au service de l'ordre politique ou qu'elles constituent le fondement de la communauté de pensée et de conduite, la Cité est plus ou moins centrée sur son bonheur ou le bonheur de chacun. C'est ce que nous désirons montrer en opposant maintenant Sparte et Rome quant au rôle qu'y joue la religion.

À Sparte, les dieux légitiment les lois civiles alors qu'à Rome, ils sont le fondement même de l'ordre civil. La quasi-absence de références aux dieux à Sparte et leur omniprésence à Rome indique la distance qui sépare Lycurgue de Numa concernant le rôle

⁶⁴ Nous renvoyons plus haut à ce passage au moment de traiter des Vestales (voir note 42).

politique des dieux. La *Vie* de Lycurgue traite à deux endroits de la relation aux dieux : au début et à la fin du règne de Lycurgue. À son retour de voyage, Lycurgue décide de fonder une nouvelle Sparte (*Lyc.* V-3, p. 133). Il se rend à Delphes pour offrir un sacrifice au dieu Apollon d'où il revint avec une réponse de la Pythie qui le salue comme aimé du dieu, sinon divin lui-même, avec la promesse d'une constitution bien supérieure à toutes les autres (*Lyc.* V-4, p. 133). La décision trop humaine de refonder Sparte devient ainsi le fait d'un homme divin soutenu par Apollon. La refondation de Sparte est légitimée par une référence au divin qui sert de justification aux actions futures de Lycurgue. Or, Lycurgue n'institue ni prêtres, ni prières communes, ni temples à Sparte⁶⁵. Il n'est pas question de rendre pieux les Spartiates, mais il s'agit plutôt de raffermir la dévotion aux lois de Lycurgue. Les mesures politiques sont toujours premières à Sparte : la référence aux dieux cimente dans le temps les lois de Lycurgue. L'oracle que Lycurgue demande suite à l'institution d'un conseil des Anciens servant à tempérer le pouvoir démesuré des rois (*Lyc.* V-10, p. 134) le montre bien. Mais c'est surtout la fin du règne de Lycurgue qui confirme que la « religion » est la servante de l'ordre civil à Sparte et non son fondement. Par un noble mensonge, Lycurgue va demander conseil aux dieux en faisant promettre à tous les citoyens de suivre sa constitution jusqu'à son retour, mais il ne revient pas. Il fait même mettre par écrit le décret d'Apollon qui confirmait la bonté de ses lois pour la Cité. Plutarque est clair à ce sujet : Lycurgue ment pour assurer la dévotion spartiate aux lois (*Lyc.* XXIX-7, p. 157)⁶⁶. Les lois sont bonnes, la constitution l'est, sans intervention divine. Or, la référence aux dieux assure une durée à la communauté politique fondée sur les lois d'un législateur. La durabilité et l'unité de Sparte dépendent de la croyance aux dieux, mais ne sont pas fondées par elle. En ce sens, à Sparte, la référence divine est gardienne de la permanence de la Cité.

À l'inverse, presque chaque ligne de la *Vie* de Numa est teintée de piété. Comme on travaille le fer (*Numa* VIII-1, p. 170)⁶⁷, Numa amollit l'humeur dure et guerrière de Rome en appelant les dieux à l'aide (*Numa* VIII-3, p. 170). Plutarque dit même que Numa « met en scène » l'amour que lui porte une déesse pour renforcer la superstition du peuple Romain (*Numa* VIII-10, p. 171) et qu'il dompte et rabaisse leur fierté « en leur inspirant la crainte des

⁶⁵ Certes, on rend un culte à Lycurgue après sa mort dans un temple (*Lyc.* XXXI-4, p. 160), mais aucune des réformes du législateur ne touche directement les cultes. Nous ignorons à qui attribuer ce souci religieux à Sparte.

⁶⁶ Ce passage de la *Vie* de Lycurgue renvoie à celui de la *République* où Platon traite du noble mensonge (415c).

⁶⁷ « Il adoucit l'élément irascible de son âme, comme le feu amollit le fer, et le rend utile. » (411a)

dieux » (*Numa* VIII-4, p. 170). Numa se réfère donc lui aussi aux dieux dans un but politique. Mais à la différence de Lycurgue, la croyance romaine aux dieux est la pensée commune qui unit les Romains dans des prières paisibles. La seule activité qui rassemble tous les Romains n'est plus la guerre, mais la prière dans le silence. La prière coagule le sang fiévreux des Romains. En fait, Numa guérit l'humeur guerrière de Rome en détournant la superstition romaine, déjà présente sous Romulus (*Numa* II-1 à 3, p. 162), vers le bonheur de chacun. On prie désormais ensemble pour soi à Rome parce que le souci des dieux est marqué par la crainte d'être puni. Il ne s'agit plus de dominer les autres Cités sous la protection divine, mais de jouir dans les limites permises par les dieux. Numa n'établit donc pas un ordre civil stable et suffisant exigeant une référence aux dieux pour durer, mais un ordre religieux qui dépend entièrement d'un rapport intime avec des dieux qu'on honore et respecte grâce à l'exemple d'un prêtre-roi⁶⁸. La religion n'est plus la gardienne à distance de la Cité, mais sa mère et sa nourrice tout proche. On envisage très bien que sans elle, la nouvelle Rome mourra⁶⁹.

Ainsi, la référence divine appose le sceau divin sur l'ordre humain de Sparte alors qu'elle fonde l'ordre religieux de Rome. Plutarque montre que selon le rôle attribué aux dieux dans la Cité, on obtient deux types de Cités prônant des conduites inverses. La référence divine sert la dévotion au bien de la communauté à Sparte alors qu'elle fonde une communauté paisible à Rome en recentrant chacun sur son bonheur. Socrate a beau insister auprès d'Adimante sur le fait que les premières lois sont de nature divine, Plutarque montre que selon qu'elles sont mises au service de l'ordre politique ou qu'elles fondent la communauté de pensée et de conduite, la Cité sera plus ou moins centrée sur son bonheur ou sur le bonheur individuel des hommes qui la composent. Les deux Cités de Plutarque exigent que la Cité idéale platonicienne précise le rôle joué par la religion dans la Cité. Il faut choisir : la Cité guerrière divinisée ou la paisible Cité pieuse.

1.3- La Cité impossible de Platon

Plutarque offre à son lecteur des choix déchirants en mettant en parallèle les *Vies* de Lycurgue et Numa qui invalident la thèse soutenant que Sparte et Rome sont deux versions

⁶⁸ « Numa's role as priest-king » (Stadter, *op. cit.*, p.1).

⁶⁹ L'omnipotence de la religion semble être la condition pour qu'une « Cité » paisible et bigarrée comme la Rome de Numa existe.

de la Cité idéale de la *République*. Le fondateur d'une Cité permet ou non la propriété en ses murs, favorise soit la vie publique soit la vie privée, est conscient surtout que l'homme mû par les honneurs est incompatible dans les faits avec celui qui désire jouir des plaisirs du corps et/ou de la connaissance. En outre, le fondateur choisit entre l'autosuffisance d'une Cité passant par une éducation guerrière et l'esprit d'ouverture d'une Cité pieuse dont la survie dépend de la bienveillance des autres Cités à son égard ; choix qui s'exprime dans la place que prend la religion dans la Cité. Plutarque nous met ainsi devant l'exemple d'une Cité puissante, guerrière, hermétique, divinisée, durable, sans artisans libres⁷⁰, sans arts ou sciences inutiles pour le bien du tout et devant l'exemple d'une autre Cité molle, pacifiste, pieuse, sans guerriers, sans arts ou sciences utiles au bien du tout. Il sépare la Cité idéale de Platon en deux pour montrer qu'elle est impossible dans les faits. Un fondateur choisit la voie de Sparte ou la voie de Rome, les deux s'excluant mutuellement.

L'harmonie de la Cité et de l'âme proposée par Platon est donc impossible pour Plutarque parce que la Cité exige qu'on tranche entre une communauté de conduite et de pensée qui favorise le bien de la Cité ou le bien de l'âme humaine. Ces deux chemins, le bonheur de la communauté et celui de l'homme, conduisent deux hommes réfléchis, Lycurgue et Numa, à des résultats diamétralement opposés qui s'excluent mutuellement. En empruntant la voie de Lycurgue, on construit une Cité en tout point contraire à celle de Numa. On voit mal comment Socrate pourrait parvenir à en faire une seule Cité. La comparaison des deux Cités de Plutarque révèle le caractère irréalisable de l'entreprise platonicienne de réconciliation du bonheur de la communauté et de celui des trois types d'hommes de la *République*.

C'est ici pourtant que surgit une objection à la critique plutarquienne de la *République*. Il est possible que Lycurgue et Numa empruntent au fond le même chemin et que ce soient les circonstances qui expliquent qu'ils aboutissent à deux Cités reposant sur des principes opposés. Ce sont peut-être tous deux des philosophes-rois au sens de Platon qui cherchent le bien de la Cité et leur propre bien. L'impossibilité de la Cité idéale platonicienne serait donc imputable aux circonstances particulières auxquelles ils font face. La critique plutarquienne de la *République* se limite en ce cas à soutenir non pas que la recherche du bonheur de la Cité et celui de l'âme s'opposent en principe, mais que ce sont

⁷⁰ Nous le démontrons plus clairement dans la note 75.

les circonstances qui dans le cas de Lycurgue et de Numa rendent impossible leur conciliation dans une Cité idéale. La différence si marquée entre Sparte et Rome formulerait plutôt une critique pragmatique au projet de Platon : les circonstances réelles de réalisation d'une Cité empêchent la conciliation du bonheur de la communauté et du bonheur de chacun qui pourtant peut se réaliser au niveau de l'âme. Le fait que la Cité idéale soit impossible n'implique en rien que le philosophe-roi le soit. Lycurgue et Numa représentent peut-être deux versions du philosophe-roi de Platon qui prennent soin d'eux-mêmes et de leur Cité en tenant compte des besoins opposés de leur Cité. Dans la seconde moitié de ce chapitre, nous remettons en question la validité de cette position.

II- L'impensable philosophe-roi de Platon

Pour montrer que Lycurgue et Numa ne représentent pas deux versions du philosophe-roi de Platon qui fondent des Cités opposées en tenant compte de leurs besoins respectifs, nous dressons un portrait rapide du philosophe-roi de la *République* afin de contraster les deux hommes de Plutarque à sa lumière.

II.1- Le philosophe-roi de Platon

Les philosophes-rois formés par Socrate, Adimante et Glaucon dans la *République* sont des guerriers dialecticiens (537a-540c). On éduque des guerriers, des hommes thumotiques, à devenir de bons chefs par les sciences mathématiques, l'astronomie et la dialectique. Les guerriers deviennent doux et pratiquent les plus hautes sciences. En ce sens, le philosophe-roi de Platon représente l'harmonie parfaite entre le souci de la Cité et le souci de soi. Le philosophe-roi possède d'une part une nature thumotique qui lui permet de se sacrifier pour le bien de la Cité, de prendre les armes pour elle jusqu'à la mort s'il le faut, de redescendre dans la Caverne pour gouverner. Il possède d'autre part la nature raisonnable qui lui permet d'accomplir les activités qui peuvent le mieux combler son âme, de sortir de la Caverne. C'est ce que soutient aussi Françoise Frazier : « le Sage ne doit pas se contenter de jouir d'un bonheur égoïste en marge de la Cité et la Cité ne peut être heureuse que par la sagesse de ces gouvernants⁷¹. » La vie des philosophes-rois incarne la conciliation du bonheur de la communauté et de soi.

⁷¹ F. Frazier, *op. cit.*, p. 159.

Plutarque présente Numa comme étant l'exemple du philosophe-roi de Platon. Or, la plupart des lecteurs des deux *Vies* refusent d'établir une différence entre le caractère de Lycurgue et celui de Numa : « Lycurgue-Numa : deux législateurs philosophes »⁷² ou « that is why Numa was seen to approach the ideal of the philosopher ruler and why Plutarch saw him as Lycurgus' parallel⁷³. » Nous disions qu'au nom de la solution platonicienne, les lecteurs de Plutarque font de Rome comme de Sparte une Cité idéale et de Lycurgue comme de Numa un philosophe-roi, mais cette double assimilation n'est pas présente dans le texte de Plutarque. Nous avons montré que ni Sparte ni Rome ne sont vraiment la Cité idéale de Platon, mais que chacune représente une de ses faces contradictoires. Il s'agit maintenant pour nous d'examiner la deuxième position qui veut que Lycurgue et Numa soient deux versions du philosophe-roi de la *République* : sont-ce les circonstances particulières qui amènent Numa et Lycurgue à fonder deux Cités différentes⁷⁴ ?

À la lumière du portrait rapide des philosophes-rois que nous avons dressé, cette position est vraie si et seulement si Lycurgue et Numa allient la pratique des plus hautes sciences au courage politique, s'ils se soucient autant d'eux-mêmes que de la Cité. Pour être philosophe-roi au sens de Platon, il faut que Lycurgue et Numa aient tous deux la nature du chef dévoué au bien du tout et la nature d'un philosophe tourné vers le bien de son âme. Après avoir établi que Lycurgue et Numa ne font pas face aux mêmes problèmes à leur arrivée au pouvoir, nous montrerons en les comparant que ces deux naturels s'opposent sur le type d'études qui les préoccupe (politique ou apolitique), sur la fin de leur vie (l'honneur ou

⁷² *Ibid.*, p. 71. F. Frazier affirme plus loin : « C'est ainsi que le Sabin préfigure le philosophe-roi de Platon et suscite sous la plume de Plutarque un vibrant hommage, directement inspiré des *Lois* et de la *République*, qui proclame "bienheureux le sage lui-même, et bienheureux aussi les hommes qui écoutent les discours qui sortent de la bouche du sage" (20.10). Cette docilité à ses sages avis peut seule les conduire à "cette vie irréprochable et bienheureuse qui est la fin la plus parfaite de tout gouvernement (*politeia*)" (20.12) : bonheur et vertu ne se dissocient pas. C'est dans le même esprit que sont exposés les principes de Lycurgue [...] (31.1). » (*op. cit.*, p. 159)

⁷³ L. De Blois and J. A. E. Bons, « Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa », *AncSoc.* 23, 1992, p. 186.

⁷⁴ Cette position correspond à la deuxième objection à une critique de la *République* dans les deux *Vies* à l'étude. Aucun commentateur de Plutarque ne défend vraiment cette position parce que la majorité d'entre eux confondent autant Sparte et Rome que Lycurgue et Numa. Or, puisque nous avons établi une opposition entre les deux Cités de Plutarque dans la première moitié de ce chapitre, nous avons introduit la question des circonstances particulières (discutée brièvement avec passion par Plutarque dans sa *Comparaison* (*Comp.* II-1 à 4, p. 191)) pour expliquer la différence de réalisation sans remettre en cause l'identité de Lycurgue et Numa reconnue par presque tous les commentateurs de Plutarque. Encore une fois, seul Ph. Stadter marque une différence nette entre Numa et Lycurgue concernant le philosophe-roi : « Numa for Plutarch represents the philosopher become king envisioned by Plato, but one made in a special mold, quite different from Lycurgus or other exemplary leaders. » (Stadter, *op. cit.*, p. 6)

les désirs) et sur la vertu qui les caractérise (le courage ou la justice). Ainsi, il deviendra non seulement clair que Lycurgue et Numa fondent une Cité à leur image – et que la différence entre Sparte et Rome s'explique par une différence de caractère – mais aussi qu'ils ne représentent pas deux versions du philosophe-roi de la *République*. Lycurgue et Numa représentent plutôt les deux types d'hommes mutuellement exclusifs réunis dans la personne du philosophe-roi de Platon. Nous montrerons ainsi dans cette partie que le philosophe-roi de Platon est impensable aux yeux du biographe de Chéronée.

II.2- Les deux hommes de Plutarque : différence de caractère ou de circonstances ?

II.2.1- Différentes circonstances : les deux maladies

Avant l'arrivée de Lycurgue, Sparte est malade (*Lyc.* V-3, p. 133) parce qu'elle est « gonflée d'insolence et de passion, pour reprendre la formule de Platon » (*Lyc.* VII-1, p. 135), et avant l'arrivée de Numa, l'humeur dure et guerrière de Rome la rend aussi malade que la Cité « gonflée d'humeur » de Platon (*Numa* VIII-2, p. 170)⁷⁵. Plutarque associe ainsi

⁷⁵ À lire le passage en question, Sparte demeure une oligarchie même après Lycurgue. Lycurgue ne réussit pas parfaitement à transformer le régime de Sparte. Pour comprendre ce passage, il faut rappeler d'abord qu'au livre VIII de la *République*, Platon divise les régimes selon ce mouvement de corruption : l'aristocratie ou la monarchie se détériore en timocratie, elle-même en oligarchie, qui en fait autant en démocratie pour finalement se transformer en tyrannie. Platon rassemble, en outre, la tyrannie, la démocratie et l'oligarchie parce qu'elles procèdent toutes, selon lui, du désir insatiable de posséder : la tyrannie procède du désir insatiable d'un seul à tout posséder, la démocratie est le régime où tous désirent jouir alors que l'oligarchie existe lorsque ceux qui ne se lassent pas d'acquérir des richesses dirigent (564b-569c). La Sparte issue des réformes de Lycurgue tend à détruire toute trace du désir insatiable qui réunit l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie dans la division platonicienne des régimes politiques. Or, si Plutarque nous dit que Lycurgue n'aurait pas tout à fait accompli la transformation de l'oligarchie absolue de Sparte en timocratie au niveau de l'exercice du pouvoir, il ne cesse de montrer que ses autres réformes réussissent à former des hommes désintéressés complètement de la possession et tournés uniquement vers l'honneur. En cela, « the Spartan constitution is the opposite to democracy » (E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol II, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1974, p. 249), ce qui ne veut pas nécessairement dire que « Plutarch regards Sparta as an oligarchy » (*Ibid.*, p. 249). Sparte pourrait être une timocratie indisciplinée. Lycurgue, tout en abolissant tout désir de richesse propre à l'aristocratie, conserve une certaine division des classes qui paraît absente de la timocratie telle que l'entend Platon. En fait, la seule division des classes possible dans la timocratie platonicienne est celle entre les guerriers et les esclaves. Or, à Sparte, une seule division persiste : « [Lycurgue] aurait admiré au plus haut point la séparation que [les Égyptiens] établissent entre les hommes de guerre et les autres classes ; il aurait rapporté cette pratique à Sparte où il mit à part les ouvriers et les travailleurs manuels, réalisant ainsi une constitution vraiment raffinée et pure. » (*Lyc.* IV-7, p. 132) Cette division se précise dans la *Comparaison des deux Vies* par Plutarque : « il relégua les métiers manuels, jugés impurs, entre les mains des esclaves et des métèques, tandis qu'il rangeait les citoyens sous le bouclier et la lance, les transformant en artisans de guerre et en serviteurs d'Arès ; leur seule science, leur seule occupation, c'était d'obéir aux chefs et de vaincre l'ennemi. » (*Comp.* II-6, p. 192) Il faut rappeler que la corruption de la timocratie en oligarchie dans la *République* s'effectue par l'accumulation des richesses (550d-552e) pour comprendre encore mieux la nature ambiguë de la Sparte de Lycurgue. Tout se passe comme si le désir insatiable de posséder de chaque Spartiate se transportait au niveau de Sparte elle-même. Sparte serait-elle une timocratie indisciplinée à l'image de Rome avant l'arrivée de Numa ?

ce qui ne va pas à Sparte et à Rome en faisant référence à la « Cité atteinte d'inflammation » (372e) de la *République*. Mais dans la *République*, Platon identifie d'abord cette inflammation comme « le désir insatiable de posséder » (373e)⁷⁶. Sparte et Rome souffriraient d'un même mal : le désir insatiable de posséder. Comme un cancer peut affecter différentes parties du corps, il est possible que ce désir insatiable de posséder n'affecte pas la même partie de la Cité à Sparte et à Rome. Sparte et Rome souffrent-elles d'un mal identique ou non, selon Plutarque ?

Sparte attrape un coup de chaleur lorsque Eurypon relâche l'autorité excessive de la royauté en flattant le peuple. Les Spartiates refusent maintenant de vivre sous l'autorité d'un roi : le peuple admire son roi, mais ne veut plus s'y soumettre⁷⁷. Cette ambivalence malsaine du peuple née de la flatterie d'Eurypon provoque une tension à Sparte entre lui et le pouvoir royal. L'autorité n'a plus de représentant stable, ce qui provoque des conflits entre ceux qui veulent l'incarner et ceux qui refusent de le laisser s'incarner : « Sparte fut pendant longtemps en proie au désordre et à l'anarchie » (*Lyc.* II-6, p.130)⁷⁸. À Rome, le peuple n'est pas tant indiscipliné que divisé – les Sabins d'un côté et les Romains de l'autre – sur la question de l'origine du futur roi. Les Sabins et les Romains luttent pour être reconnus à la tête de Rome. Cette mésentente divise le peuple, le rend agité et houleux avant l'arrivée de Numa. Elle indique déjà la maladie de Rome que confirme Numa lorsqu'il refuse la royauté : c'est l'habitude de la guerre et de la victoire qui rend fougueux le peuple de Rome. Rome est devenue fiévreuse à force de victoires : « Tout le monde voit bien [que le peuple romain] désire grandir et dominer d'autres nations » (*Numa* V-8, p. 167). Ainsi, la division du peuple romain s'exprime par son désir de dominer les autres nations ; désir dont la nouvelle Rome de Numa, nous l'avons vu, se détournera en recentrant les hommes sur leur bien propre. Est-ce pour autant un désir de posséder comme à Sparte ? Plutarque parle d'amollir Rome comme on le fait avec le fer (*Numa* VIII-1, p. 170), une image que Platon utilise plutôt pour parler du goût de l'honneur que du désir des plaisirs du corps et de la connaissance : « Il

⁷⁶ C'est le même désir de posséder (manifestation d'*eros*) qui au livre VIII de la *République* (555b ; 558c) explique la corruption de l'oligarchie en démocratie, puis de la démocratie en tyrannie. Comparer surtout avec *Lois*, 691e.

⁷⁷ « [Le] relâchement [d'Eurypon] inspira de l'insolence au peuple : les rois qui vinrent ensuite étaient détestés s'ils tentaient de réprimer la multitude par la force, ou se laissaient humilier par complaisance et par faiblesse. » (*Lyc.* II-5, p. 130)

⁷⁸ Le père de Lycurgue mourra d'ailleurs d'un coup de couteau de boucher en tentant de séparer des gens qui se querellaient. Lycurgue a senti l'insolence du peuple et le mal qu'elle causait autant à ses proches qu'à Sparte. Les artisans, tel le boucher, deviendront d'ailleurs sous son règne ou des esclaves ou des guerriers.

adoucit l'élément irascible (*thumos*) de son âme, comme le feu amollit le fer, et le rend utile. » (411a) Rome est malade parce qu'elle cherche à s'agrandir et à dominer les autres Cités pour être reconnue comme la plus puissante et la plus grande Cité. Les Sabins et les Romains luttent pour être à la tête d'une Cité qui cherche aussi la reconnaissance par une domination injuste des autres Cités (*Numa* XVI-5, p. 183). À Sparte, c'est plutôt le désir de posséder des hommes puissants qui, par leur mauvais exemple, provoque la tension entre les gouvernés insolents et les gouvernants avides de pouvoir⁷⁹. Avant l'arrivée de Lycurgue, les Spartiates se déchirent pour leur bien propre, et ce, au détriment du bien et de l'ordre de la Cité. Sparte est instable parce que ses citoyens désirent acquérir des biens et en jouir sans devoir se soumettre à qui que ce soit. C'est ce que confirme la nouvelle Sparte née des réformes de Lycurgue qui, nous l'avons vu, détruit presque le désir insatiable de posséder pour établir chez les citoyens une dévotion absolue au bien de la Cité.

Ainsi, Sparte et Rome sont affectées de deux excès contraires : d'une part, un trop grand désir de posséder (*eros*) à Sparte, et d'autre part, trop de recherche d'honneur et de grandeur (*thumos*) à Rome. Dans le cas de Sparte, les hommes désirent posséder au point de refuser toute autorité et de mépriser le bien de la communauté. Dans le cas de Rome, la communauté politique souhaite tellement être la plus grande qu'elle sacrifie constamment le bien de chacun. Le désir d'acquérir des Spartiates empêche tout sacrifice pour le bien commun alors que la recherche de la grandeur à Rome impose les plus grands sacrifices au bien de la communauté. La maladie afflige l'homme spartiate au détriment de la communauté alors qu'elle atteint la Cité romaine au détriment de l'homme.

Lycurgue et Numa font donc face à deux problèmes politiques distincts à leur arrivée au pouvoir. Cette différence de circonstances pourrait suffire à expliquer l'opposition radicale que nous avons indiquée entre Sparte et Rome. Les deux Cités de Plutarque sont différentes parce que leur réformateur doit remédier à des excès contraires. Lycurgue et Numa peuvent donc être deux versions du philosophe-roi de Platon, c'est-à-dire de cet homme qui se soucie à la fois de son âme et de la Cité, de son bien propre et de celui de la communauté, même si leur Cité s'opposent en nature. Selon cette explication, Lycurgue a agi pour le bien de la Cité sans négliger son bien propre et Numa a agi pour le bien de la communauté en faisant que les Romains se soucient comme lui de leur bien propre.

⁷⁹ « Jusque-là, le gouvernement était instable : il penchait tantôt du côté des rois vers la tyrannie, tantôt du côté de la masse vers la démocratie. » (*Lyc.* V-11, p. 134)

Lycurgue et Numa, en parfaits médecins, ont guéri le mal de leur Cité. Ils sont de si bons médecins que si Lycurgue avait eu à guérir Rome et Numa à guérir Sparte, le résultat aurait été identique. Les deux hommes de Plutarque seraient deux exemples du philosophe-roi agissant à la fois pour son bien et celui de la Cité, mais dans des circonstances différentes⁸⁰. Seule une comparaison de Lycurgue et de Numa au regard du philosophe-roi de Platon dépeint plus haut peut confirmer ou infirmer une telle position ; c'est ce que nous entreprenons maintenant.

II.2.2- Différence de caractère : les deux médecins⁸¹

Études apolitiques ou politiques

Nous disions que les philosophes-rois de Platon sont des dialecticiens guerriers. En ce sens, les philosophes-rois de Platon sont des hommes qui pratiquent à la fois les arts et sciences politiques, tournés d'abord vers le bien de la Cité, et apolitiques, tournés d'abord vers le bien seul de celui qui les pratique. La différence nette entre Lycurgue et Numa est avant tout marquée par le type d'études qui les intéresse. L'un étudie pour Sparte alors que l'autre étudie pour lui-même. En effet, Numa pratique la philosophie du début à la fin de sa vie sans donner la priorité à autre chose qu'à l'excellence humaine. Citons un passage de la *Vie* de Numa où Plutarque dépeint son caractère :

« Son caractère heureusement tempéré le disposait *naturellement* à toutes les vertus ; de plus, il s'était discipliné *lui-même*, par l'éducation, l'ascèse et la philosophie. Il s'était débarrassé non seulement des passions honteuses de l'âme, mais aussi de la violence et de la cupidité qui sont tellement estimées chez les Barbares. Le vrai courage, selon lui, consistait à réprimer en soi les désirs en les plaçant sous le contrôle de *la raison*. Il avait donc banni de sa demeure tout luxe et tout faste. Chacun, citoyen et étranger, trouvaient en lui un juge et un conseiller irréprochable. Il consacrait *ses loisirs*, non à rechercher le luxe ou la richesse, mais à *honorer les dieux et à contempler, par la raison, leur nature et leur puissance*. » (Numa III-7 et 8, p. 164)

⁸⁰ C'est ce que donne à penser cette image de Plutarque dans sa comparaison des deux *Vies* : « à la manière de musiciens qui accordent une lyre, l'un dut retendre les cordes de Sparte qui étaient relâchées et amollies, l'autre modérer la tension excessive de Rome » (Comp. I-6, p. 191) Lycurgue et Numa seraient tous deux le « chef parfait harmoniste » (441d) de la *République* parce qu'ils savent agir en fonction des besoins de leur Cité. Cette phrase de Plutarque confirme, en outre, que c'est un manque de *thumos*, et donc un excès du désir de posséder, qui pose un problème à Sparte alors que c'est un trop-plein de *thumos* qui rend Rome malade.

⁸¹ R. Lamberton soutient que le caractère de Lycurgue n'est pas vraiment important dans la *Vie* de Lycurgue : « Beyond this, the *Life* is not about Lycurgus but about the Spartan state he created. » (Lamberton, *Plutarch*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2001, p. 85) Il est vrai que dans la *Vie* de Lycurgue, Plutarque insiste sur sa Cité, sur la Sparte fondée par Lycurgue. Or, il faut remarquer que l'intérêt marqué pour Sparte dévoile l'âme de Lycurgue : il est si dévoué au bien de Sparte qu'il néglige souvent ses propres désirs pour le bien de sa Cité. Pour voir la différence avec Numa, voilée par la plupart des commentateurs des deux *Vies*, il faut donc être attentif aux choix et actions de Lycurgue, aussi discrets soient-ils, dans la *Vie* de Lycurgue.

Notons d'abord que ce passage est à peu de choses près le résumé du portrait du naturel philosophe dressé par Socrate dans la *République* (485a-487b). Socrate donne alors une liste de dix qualités qui, lorsqu'elles s'harmonisent, permettent à l'âme de participer de façon pleine et parfaite à la connaissance de l'être⁸². Selon Plutarque, Numa possède ses qualités, et surtout il s'est discipliné *lui-même* en réprimant les passions honteuses de son âme. L'activité du philosophe se suffit à elle-même. Nul besoin d'autrui pour trouver son bonheur. Il faut aussi noter que le philosophe ne se détache pas complètement des passions : il ne fait que les placer sous le contrôle de la raison⁸³. La santé de l'âme consiste en une éducation des passions par la raison⁸⁴. Mais le dernier trait de ce portrait demeure le plus significatif pour notre propos. Dans ses loisirs, Numa honore les dieux et contemple leur nature et leur puissance par la raison. C'est dire qu'avant même qu'il soit roi, alors qu'il vit en retrait de Rome, il est déjà pieux et philosophe. Seul, il éduque ses passions par la raison, contemple par elle la nature et honore la puissance des dieux. Son mode de vie pieux et philosophique se suffit à lui-même⁸⁵. Tout ce qui intéresse Numa est si loin des préoccupations de Rome qu'on comprend les Romains de l'avoir élu roi : ils n'avaient rien à craindre d'un Sabin si docile et vertueux. Nous disions pourtant que la majorité des lecteurs de la *Vie* de Numa pense que « le sage renonce à son bonheur de sage pour faire le bonheur de la Cité »⁸⁶. Numa accepterait d'abandonner ses activités philosophiques et pieuses pour se consacrer au bien de Rome.

⁸² Nous nommons les dix qualités du naturel philosophe en question en p. 77 de notre mémoire.

⁸³ « Mais voici ce qu'on entendra peut-être sans ennui : le discours intérieur et le discours proféré ont tous deux pour fin l'amitié ; l'un, l'amitié de soi-même, l'autre, l'amitié d'autrui. En effet, en aboutissant à la vertu par le moyen de la philosophie, le discours intérieur rend l'homme toujours d'accord avec lui-même, irréprochable à ses propres yeux, il le remplit de paix et de bienveillance pour sa propre personne : "ni dissension ni lutte indécente dans ses membres", pas de passion indocile à la raison, d'impulsions qui se combattent, de raisonnements qui s'opposent, pas de plaisir mêlé de peine et de tourment comme lorsqu'on se trouve partagé entre la concupiscence et le remords, mais on est toute bienveillance, toute amitié, on goûte quantité de biens dans le contentement de soi-même. » (Plutarque, *Le Philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, dans *Moralia*, tome XI (1), trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 19)

⁸⁴ Plutarque disait de même dans son traité *De la Vertu morale* : « si toutes les passions étaient complètement éliminées, à supposer que cela fût possible, la raison serait chez bien des gens paresseuse et inattentive, comme le pilote quand le vent tombe [...] Il semble que les dieux ajoutent la passion à la raison comme une excitation et un véhicule. » (*De la vertu morale*, dans *Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 46-47)

⁸⁵ Numa ressemble à l'homme magnanime décrit par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*. À ce sujet, lire particulièrement 1123b15-20 ; 1124b5-11 ; et surtout 1124b26-1125a12.

⁸⁶ F. Frazier, *op. cit.*, p. 160. Nous le disions, c'est l'interprétation de l'acceptation de la royauté de Numa que font tous les commentateurs, à l'exception de Ph. Stadter. Notre position deviendra claire à propos de l'interprétation de Ph. Stadter au moment de traiter de la prise du pouvoir dans notre seconde sous-section.

Cette thèse peut difficilement être défendue, puisqu'au moment même d'accepter la royauté et à la fin de ses réformes, Plutarque affirme que Numa passe la majorité de son temps dans ses études apolitiques (*Numa* V-8, p. 167 et *Numa* XIV-1, p. 180). Numa et ses prêtres vivent non seulement paisiblement dans la pratique des mathématiques et de l'astronomie (*Numa* XI-1, p. 176)⁸⁷, mais au moment où Numa termine ses réformes religieuses, Plutarque réaffirme qu'il pratique encore la philosophie avec ses prêtres : « Il passait la plus grande partie de son temps [dans la Régia] à accomplir des cérémonies religieuses, à instruire les prêtres, ou à s'entretenir avec eux de la contemplation des choses divines » (*Numa* XIV-1, p. 180)⁸⁸. Nous ne saurions insister assez sur cette affirmation de Plutarque. Dès qu'il eut terminé ses réformes, Numa continue de faire ce qu'il a toujours fait avec des hommes qui le désirent. Il n'accomplit pas simplement des cérémonies, il éduque les prêtres et discute avec eux de choses divines en pieux dialecticien. Plutarque confirme que Numa pratique la philosophie et la théologie en soulignant la présence d'un nombre identique de livres consacrés aux cérémonies religieuses et à la philosophie dans son deuxième cercueil (*Numa* XXII-2, p. 189)⁸⁹. À la lumière des remarques de Plutarque, il apparaît que Numa a tout accompli à Rome pour s'aménager un lieu, retiré de la vue de tous, où il peut pratiquer la philosophie et honorer les dieux. La dureté avec laquelle Plutarque critique Numa dans sa *Comparaison* sur son insouciance à l'égard du bien à long terme de sa communauté (*Comp.* II-9, p. 192 et IV-7, p. 194) le prouve autant. Il semble que, selon Plutarque, la nouvelle Rome de Numa meurt avec lui par sa faute et que c'est surtout par amour de la philosophie que ce dernier néglige la Cité alors qu'il en est le chef. Numa vit pour honorer la puissance divine et contempler la nature des dieux par sa raison et lorsqu'il est contraint de diriger une Cité, il la réforme afin qu'elle permette une vie comme la sienne. Pour Plutarque, le philosophe ouvre la Cité à la philosophie à son insu, il ne la dirige pas

⁸⁷ Sur les cinq sciences élevant à la dialectique dans la *République*, lire 522e-531e.

⁸⁸ Plutarque indique que Numa fait construire la résidence royale, la Régia, « près du temple de Vesta » (*Numa* XIV-1, p. 180) où les femmes les plus nobles de la Cité résident. Pour une explication possible de cette remarque de Plutarque, lire *Rép.* 459d-e.

⁸⁹ Plutarque précise qu'il s'agit de douze livres de théologie et de douze livres de philosophie écrits en grec. Ceux qui relativisent cette information en insistant sur le fait qu'elle ne vient pas de Plutarque, mais d'Antias, admettront que Plutarque la reprend immédiatement à son compte en disant que 400 ans plus tard, un prêtreur qui aurait lu les livres de Numa n'aurait jugé « ni pieux ni juste de révéler à la foule ce qui était écrit » (*Numa* XXII-8, p. 190). Plutarque est d'accord sur le fait que Numa a écrit en grec des livres de philosophie et de théologie et il insiste pour dire que Numa cache ses écrits par piété et par souci de justice. Ce détail s'avère crucial pour suggérer une critique plutarquienne de la *République* dans notre troisième chapitre.

pour son bien. Le pieux philosophe Numa étudie pour maintenir la santé de son âme et n'agit pas en fonction du bien de la Cité.

Au contraire de Numa, Lycurgue ne vit et n'étudie que pour guérir sa Cité. Plutarque parle de la formation de Lycurgue à un seul moment, lors de ses voyages avant qu'il ne prenne de force le pouvoir à Sparte⁹⁰. Il raconte brièvement l'épopée de Lycurgue en insistant sur le fait qu'il observe tout avec l'idée d'appliquer ce qu'il apprend dans sa patrie (*Lyc.* IV-1, p. 131)⁹¹. La première destination de Lycurgue fut la Crète où il étudia les institutions de ce pays, fréquenta les hommes les plus en renom et admira et recueillit certaines de leurs lois. Lycurgue ne contemple pas la nature des choses divines comme Numa, mais plutôt les types de régimes et les bonnes lois. Lycurgue rencontre le poète lyrique Thalès en Crète, qui passait pour sage et penseur politique, et le persuade de gagner Sparte parce que ses odes sont des exhortations à l'obéissance et à la concorde (si bien que les auditeurs, sans en avoir conscience, adoucissent leurs mœurs, s'habituent à rechercher le beau et renoncent à la méchanceté). Lycurgue convainc un poète étranger d'aller adoucir les Spartiates et les préparer à l'obéissance⁹². En cela, comme le dit Plutarque, Thalès « fraya la voie à Lycurgue, en quelque sorte, pour éduquer les Spartiates » (*Lyc.* IV-3, p. 132) parce qu'il prépare l'enseignement premier que voudra leur inculquer Lycurgue à son arrivée, à savoir l'obéissance. On voit mieux encore combien Lycurgue s'intéresse aux effets politiques de la poésie dans sa deuxième destination, l'Asie. Tel un bon médecin, il compare la vie simple et austère des Crétois au luxe et à la mollesse des Ioniens. Ce faisant, il comprend que la différence de mœurs s'explique par la différence entre leurs poètes, Thalès et Homère. En bon homme politique, Lycurgue trouve en Homère le parfait enseignement politique et pédagogique : les héros d'Homère aideront à former des Spartiates guerriers et amoureux de l'honneur⁹³. Ainsi, Lycurgue combinera l'effet des odes de Thalès à l'éducation des poèmes d'Homère dont il fut le premier à les faire connaître en les retranscrivant (*Lyc.* IV-6, p. 132). Les Spartiates prendront pour modèle les héros d'Homère en le lisant et seront

⁹⁰ Certes, Plutarque note à son lecteur que Lycurgue continue de voyager tout au long de sa vie, mais tout ce qu'on sait est ce qu'il fit lors de ses premiers voyages. Nous reviendrons sur ses autres voyages dans notre troisième chapitre.

⁹¹ Le problème est qu'il ne sera pas roi en revenant à Sparte (*Lyc.* III-9, p. 131). Lycurgue avait-il déjà en tête sa conjuration en voyageant ? Nous répondrons à cette question dans la deuxième portion de cette comparaison.

⁹² Il faut se rappeler que Lycurgue, devenu législateur, ferme Sparte aux étrangers. Il se sert de ce qu'il condamne pour pouvoir établir son régime stable à Sparte. Cette même contradiction est à l'œuvre lorsqu'il quitte Sparte en écrivant le décret d'Apollon alors qu'il avait interdit toute loi écrite dans sa Cité.

⁹³ Nous le disions, la critique apparente d'Homère est encore plus nuancée ici que dans la *République* de Platon (voir note 55).

modérés par les odes de Thalès. Finalement, Lycurgue apprend en Égypte le dernier trait de la « constitution vraiment raffinée et pure » (Lyc. IV-7, p. 132), c'est-à-dire celle de la séparation des guerriers et de la classe ouvrière. En somme, Lycurgue s'intéresse aux arts et à l'étude seulement dans la mesure où ils pourront l'aider à réformer Sparte. C'est si vrai que les trois choses apprises lors de son exil sont au cœur de toutes les réformes qu'il entreprend pour fonder une nouvelle Sparte : l'art de ruser par la parole afin d'exhorter à l'obéissance et à la concorde (appris de Thalès) ; l'art de la guerre et de la communauté politique (appris d'Homère) et la séparation des guerriers de la classe ouvrière. Lycurgue ne profite pas de l'exil comme Plutarque le souhaite à son ami Ménémachos dans son beau traité *De l'exil*. Dans ce traité, Plutarque discute des bienfaits de l'exil pour l'homme jadis contraint à de multiples charges publiques⁹⁴. L'argument principal de Plutarque est que l'exil offre l'occasion à celui qui n'est pas de nature ambitieuse de philosopher librement, de pratiquer des sciences apolitiques sans contrainte et d'adopter un mode de vie privé⁹⁵. En faisant tout le contraire de ce que Plutarque conseille à Ménémachos, Lycurgue montre sa nature ambitieuse et non philosophique. Lycurgue est si peu philosophe qu'il songe, en voyage, non pas à échapper aux contraintes de la Cité pour pratiquer les sciences supérieures, mais à appliquer à sa Cité ce qu'il voit de bon pour elle. Le dévoué Lycurgue étudie pour guérir sa Cité, il ne se soucie jamais du plaisir qu'on peut tirer dans la contemplation de la nature des choses divines.

En ce sens, Lycurgue n'est pas un philosophe, mais un bon chef qui s'applique à construire ce qu'il y a de meilleur pour sa communauté⁹⁶. Numa n'est pas un bon chef, mais

⁹⁴ Lire surtout *De l'exil*, dans *Moralia*, tome VIII, trad. Jean Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 600A-B, p. 150.

⁹⁵ Voir le beau passage en 601C-F, p. 153, suivi de celui-ci : « telle est notre attitude en face de l'exil : un seul de ses aspects, l'absence de gloire, retient toute notre attention et nous fait négliger les autres, l'absence de tracasseries politiques, le loisir de la liberté. » (*Ibid.*, 604 C, p. 161) Mais, après avoir montré que le bonheur de l'homme se trouve partout, Plutarque termine avec l'exemple de Socrate qui refuse l'exil pour continuer de philosopher avec ses amis.

⁹⁶ « The heroes in the lives parallels to these, Publicola and Lycurgus, are not properly philosophers, though Lycurgus' wisdom leads him to create a republic superior to those of the philosophers (Lyc. 31). » (Stadter, *op. cit.*, p. 14 (note 25)) Notre développement témoigne de notre accord avec Ph. Stadter lorsqu'il affirme que Lycurgue n'est pas un philosophe. Or, le motif de cette affirmation de Ph. Stadter nous apparaît problématique : dire que Lycurgue n'est pas philosophe parce que sa sagesse le conduit à créer une république supérieure à celle des philosophes implique que la Sparte de Lycurgue l'emporte sur la Rome de Numa. Les lecteurs de Plutarque donnent trop vite la palme à la Cité de Lycurgue et oublient que Plutarque la juge inhumaine dans *De la Vertu morale* (p.45) et qu'il critique durement l'éducation des femmes spartiates, pourtant au fondement de sa Cité, dans sa *Comparaison* (Comp. III-9 et 13, p. 193). Sparte est stable et durable, mais elle ne forme pas des hommes comme les aime Plutarque. Pour le même jugement tronqué d'une supériorité de Sparte sur Rome, voir R. Lamberton, *op. cit.*, p. 89-90 et E. N. Tigerstedt, *op. cit.*, p. 257.

un philosophe qui s'applique à offrir ce qu'il y a de meilleur à ceux qui peuvent l'apprécier, à commencer par lui-même. En cela, Lycurgue et Numa ne représentent pas deux versions du philosophe-roi de Platon, mais la séparation de ses deux faces mutuellement exclusives. Pour Plutarque, le philosophe n'accepte pas de se soucier pleinement de la Cité, il la refonde suivant son mode de vie, alors que l'homme vraiment dévoué à la Cité ne s'intéresse pas aux études mathématiques, théologiques et philosophiques. L'un et l'autre jugent inutiles, voire insignifiantes, les études de l'autre. Le philosophe-roi de la *République* est impensable pour Plutarque parce que l'intérêt du philosophe le diverge de celui de l'homme politique, qui lui-même n'est pas intéressé par la philosophie. Ce n'est pas une question de choix ici pour Plutarque : ou l'on désire voir le Tout, ou l'on désire le bien de la Cité ; on est philosophe ou roi. Le trait d'union est impensable parce qu'il s'agit toujours de deux hommes distincts⁹⁷.

Désirs ou Honneurs : juste ou courageux

Le philosophe-roi de Platon est à la fois courageux et doux parce qu'il allie la force de celui qui aime l'honneur et la justice de celui qui fonde sa vie sur la raison. Or, lorsqu'on compare la manière dont Lycurgue et Numa parviennent à la tête de la Cité, il devient clair que l'homme courageux et l'homme juste (*Comp.* II-1, p. 191) ne forment pas l'heureux mélange souhaité par la *République*. Par la comparaison de la prise du pouvoir des deux hommes, nous montrerons que le pieux philosophe Numa s'oppose au dévoué gardien Lycurgue au regard de la passion qui les anime et de la vertu qui en résulte⁹⁸ : les désirs du juste Numa ou l'honneur du courageux Lycurgue.

⁹⁷ Dans un passage de la *République*, Socrate note bien que le philosophe-roi est souvent déchiré en deux (503b-d). Les descriptions du philosophe et du bon gardien sont si près de celles de Numa et de Lycurgue qu'il est difficile de ne pas penser que Plutarque ait pris aux mots Platon en écrivant ses *Vies*. Tout se passe comme si les deux *Vies* de Plutarque déchiraient ce que Platon s'acharne à maintenir uni dans la *République*.

⁹⁸ L'âme est l'objet d'étude principal des *Vies parallèles* comme en témoigne le beau et fameux début de la *Vie d'Alexandre* : « En effet, nous n'écrivons pas des *Histoires*, mais des *Vies*, et ce n'est pas toujours par les actions les plus illustres que l'on peut mettre en lumière une vertu ou un vice ; souvent un petit fait, un mot, une bagatelle, révèle mieux un caractère que les combats meurtriers, les affrontements les plus importants et les sièges des cités. Les peintres, pour saisir les ressemblances, se fondent sur le visage et les traits de la physionomie et ne soucient guère des autres parties du corps ; que l'on nous permette à nous aussi, de la même manière, de nous attacher surtout aux signes qui révèlent l'âme et de nous appuyer sur eux pour retracer la vie de chacun de ces hommes, en abandonnant à d'autres les événements grandioses et les combats. » (*Alex.* I-1, p. 1227) Il est bon de conserver toujours à l'esprit ce passage lorsqu'on lit les *Vies* de Plutarque. Sur la distinction entre *Histoires* et *Vies*, nous renvoyons à ce que nous disions au début de notre introduction sur la notion de *bios*.

Le pieux philosophe Numa mène une vie solitaire et ne s'intéresse pas à la gloire attachée au pouvoir alors que le courageux Lycurgue, bien qu'il évite d'abord la royauté, force le roi à lui remettre les pleins pouvoirs à Sparte. Plutarque marque déjà une profonde opposition entre eux avant même qu'ils prennent le pouvoir. D'une part, Numa refuse de quitter sa vie privée et tranquille auprès de son père pour une vie publique et glorieuse auprès du père de sa femme qui l'a choisi comme gendre (*Numa* III-9, p. 164). D'autre part, Lycurgue est triste et inquiet de devoir s'exiler de Sparte sous la pression des envieux (*Lyc.* III-9, p. 131). Numa est si attaché à la vie tranquille qu'il refuse la gloire et Lycurgue est si attaché à la vie publique qu'il pleure son départ de Sparte. Numa ne cherche pas l'honneur des hommes, mais celui des dieux⁹⁹. Il préfère la vie privée à la vie publique, la philosophie à la politique. La vie recluse lui est non seulement suffisante, mais son exil dans les bois des dieux après la mort de sa femme donne à penser qu'elle lui est indispensable (*Numa* IV-1, p. 165)¹⁰⁰. La vie solitaire grâce à laquelle il peut assouvir son désir d'honorer la puissance

⁹⁹ Voir *Éthique à Nicomaque*, 1123b18-20.

¹⁰⁰ Cette conduite de Numa a donné lieu à la légende concernant la déesse que Plutarque compare à des mythes très anciens : ce n'était pas le désarroi ni l'égarement de l'âme qui avait poussé Numa à « cesser de vivre avec les hommes, mais il avait goûté à une société plus vénérable, et avait été jugé digne d'un mariage divin ; il était aimé de la nymphe Égérie, il s'unissait à elle et partageait sa vie, ce qui faisait de lui un bienheureux, un inspiré des choses divines. » (*Numa* IV-2, p. 165). Plutarque utilise ce mythe pour donner deux explications possibles d'un rapport entre Numa et les dieux. La première explication vise à montrer dans quelle mesure une relation homme-dieu est possible. Plutarque avance qu'il est raisonnable de penser qu'un dieu veuille avoir des liens avec ceux qui sont bons et qu'il accepte la compagnie des vertueux et saints hommes. Or, ces liens ne peuvent être tissés par le corps, car alors la divinité serait rendue humaine. Un dieu pourrait être l'ami d'un homme et être ainsi poussé à veiller sur son caractère et sa vertu. Plutarque précise ensuite son propos. Il existe deux rapports possibles entre les dieux et les hommes : ou les dieux ont des motifs sérieux de s'entretenir, c'est-à-dire de discuter, avec les hommes pour les instruire et les encourager au bien, ou ils cherchent à se distraire quand ils rencontrent des poètes. Ou les dieux agissent politiquement en éduquant et encourageant au bien les hommes politiques qui règlent la Cité, ou ils s'amuse avec les poètes. La deuxième explication du rapport à la divinité consiste à soutenir que Numa et Lycurgue auraient feint de tenir leur réforme de la divinité dans l'intérêt de ceux-là mêmes qu'ils abusaient (voir aussi *Rép.* 380a-383c et 389b). C'est le noble mensonge dont nous parlions dans la *Vie* de Lycurgue et que Machiavel reprendra tout au long de ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* pour parler de la religion romaine (le chapitre 11 du livre I traite directement de Numa et souligne ce qui intéresse Machiavel dans sa lecture de la *Vie* de Numa). Plutarque dit que cette explication n'est pas méprisable, mais c'est un fait que Numa est pieux avant de devenir roi. Est-ce que ces deux explications sont conciliables ? Peut-on penser que Numa eut vraiment commerce avec la divinité et qu'il feint de tenir ses réformes d'elle pour le bien du peuple qu'il désirait réformer ? Machiavel répond que non et que tout est jeu d'apparence en vue du bon ordre de Rome. Tout ce que nous savons pour le moment, c'est que Numa est pieux avant de régner. Il faut aussi noter que la déesse à laquelle Numa est associé est celle des accouchements, Égérie. Platon a fait de Socrate un accoucheur (*Théétète* 149a-151d, mais surtout 150c). Le retrait de Numa dans une vie solitaire où il contemple les choses divines ressemble aussi étrangement à la façon coutumière de se représenter le philosophe en dehors de la Caverne. De plus, dans ses *Mémorables*, Xénophon insiste pour dire que Socrate était l'ami des dieux (voir surtout *Mémorables*, dans *Œuvres complètes* 3, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, Livre II, ch. VI, p. 332-338). Plutarque suggère ici que Numa put être

divine et de contempler la nature des dieux par sa raison lui suffit au point qu'il s'exile pour la vivre pleinement¹⁰¹. En cela, personne n'est plus éloigné de tout ce que Rome représente que le philosophe Numa. La gloire du monde n'intéresse pas un homme comme Numa : « l'honneur n'est qu'un écusson funéraire »¹⁰². C'est tout le contraire pour Lycurgue qui, nous l'avons vu, voyage en vue de revenir à Sparte mettre en pratique ce qu'il apprend. Lycurgue quitte Sparte pour sauver sa vie, il choisit son bien au détriment de celui de Sparte, mais il est triste et inquiet de le choisir. Nous le disions, il est si triste qu'il sera obsédé par Sparte tout au long de ses voyages¹⁰³. Lycurgue représente l'homme qui aime à ce point la vie publique que lorsqu'il est forcé de mener une vie privée, il ne pense qu'à l'intérêt de la Cité. L'homme qui veut à tout prix le bien de la Cité ne jouit pas de son bien même lorsqu'on lui en offre l'occasion. Lycurgue n'est pas un homme de tous les désirs, il ne cherche qu'une chose, fonder avec panache une Sparte meilleure. Ainsi, avant même qu'ils soient à la tête de la Cité, les deux médecins se distinguent par le mode de vie qu'ils mènent : l'un profondément marqué par le souci de soi, caractéristique de l'âme guidée par les désirs du corps ou de la connaissance, et l'autre marqué par le souci de la Cité, caractéristique de l'âme noble prête à se sacrifier pour sa patrie. Les désirs du philosophe lui font mépriser le goût insensé et vain du politicien qui à son tour considère vains et inutiles les désirs du philosophe. Cette opposition et ses motifs se laissent encore mieux voir lorsqu'il prend le pouvoir.

Numa est forcé de diriger la Cité dont il ne se soucie guère alors que Lycurgue force la Cité à se soucier d'elle-même. Dans la magnifique réponse faite aux ambassadeurs romains (*Numa* V-4 à 8, p. 167), Numa dit à nouveau qu'il ne lui manque rien et qu'il serait

l'ami d'un dieu dans la mesure où un dieu peut aimer un homme d'amitié tel qu'il veille sur son caractère et sur sa vertu. En ce sens, Numa serait l'image de Socrate.

¹⁰¹ Pour soutenir que Numa est un homme magnanime dans un sens parfaitement aristotélicien, il faut absolument que les dieux soient dans un rapport d'amitié avec Numa. Car Aristote soutient que le magnanime « est incapable de vivre selon la loi d'autrui, sinon celle d'un ami [...] » (*Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1124b31, p. 192-193). On sait que Numa honore la puissance divine, mais on ignore s'il le fait dans un rapport de soumission ou d'égalité caractéristique de la véritable amitié pour Aristote. Pour plus de précision sur la manière dont Numa honore les dieux, voir surtout *Numa* XIV-1, p. 180 ; XV-8 et 9, p. 182.

¹⁰² Cette image est tirée de la magnifique tirade de Falstaff sur la vanité de l'honneur (Shakespeare, *Henri IV-1*, dans *Œuvres complètes : Histoire I*, trad. G. Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1997, p. 537).

¹⁰³ Et pourtant, il promettait de ne revenir à Sparte qu'une fois le trône assuré (*Lyc.* III-9, p. 131). Comment peut-il recueillir en voyage diverses lois pour les appliquer à son retour si à son retour il n'est pas roi ? La force avec laquelle il prend le pouvoir à Sparte répond à cette question en montrant son courage.

fou de changer ses habitudes de vie en acceptant de devenir roi¹⁰⁴. En suivant pas à pas ce qui conduit Numa à accepter de « descendre » (*Numa* VII-7, p. 169)¹⁰⁵ et d'ainsi diriger les Romains, nous comprendrons mieux que le philosophe n'accepte d'être roi que par souci de justice. Ce n'est qu'après avoir montré que Numa est l'homme juste que nous pourrions l'opposer au courageux Lycurgue quant à leur façon de considérer le gouvernement de la Cité.

Le pouvoir n'intéresse pas le pieux philosophe Numa parce que le pouvoir représente tout ce qu'il méprise. La réponse aux ambassadeurs est construite sur cette opposition entre ce dont la Cité a besoin et ce que le philosophe chérit. Numa évoque d'abord Romulus et les sénateurs sur lesquels pesa un soupçon terrible et note ensuite la perfidie de ces ambassadeurs qui le lendemain de la mort de leur bourreau (*Numa* II-2, p. 162) l'élèveront au rang des dieux. L'arène politique est un lieu d'envie et de lutte, de crainte et de méfiance, toutes choses qui rebutent son caractère calme et son goût pour la paix. Au centre de son refus, le pieux Numa se distingue à un autre niveau de Romulus : Numa est un homme et ne prétend à rien de plus. Ceux qui élèvent par des cultes un homme au niveau des dieux ne sont pas pieux à la manière de Numa. Il ne s'agit pas de se faire honorer comme un dieu, mais de

¹⁰⁴ En *Rép.* 381d, Socrate et Adimante s'entendent pour dire qu'il est impossible qu'un homme sage accepte de se transformer lui-même puisqu'il accepterait alors volontairement de prendre une forme inférieure à la sienne. Il serait injuste pour Numa d'accepter de changer un état qu'il sait bon, mais comme lui montreront son père et son beau-frère, s'il refuse il est injuste envers autrui. Pour Plutarque comme pour Platon, viser l'excellence passe aussi par l'effort de se faire l'ami d'autrui (Voir note 83).

¹⁰⁵ « Plutarch's fascination with the importance of harmony in the universe, in the city, and in the individual human soul, surely is related to these early Pythagorean interests. [...] Despite the emphasis on Pythagoras in this life, the fundamental approach is still Platonic. The debate on the occasion of Numa's acceptance of the kingship reveals this clearly. » (Stadter, *op. cit.*, p.5) Ph. Stadter offre une bonne lecture de l'acceptation de la royauté par Numa, mais son parallèle avec Platon à ce sujet pourrait apparaître problématique : « Although Numa's situation appears quite un-Socratic, his words recall the famous description of the sage's confusion in the political arena (cf. *Rep.* 7, 516C-517E, *Gorg.* 486A-C, 522B). His father's reply to these objections is the same as that of Socrates, the Platonic call for the philosopher to return into the Cave. » (*Ibid.*, p. 5). Le débat entre Numa et son père serait un débat entre le sage sorti de la Caverne et Socrate lui montrant la nécessité d'y retourner. Plutarque offrirait ainsi une lecture politique de l'allégorie de la Caverne. Mais Numa n'a jamais été à Rome, il n'a jamais pris part activement au bon fonctionnement de la boutique, aux activités politiques. À proprement parler, il ne s'agit pas d'un retour, mais d'une première visite. Le problème avec la *Vie* de Numa, c'est qu'on ignore d'abord tout de ce qui permit au philosophe de « sortir » de la Caverne ; un peu comme si Numa naissait philosophe. Cette façon de présenter les choses a l'avantage de porter notre attention sur la tension entre la vie que mène Numa et celle qu'exige Rome. Elle a, en outre, l'avantage de montrer la difficulté avec laquelle le philosophe accepte de s'impliquer politiquement. La manière dont Numa réussit à vivre à Rome indique par la suite la façon dont le philosophe réussit à vivre hors de la Cité. Le discours de refus de Numa contient déjà un indice de ce qui sera précisé en *Numa* XIV-1, p. 180 : « cet amour passionné, *qui a grandi avec moi*, pour la paix, pour les activités non guerrières et pour les hommes que réunissent le culte des dieux et les relations amicales, mais qui passent leur temps, chacun de son côté, à travailler la terre ou à garder leurs bêtes. » (*Numa* V-7, p. 167)

mériter l'éloge des dieux. Pour le pieux Numa, la Cité est le royaume de la superstition qu'il méprise¹⁰⁶. Numa prend ensuite explicitement ses distances avec la royauté elle-même. Son grand calme, le loisir qu'il consacre à des études sans lien avec l'action, et son amour passionné pour la paix, les activités non guerrières et pour les hommes que réunissent le culte des dieux et les relations amicales sont loin d'être adéquates au bon gouvernement de Rome (*Numa* V-7, p. 167). Les études sans lien avec l'action politique vont de pair avec son amour passionné des activités non guerrières. Le pieux et philosophe Numa aime passionnément les hommes réunis dans l'honneur des dieux et la contemplation de leur nature¹⁰⁷. Un homme qui désire connaître n'a pas d'ennemi parce qu'il n'entre pas dans un rapport de force avec les autres hommes. Ses désirs impliquent un goût naturel pour la paix. Or, Romulus a laissé beaucoup de guerres aux Romains et, même si les Romains n'en voulaient plus¹⁰⁸, Rome a besoin d'un roi plein d'ardeur étant dans la force de l'âge pour les soutenir. L'habitude de la guerre et de la victoire a rendu fougueux le peuple de Rome. S'il est fou pour un homme d'abandonner ses habitudes pour de l'incertain, il serait ridicule qu'un homme tente de le faire pour un peuple habitué à la guerre. Numa serait fou d'accepter la royauté en pensant changer les choses, mais il serait aussi ridicule dans son désir d'honorer les dieux, de vouloir enseigner le culte de la justice, la haine de la violence et de la guerre à ceux qui ont besoin d'un chef d'armée, non d'un roi¹⁰⁹. Si Numa enseigne le culte de la justice et la haine de la

¹⁰⁶ La fin de la vie de Numa explicite et confirme cette différence entre la superstition romaine et la religion de Numa (*Numa* XXII-12, p. 190). Tullus Hostilius, qui succéda immédiatement à Numa, attaque et tourne en dérision la plupart des qualités de son prédécesseur, d'abord et surtout son respect pour la religion « prétendant qu'il rendait les hommes inactifs et efféminés : il poussa les Romains vers la guerre. » (*Numa* XXII-11, p. 190) Pour un jugement opposé de cette conduite de Tullus, voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, ch. 19.

¹⁰⁷ Numa ne présente pas son amour passionné pour les hommes réunis par le culte et ceux réunis par l'amitié comme deux amours qui s'opposent. Un homme peut-il à la fois honorer les dieux « et » contempler leur nature par la raison ? Cette question, essentielle s'il en est une, demeure ouverte et peu traitée dans ce premier travail. Sur le sujet, on peut lire l'analyse de D. Babut dans *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 516-525 qui développe ce que souligne J. Oakesmith dans *The Religion of Plutarch*, Londres, New-York et Bombay, 1902, p. 160-161.

¹⁰⁸ Ce sera un des arguments du père et du beau-frère de Numa pour répondre à son refus.

¹⁰⁹ Ce discours, aussi tranché qu'il soit, pourrait être un moyen pour Numa de lever tout soupçon quand viendra le temps d'accepter le pouvoir. Il utiliserait de manière plus douce le même procédé à l'œuvre dans le *Hiéron* de Xénophon où un homme, Hiéron, attaché à son pouvoir et à sa conservation, montre les désavantages de la vie politique à un homme qu'il croit son rival, Simonide. Mais cette interprétation du refus du pouvoir de Numa se défend mal parce que Numa n'a jamais désiré participer à la vie politique romaine. On pourrait avancer qu'il a choisi de vivre tranquille près de son vieux père et hors de Rome pour apparaître désintéressé et se faire désirer afin de devenir roi par la suite sans contestation. Le jeu des apparences exige toutefois des spectateurs à tromper. Machiavel a raison de lire la *Vie* de Numa comme il le fait dans ses *Discours* si et seulement si Numa peut vivre seul en honorant la puissance divine et à contempler la nature des dieux par sa raison afin de bien

guerre en prenant la tête de Rome, il n'en demeure pas moins ridicule parce qu'il connaît trop bien ce qu'est Rome pour penser pouvoir la changer définitivement. Si le pieux philosophe accepte de diriger une Cité, il ne perdra pas de vue la réelle portée de son gouvernement : l'immuable ne peut être changé. Une Cité, et Rome encore davantage à cause de son fondateur, aura toujours à composer avec la guerre que le pieux philosophe déteste¹¹⁰. Si Numa accepte de gouverner Rome, il connaîtra les limites de son action. Il connaîtra son ridicule, mais il ne sera pas fou¹¹¹.

Puisque Numa accepte de « descendre » pour gouverner Rome, il s'agit d'en comprendre le ou les motifs. Un premier motif pourrait être que le caractère tempérant de Numa se prête parfaitement au besoin de Rome¹¹². Les Romains remettent en effet en cause l'argument de Numa voulant que le peuple romain désire la guerre (*Numa* VI-1, p.168), ce qui montre qu'il n'y a plus de contradiction entre ce dont Rome a besoin et le caractère pacifique de Numa. Or, ce n'est pas ce qui pousse Numa à accepter la royauté. Le vrai problème que pose la royauté au philosophe ne réside pas tant dans la nature guerrière de Rome que dans ce que le gouvernement implique pour lui. Au fond, le roi dont Rome a besoin importe peu. Le vrai problème est que la royauté répugne à la vie que mène et désire mener le philosophe Numa. La santé de l'âme de Numa est en jeu s'il accepte d'être roi : pourra-t-il encore s'adonner à ces activités qui le maintiennent en santé ? La réplique du père de Numa et de son beau-frère Marcius réussit à lui montrer qu'il faut plutôt demander : pourra-t-il encore s'adonner à ce qui le maintient en santé s'il refuse ? Le pieux philosophe Numa acceptera seulement de régner s'il en va de son bonheur et de celui de ses proches. C'est ce que Plutarque montre par la belle réplique qu'il écrit pour les proches de Numa qui

paraître aux yeux d'autrui. Cela n'invalide pas le fond du propos politique de Machiavel, mais nous ramène à Plutarque pour le moment. Le pieux et philosophe Numa argumente son refus du pouvoir et de la gloire qui l'accompagne : « Tels étaient les mots par lesquels il cherchait à écarter la royauté. » (*Numa* VI-1, p. 168)

¹¹⁰ À moins qu'une communauté universelle réelle existe effectivement, les différences entre les Cités perdureront ; différences qui créent de potentiels conflits d'intérêts entre elles. La guerre demeure une réalité avec laquelle doit composer toute Cité du moment où il en existe plus d'une.

¹¹¹ Pour le même genre de propos sur le politique, lire *Rép.* 496c-e. Thomas More réfère explicitement à ce passage de la *République* en p. 64 de son *Utopie* (*L'Utopie*, trad. André Prévost, Paris, Mame, 1978), mais il modifie l'image de Platon pour lui donner un sens plus politique. À notre avis, le passage de la *République* dépeint mieux le point de vue de Numa présenté ici. Quant à l'image de l'*Utopie*, elle exprime mieux le jugement de Plutarque sur ce point de vue.

¹¹² C'est dire déjà que ce sont les circonstances qui rendent possible un semblant d'harmonie entre le bien de la Cité et le bien de Numa. Les problèmes de Rome sont tels qu'un homme comme Numa est le roi dont elle a le plus besoin, ce qui ne veut pas dire pour autant que Numa se soucie du bien de Rome. Nous précisons le tout en concluant sur cette différence de circonstances ou de caractères.

poussent ce dernier à accepter ce grand cadeau des dieux (*Numa* VI-1, p. 168). Car le dieu l'appelle et refuse de laisser inutile et oisive la justice si grande en lui (*Numa* VI-2, p. 168). L'homme juste doit accepter l'occasion d'honorer les dieux encore davantage en incitant à la piété des hommes qui subissent facilement et promptement l'influence de celui qui les gouverne (*Numa* VI-2, p. 168). Et même si les Romains éprouvent une « passion incontrôlable et furieuse pour la guerre » comme le pense le philosophe, il vaut mieux « tenir les *rênes* pour détourner ailleurs leur élan impétueux, et voir les liens de la bienveillance et de l'amitié unir la patrie ainsi que tout le peuple des Sabins à une cité florissante et puissante¹¹³. » (*Numa* VI-4, p. 168) Il vaut mieux être ami des Romains s'ils ont ce désir de grandir et de dominer les autres nations que d'être leur ennemi. Numa a non seulement le devoir d'accepter la royauté comme un présent divin, mais aussi comme acte juste. L'appui fervent de ses concitoyens pour lier et fondre ensemble les Romains et les Sabins confirme cette nécessité politique. Il est plus prudent pour sa patrie d'accepter de diriger Rome que de refuser sous prétexte qu'on ne peut changer les Romains. Et pourtant, le pieux Numa n'accepte qu'après avoir sacrifié aux dieux et, rentré à Rome, il ordonne encore qu'on attende que le dieu ratifie lui aussi sa royauté. Numa « *descendit* de la colline vers le peuple » (*Numa* VII-7, p. 169) seulement après que des oiseaux aient signifié l'approbation des dieux. Sans signe des dieux, le pieux philosophe Numa aurait pu légitimement refuser une royauté qu'il ne désire pas, mais qu'il considérerait juste. Maintenant, le pieux philosophe ne peut plus refuser la royauté sans contredire le bien auquel il aspire : sa vie tranquille est en danger et des oiseaux ont volé au-dessus de sa tête au moment même où il exigeait que le dieu ratifie sa royauté devant un peuple romain silencieux. S'il veut désormais honorer la puissance et contempler la nature des dieux par sa raison, le pieux philosophe doit être roi. Le juste accepte de gouverner par souci de justice.

Non seulement Lycurgue n'est pas un philosophe, mais il n'agit pas du tout comme Numa lorsque arrive le temps de prendre les *rênes* de la Cité. Nous avons montré que Lycurgue voyage avec en tête l'idée d'appliquer dans sa patrie ce qu'il aura appris¹¹⁴. Lycurgue n'est pas contraint de gouverner comme l'entend Socrate (519c), mais il cherche à

¹¹³ On fait ici allusion au *Phèdre* de Platon et à la fameuse image du cocher (l'image se trouve en 246a-247b et son sens politique et éducatif se précise en 253c-257b).

¹¹⁴ La maladie de Sparte fait fuir le médecin qui reste au loin, inquiet de sa santé en attendant de lui appliquer un nouveau remède.

gouverner. Lycurgue sait au fond qu'il devra s'imposer par la force à son retour¹¹⁵. À l'aide du décret d'Apollon, il gagne à sa cause les meilleurs citoyens et en arme trente afin d'intimider ceux qui voudraient s'opposer à lui à l'agora. Sa prise du pouvoir bien calculée est au fond une conjuration : grâce à la force des trente, Lycurgue renverse un roi mou qui nourrissait l'insolence du peuple. Plutarque insiste tout au long de la *Vie* de Lycurgue sur sa nature courageuse, toute dévouée au bien public. Mais la preuve ultime du courage démontré lors de la prise du pouvoir est son sacrifice pour Sparte. Lycurgue est tellement dévoué à Sparte qu'il meurt pour assurer son maintien (*Lyc.* XXIX-7, p. 157). Son sacrifice est la preuve ultime de son courage politique et de sa dévotion à sa patrie. Lycurgue ne pense plus à lui, mais à l'intérêt public et dans un geste ultime se laisse mourir de faim pour que Sparte dure. De manière semblable au bon Spartiate qu'il forme, Lycurgue est prêt à sacrifier sa vieille vie pour la jeunesse durable de Sparte. Cette dévotion du meilleur des Spartiates contraste fortement avec l'insouciance du philosophe Numa qui ne pense pas à faire élire, à sa mort, un nouveau grand prêtre ni à instaurer quoi que ce soit pour assurer la durée de Rome. Le courageux Lycurgue meurt pour que sa Cité ne meure pas alors que le philosophe Numa vit de manière à refuser une longue vie à sa Cité. L'homme courageux épris d'honneur est capable de se sacrifier pour sa patrie alors que l'homme juste mû par son désir de connaître n'en voit pas la nécessité.

Ainsi, Numa et Lycurgue représentent l'opposition entre l'homme qui vit de ses désirs et l'homme qui se sacrifie pour le bien de la Cité. Le philosophe-roi de Platon, à la fois courageux et doux parce qu'il allie la force de celui qui aime les honneurs et la justice de celui qui fonde sa vie sur la raison, est impensable parce que l'homme politique sacrifie sa vie pour le bien de la Cité alors que l'amoureux des plus hauts plaisirs sacrifie sa Cité pour son bien propre. Le philosophe n'est jamais un guerrier courageux prêt à prendre de force le pouvoir pour réformer la Cité comme le fait Lycurgue, et l'homme politique n'est jamais l'homme qui aime la vie paisible que procure la contemplation de la nature des choses divines comme Numa. L'âme de l'un répugne à ce qui guide l'âme de l'autre. Ici encore, ce n'est pas une question de choix pour Plutarque : l'âme a l'étoffe pour se sacrifier au bien de la Cité ou le désir d'être juste pour elle-même.

¹¹⁵ Ce que nous avons montré rejoint ce que dit très bien Ph. Stadter : « Rather than contemplating the divine, Lycurgus in his travels to Crete, Asia Minor, and Egypt looks for means to handle the political situation in Sparta. On his return, he is ready to attempt a political coup. » (Stadter, *op. cit.*, p. 3)

II.2.3- Deux Cités à l'image des deux hommes : le médecin et son malade

Par un heureux hasard, Sparte et Rome trouvent le médecin dont elles avaient besoin : il faut bien comprendre cette position de Plutarque. La différence des problèmes politiques auxquels font face Lycurgue et Numa à leur arrivée au pouvoir ne rend pas compte de la différence des Cités entre elles parce que les deux hommes ont des caractères aussi opposés que les problèmes qu'ils rencontrent. Lycurgue n'a pas guéri Sparte en se souciant de lui-même, mais en mourant pour elle. Numa ne s'est soucié de Rome que pour lui permettre de vivre la vie qu'il désirait. Lycurgue n'a pas vraiment soin de lui-même, et ce n'est qu'un hasard qui fait qu'en se souciant de lui Numa aide sa communauté politique. Bref, Lycurgue est le médecin ignorant l'essentiel alors que Numa est le médecin chanceux. Si Lycurgue avait eu à guérir Rome et Numa à guérir Sparte, le résultat n'aurait pas été identique parce que les deux hommes ont des caractères contraires. Numa n'avait pas la force nécessaire pour s'imposer à Sparte et Lycurgue n'avait pas la douceur et la sagesse, voire la piété pour apaiser Rome. En fait, Numa aurait été satisfait dans la Sparte « malade » centrée sur les désirs de chacun avant Lycurgue et Lycurgue n'aurait pas trouvé difficile de vivre sous une puissante et honorable Rome avant l'arrivée de Numa.

Nous retrouvons ici l'une des visées répétées du projet des *Vies Parallèles* qui cherchent à penser un mélange adéquat du Grec et du Romain, visée reconnue et exposée par la plupart des commentateurs¹¹⁶. Le Grec Lycurgue a l'âme romaine qui manque aux Grecs tandis que Numa a l'âme grecque qui manque aux Romains¹¹⁷. L'originalité des deux *Vies*, marquant leur importance dans le projet des *Vies Parallèles*, est d'avoir imaginé le meilleur des Romains dans le monde grec et le meilleur des Grecs dans le monde romain. Ainsi, pour le dire une nouvelle fois, Lycurgue aurait été le meilleur des citoyens de la Rome malade

¹¹⁶ Par exemple : R. Flacelière, « Rome et ses empereurs vus par Plutarque », *L'Antiquité classique*, 32, 1963, p. 31 et 46 ; F. Frazier, *op. cit.*, p. 74 ; T. Duff, *op. cit.*, p. 10, 250 et 257 ; A. E. Wardman, *op. cit.*, p. 26 ; S. C. R. Swain, « Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch », B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 229, 234 et 264 ; G. J. D. Aalder, *op. cit.*, p. 33.

¹¹⁷ C'est un des sens des allusions constantes à Pythagore dans cette *Vie*, comme le disent bien L. De Blois et J. A. E. Bons : « In the case of Numa Plutarch apparently felt the need to specify a Greek source of inspiration and that is not surprising. Swain has recently pointed out that in the *Vitae* of the Romans in particular much attention is paid to the protagonists' *paideia* : a sound Greek education could guard them from *philotimia*. » (*op. cit.*, p. 162) Or, que Numa ait rencontré Pythagore ou non n'a aucune importance pour Plutarque. Sa position est que Numa est parvenu à la vertu grecque (*Numa* I-3, p. 161) par lui-même (*Numa* III-7, p. 164). Voir à ce sujet *Rép.* 496b.

comme Numa aurait été des plus tranquille et satisfait dans une Sparte malade. Ce n'est donc pas un savoir commun qui explique que les deux hommes de Plutarque fondent des Cités à leur image pour le plus grand bienfait de tous, mais plutôt une différence dans leur caractère. Cela dit, nous sommes en mesure de mieux présenter notre réponse à la deuxième objection et ainsi exposer le deuxième aspect de la critique plutarquienne de la *République*.

II.3- L'homme impensable de Platon

Plutarque dépeint deux hommes dont l'opposition de caractère invalide la thèse soutenant que Numa et Lycurgue sont deux versions du philosophe-roi. Pour Plutarque, l'homme qui pratique les mathématiques, la théologie et la philosophie ne cherche pas à savoir comment il pourrait rendre possible le bien de la Cité et l'homme qui s'y intéresse ne se tourne pas vers les plus hautes études. Au fond, Plutarque montre que l'âme qui désire n'est pas prête à se sacrifier au bien de la Cité et l'âme qui l'est ne désire que peu de choses pour elle-même. Ainsi, le courage de l'homme politique ne se concilie jamais avec la douce justice de l'homme philosophique. Si un homme possède les qualités de Lycurgue, il ne possède pas celles de Numa ; et inversement. Le philosophe-roi, ce mélange ingénieux d'une âme agissant pour le bonheur de sa Cité et d'une âme pensant pour son plus grand bonheur, est impensable pour Plutarque.

L'harmonie de la Cité et de l'âme proposée par Platon est donc impossible pour Plutarque – c'est la seconde partie de sa double critique – parce que l'âme humaine fait toujours primer le souci de soi ou le souci de la Cité ; l'âme est mue par les plaisirs du corps et de la connaissance ou l'honneur, jamais les deux. Ces deux voies de l'âme, l'amour de son bien et la capacité de l'oublier, impliquent des *Vies* qui s'excluent mutuellement. La voie de Numa qui permet le bonheur de chacun et la voie qui permet à Lycurgue de mourir pour le bien du tout se nient l'une l'autre. La comparaison des deux hommes de Plutarque, comme l'avait montré une première fois la comparaison des deux Cités, rend impossible la conciliation d'une recherche du bien de la communauté et de son bien propre qu'envisagent Socrate avec Glaucon et Adimante dans la *République*. Reprenons le tout en concluant par les grandes lignes de cette double critique plutarquienne qui oblige à une relecture de la *République* centrée sur le thème de la relation de l'âme et de la Cité.

Conclusion : La Cité idéale séparée du philosophe-roi

Lycurgue a fondé Sparte sur le même principe politique que celui de la Cité de Platon : « Persuadé que comme pour la vie d'un homme, le bonheur, pour une Cité entière, repose sur la vertu et l'harmonie intérieure, il l'ordonna et la disposa, en cherchant à maintenir le plus longtemps possible les citoyens dans la liberté, l'indépendance et la sagesse. » (*Lyc. XXXI-1*, p. 159) Certes, pour Plutarque, l'harmonie de Sparte et de Rome repose, nous l'avons vu, sur une communauté de mœurs et d'opinions. Mais, nous avons aussi montré à quel point cette communauté de mœurs et d'opinions n'est pas tournée vers le bien commun à Rome, mais plutôt vers le bien de chacun. Sparte est un tout organique alors que Rome n'est qu'un heureux mélange de différents désirs. En fait, c'est le repli sur soi et l'esprit guerrier de Sparte qui la rendent indépendante et libre face aux autres Cités. La communauté spartiate sait se défendre autant contre la tentative de corruption de ses membres que contre la force de ses ennemis. Chercher le bonheur de la Cité tout entière, c'est chercher à établir une telle harmonie des membres fondée sur la dévotion absolue à son bien, à ce tout qui les dépasse et par lequel leurs actions prennent sens¹¹⁸. À Sparte, les hommes se dévouent corps et âme pour la patrie alors que l'âme romaine se soucie exclusivement de sa destinée. À proprement parler, Rome n'est pas une Cité aux yeux de Plutarque et de Platon puisqu'elle favorise le bien des parties en oubliant celui du tout (*421b*)¹¹⁹. Une autre preuve est que la stabilité de Rome dépend totalement de la bienveillance de ses voisins. Une Cité aussi pacifiste que Rome n'est pas saine et autonome si elle n'est pas seule, car elle est à la merci des Cités voisines. En ce sens, Sparte est la Cité inimitable que Platon n'a construite qu'en paroles parce qu'elle est la communauté politique indépendante, durable, libre qui se suffit à elle-même. Lycurgue a mis au jour réellement ce que Platon n'a fait que laisser en « écrits et en discours » (*Lyc. XXXI-2*, p. 159)¹²⁰. On comprend maintenant ce que Plutarque veut dire : en suivant le principe politique de Platon pour une Cité – « rendre heureuse une Cité tout entière [et non simplement les hommes qui la compose] » (*420a*) – on est conduit à la grande famille close et guerrière qu'est Sparte¹²¹.

¹¹⁸ « Afin que chacun, s'occupant de sa propre tâche, soit un et non multiple et qu'ainsi la Cité se développe en restant une, et non pas en devenant multiple. » (*423d*)

¹¹⁹ Voir notes 49 et 50.

¹²⁰ Nous discuterons de cette supériorité de Lycurgue vis-à-vis de Platon dans notre chapitre III lorsque nous traiterons de la différence entre le caractère fictif reconnu aux deux *Vies* et celui de la *République*.

¹²¹ Ce repli de la Cité sur elle-même est symbolisé, dans la fondation de Rome, par le sillon circulaire que trace Romulus pour définir l'emplacement de la ville (*Rom. XI-2*, p. 98).

Le problème, c'est qu'aucune philosophie n'est possible à l'intérieur des murs de Sparte. La Cité saine détruit la possibilité qu'un homme comme Numa existe en ses murs. Numa passait la plus grande partie de son temps à honorer la puissance divine et contempler par sa raison la nature des dieux, seul ou avec des gens qui lui ressemblent. Ajoutons à ces activités la pratique des mathématiques, de l'astrologie et en général son amour des activités non guerrières. Nous l'avons montré, ces activités ne sont pas, à proprement parler, politiques ; elles sont tournées vers le contentement de ceux ou celles qui les pratiquent. Ainsi, le pieux philosophe se soucie de sa santé avant celle de sa Cité, il ne peut sacrifier l'harmonie de son âme à celle de la Cité. Il n'aime pas la guerre que la Cité doit toujours entretenir pour sa protection. C'est ce sur quoi la *Vie* de Numa insiste. Sparte ne permet pas les activités qui plaisent à un homme comme Numa. En fait, elle semble refuser par principe la présence d'un homme qui ne vit pas dans le respect absolu des lois. Pour vivre à Sparte, il faut s'entraîner à la guerre constamment. Les Spartiates sont « les seuls hommes au monde auxquels la guerre permettait de se reposer des exercices qui y préparaient » (*Lyc.* XXII-3, p. 151). Sparte empêche la vie paisible du philosophe et nécessaire à la pratique de ses activités. Plus encore, Sparte n'existe que par la destruction des désirs privés. Seul le goût de l'honneur de la servir demeure vivant ; goût justement absent du caractère de Numa. Comment alors désirer contempler la nature des dieux si le seul désir encouragé dans la Cité idéale consiste à trouver son bien en elle ? Tout est tellement commun, semblable, du point de vue de la Cité saine que la philosophie n'est plus possible¹²². Tout y est si commun qu'aucun raisonnement étranger ne peut pénétrer son enceinte. Ainsi, lorsqu'on suit le principe politique de Platon au niveau de la Cité comme l'a fait Lycurgue selon Plutarque, non seulement on ne donne pas naissance à des hommes comme Numa, mais on ne les tolère pas. Lorsqu'on cherche l'harmonie intérieure de la Cité, on empêche l'harmonie intérieure de l'âme. La Cité idéale des philosophes-rois est impossible du point de vue de la Cité : l'homme politique ne laisse pas place à des hommes comme Numa dans sa Cité.

¹²² « La cité saine est nécessairement une cité close, encourageant le patriotisme, l'esprit de rivalité avec les autres cités et les vertus guerrières ; toutes choses desquelles se détournent sans hésiter ceux qui sont touchés par l'esprit philosophique. » (D. Tanguay, « La Querelle des Anciens et des Modernes et le statut de la raison pratique chez Léo Strauss », *Carrefour*, 21 (2), 1999, p. 29)

La *Vie de Numa* montre que l'inverse aussi est vrai : lorsqu'on cherche l'harmonie de l'âme, on n'établit pas l'harmonie intérieure de la Cité. Numa serait « une illustration et une confirmation éclatante des propos que Platon, bien longtemps après, *osa* tenir sur la politique. Selon lui, les hommes trouvent la fin et la cessation de leurs maux seulement lorsque, *par quelque fortune divine*, le pouvoir royal et l'esprit philosophique se rencontrent, permettant à la vertu de triompher du vice et de le maîtriser. » (*Numa* XX-7 et 9, p. 188). Mais nous avons montré que Numa ne construit pas une nouvelle Rome harmonieuse qui puisse durer. Il sait trop bien combien ridicule il serait de désirer changer à jamais la nature de la Cité toujours plus ou moins guerrière. La *Vie* de Numa montre plutôt comment, surtout par des réformes religieuses, le pieux philosophe retrouve la tranquillité de l'âme qui lui permet d'honorer la puissance et contempler la nature des dieux par sa raison. Elle montre comment le philosophe se sert de « récits ridicules » (*Numa* XV-11, p. 182) pour apaiser l'humeur guerrière de la Cité et l'en détourner à son avantage. Numa fait du bien à Rome pour y trouver son bien et sa conduite devient un exemple pour tous les Romains¹²³. Il ne s'agit plus pour les Romains de chercher les honneurs d'une victoire sur d'autres Cités, mais plutôt de craindre les dieux et d'aimer leur roi pour les jouissances privées qu'il permet. Il ne s'agit plus de vivre ensemble, mais de vivre pour soi et sa famille dans la paix. L'harmonie intérieure de la Cité entière intéresse Numa dans la mesure où elle permet celle de l'âme. La Rome sans guerrier mourra donc avec son roi. C'est dire surtout que l'homme qui cherche le bien de l'âme ne construit pas une Sparte guerrière fermée à la philosophie, mais une Rome molle qui lui laisse place sans le savoir¹²⁴. La Cité idéale des philosophes-rois de Platon est aussi impossible du point de vue de l'âme : le philosophe n'est jamais un politicien comme Lycurgue.

¹²³ Comparer avec *Rép.* 420e-421c.

¹²⁴ Ph. Stadter résume bien les différences entre Lycurgue et Numa, de même qu'entre leur Cité respective : « Numa and Lycurgus present two different ideal rulers and the societies they create. Lycurgus is born to the royal house, an insider who surrenders the throne only to regain power in a coup ; Numa is an outsider, not even a Roman, recruited for the kingship because of his outstanding virtue. Lycurgus' constitution is based on a careful balance of political roles between king, council of elders, and assembly ; the establishment of a common mess ; the rejection of a money economy ; and perhaps most important, a rigid and demanding educational system, designed to perpetuate the values of his new society. Numa's reform is a "pedagogy toward the divine" (15.1), but it also is more personal, depending on his own charismatic role as holy man and go-between with the gods. His innovations establish an institutionalized relationship with the gods and give peace to the Romans, but do not guarantee the continuing virtue of the society as a whole. Rome grew and prospered through war, but Plutarch refuses to say that this course was preferable to one based on virtue. » (Stadter, *op. cit.*, p. 10)

Alors qu'on s'attendrait à ce que le meilleur homme forme la meilleure Cité, Plutarque montre le contraire dans son parallèle Lycurgue/Numa¹²⁵. Il sépare le philosophe-roi de Platon de sa Cité idéale pour contredire d'abord chez Platon le principe qui veut que l'on cherche l'harmonie de l'âme comme l'on cherche celle de la Cité. Le philosophe soucieux de l'harmonie de l'âme ne peut se soucier de celle de la Cité sans nier sa propre recherche ; inversement, l'homme qui établit l'harmonie intérieure de la Cité le fait au détriment de celle de l'âme. Le philosophe et la Cité ont des fins si distinctes que lorsqu'ils les atteignent, ils se nient l'un l'autre. Ainsi, la conciliation platonicienne de la Cité et du philosophe, du bonheur de la Cité et du bonheur de l'homme, est aussi impossible dans une Cité que dans l'âme : le plus excellent des Spartiates meurt pour donner naissance à la meilleure des communautés alors que la communauté romaine est sacrifiée pour permettre au plus excellent des Romains de bien vivre. La critique de Plutarque à l'endroit de Platon se résume à une alternative tragique : ou bien l'on favorise l'éducation de l'âme et alors on n'obtient pas la Cité idéale et le philosophe-roi de Platon, mais la Rome du pieux philosophe Numa ; ou bien on favorise l'éducation civique et alors on n'obtient pas encore une fois la Cité idéale et le philosophe-roi de Platon, mais cette fois la Sparte du dévoué gardien Lycurgue. Il faut choisir : guérir la Cité ou l'âme¹²⁶.

¹²⁵ « We might anticipate, then, that the philosopher-king of early Rome would contemplate the (purified) Lycurgan model as he set out to legislate for the new city. Nothing could be further from the truth. » (Lamberton, *op. cit.*, p. 87-88)

¹²⁶ « Si toi et nous tous sommes convenus d'un principe juste, lorsque nous avons fondé la Cité ; or, nous en sommes convenus, s'il t'en souvient, qu'il est impossible à un seul homme d'exercer convenablement plusieurs métiers. » (374a). Le principe est posé en 370b-c. Il aide déjà à voir la juste portée de la critique plutarquienne développée dans ce chapitre.

DEUXIÈME CHAPITRE

LA CITÉ SAINE ET LES PHILOSOPHES-ROIS : LA TENSION PLATONICIENNE ENTRE L'ÂME ET LA CITÉ

Platon refuse le choix de Plutarque, le bonheur de la Cité ou celui de l'âme, dans son dialogue la *République*¹²⁷. La première et peut-être ultime preuve de ce refus est dans le procédé qu'utilise Socrate pour éduquer les deux jeunes interlocuteurs que sont Adimante et Glaucon¹²⁸. Tous les commentateurs de la *République* ont, en effet, reconnu l'importance méthodologique¹²⁹, politique ou philosophique¹³⁰ de l'analogie entre la Cité et l'âme. Cette

¹²⁷ La traduction de *Politeia* par *République* ne rend pas parfaitement l'objet du dialogue. Il s'agit bien ici d'un dialogue au sujet du *Meilleur gouvernement*, autant pour l'homme que pour la communauté des hommes, autant pour l'âme que pour la Cité. La *République* de Platon traite du meilleur gouvernement pour l'âme et pour la Cité, c'est un effort de penser ensemble l'activité du philosophe et celle de l'homme politique, du philosophe et du roi. Platon l'indique en 345c de la *République*. Rappelons que pour ce qui est des références à la *République*, nous notons toujours à même le texte sous cette forme les citations tirées de sa traduction en français par Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966 (note 18).

¹²⁸ L'audacieux et viril jeune homme de 20 ans qu'est Glaucon désire voir Socrate défendre la vie juste contre celle injuste que lui offre Thrasymaque alors que son frère aîné, l'admirateur tempéré des poètes Adimante, veut entendre Socrate défendre la vie du juste contre le discours de Thrasymaque. Même si nous discuterons de leurs différences de caractère dans notre troisième chapitre, il faut offrir un portrait rapide des deux jeunes hommes pour comprendre la *République*. Pour l'âge et l'orientation sexuelle de Glaucon, il faut lire D. Nails, *The People of Plato : A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett, 2002, p. 325 et 155. On affirme sa nature courageuse surtout dans ces passages de la *République* : 357a, 407b-c. Pour voir sa nature érotique, lire surtout *Rép.* 358b, 372c, 402e, 445c. Glaucon est un mélange intrigant de courage et d'*eros* (433e, 440a, 450b), mais c'est l'honneur qui motive son âme à la différence de son frère (468b, 509b, 548e, 581d, 592b). En cela, il n'est pas à proprement parler un philosophe (M. Nussbaum, « The Republic : True Value and the Standpoint of Perfection », dans *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 155) ni un homme timocratique (548e). Voir aussi A. Bloom, *The Republic of Plato : an Interpretative Essay* (2^e édition), New-York, Basic Books, 1968, p. 339 et p. 345. Quant à Adimante, voici les passages importants selon ses différents traits de caractère : son amour des poètes (362d-367e), sa tempérance (372c, 419b), sa fascination pour les dieux (327d, 379b, 383a), son attachement aux biens matériels (419b, 487b, 505a). Pour un portrait général d'Adimante, lire 560a-562a et 574d. Voir aussi Bloom, *op. cit.*, p. 342 et 346.

¹²⁹ Il faut surtout lire l'article de B. Williams, « The Analogy of City and Soul in Plato's Republic », Richard Kraut [éd.], *Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher Inc., 1997, p. 49-54, à propos des problèmes logiques de cette analogie au cœur de la méthode socratique dans ce dialogue. Williams indique la persistance d'une tension logique dans cette analogie. Plus particulièrement, selon lui, l'examen platonicien de la Cité avec en tête la tripartition de l'âme ne réussit pas à établir la relation que Platon promet et aspire à établir dans la *République*. B. Williams insiste sur l'importance de la validité de cette analogie pour le propos central de la *République*, soit l'harmonie de l'âme et de la Cité, c'est-à-dire les deux justices. Nous pensons pouvoir montrer que c'est au contraire sur une certaine invalidité de l'analogie entre l'âme et la Cité que repose le propos de la *République* : la tension de l'âme et de la Cité. Sur l'importance méthodologique de l'analogie entre l'âme et la Cité, voir aussi B. Roochnik, *Beautiful City : The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2003, p. 10-11.

¹³⁰ R. C. Cross et A. D. Woosley (*Plato's Republic : A Philosophical Commentary*, Londres : Macmillan et New York : St Martin's Press, 1966, p. 76) défendent l'idée d'un présupposé philosophique assumé et argumenté par Platon qu'ils nomment « Organic Theory ». J. Annas insiste sur les implications métaphysiques de cette analogie que la *République* viserait à établir : « l'idée que la justice dans la Cité peut éclairer la justice dans l'individu ne peut tenir debout que si le mot "justice" a dans les deux cas la même signification, sans quoi

analogie indique le désir de penser ensemble le bien de la communauté et le bonheur de l'homme. Il s'agit d'unir la Cité et l'âme dans une Cité construite en paroles où les philosophes sont rois tour à tour (540b). Le tour de force de la *République* est d'assembler ce que les *Vies* de Lycurgue et Numa présentaient comme séparé : le meilleur homme à la tête de la bonne Cité. Notre lecture de Plutarque a montré que le souci du bien commun implique un mépris du bien propre et que le souci de l'âme passe par un détournement de la chose publique. Mais tout l'effort de la *République* est de montrer qu'on ne peut pas soigner l'âme indépendamment de la Cité, qu'on ne peut guérir la Cité sans se soucier de l'âme. Le philosophe ne peut se passer de politique, ni la politique de philosophes. En montrant que la Cité saine et l'âme harmonieuse du philosophe dépendent aussi l'une de l'autre dans ce second chapitre, notre lecture de la *République* veut répondre à la double critique plutarquienne exposée dans notre premier chapitre.

Notre examen de la correspondance entre la Cité et l'âme demande une étude de deux parties de la *République*, soit les livres II-IV et les livres V-VII¹³¹. Dans ces deux parties,

l'argumentation s'enliserait dans une équivoque fallacieuse. » (*Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994, p. 94) La thèse principale de R. Kraut (« The Defense of Justice in Plato's *Republic* », dans *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992), de même que celle de T. Irwin (*Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995), de J. M. Cooper (« The Psychology of Justice in Plato », Richard Kraut [éd.], *Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher Inc., 1997) et de C. D. C. Reeve (*Philosopher-King : The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1988) sont très près de celle de J. Annas. Selon eux, les formes platoniciennes sont, en effet, la clef de l'argument central de la *République*. Ils tentent ainsi de montrer que la vie philosophique est la meilleure dans la mesure où elle est en relation avec les formes ; c'est-à-dire qu'une Cité ou un homme est juste selon une certaine relation à la Justice. Leur thèse tend à obscurcir le problème « politique » au cœur de la *République* : que la relation à l'idée de justice soit la même pour l'âme et pour la Cité n'implique pas que l'âme peut vivre selon la Justice dans la Cité juste. La vraie tâche qui incombe aux protagonistes de ce dialogue est de trouver une manière de bien vivre pour l'âme et pour la Cité. L'insistance sur ce qu'on appelle communément « la théorie des idées » chez Platon risque ainsi de devenir trop vite une louange de la vie philosophique qui nous fait perdre de vue les exigences de la Cité idéale platonicienne, lesquelles, selon nous, nuisent aussi à l'activité du philosophe. Nous prendrons nos distances vis-à-vis de cette approche de la *République* pour ne pas simplifier le problème politique qu'elle examine. Notre lecture s'inscrit plutôt dans la perspective de W. R. Newell : « By setting up the parallel between the just soul and the just city, Socrates implies that the nature of the individual cannot be fully understood except as it is manifested in his or her relations with others in the civic association. » (*Ruling Passion : The Erotic of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000, p. 109). En fait, ce second chapitre insiste sur le sens profondément politique, voire rhétorique de l'analogie entre l'âme et la Cité posée en 368b-369b.

¹³¹ Nous reprenons ainsi la division classique (J. Annas, C. D. C. Reeve, A. Bloom) de la *République* en trois groupes de trois livres (livres II-IV, livres V-VII et livres VIII-X) introduits par un résumé de son mouvement dans le livre premier. Cette division est évidente si l'on se fie à l'intervention nouvelle de Thrasymaque au début du livre V et à l'affirmation nette d'un retour aux propos des livres II-IV au début du livre VIII : « notre première route » (543c). Le passage en 434d – « s'il apparaît que la justice est autre chose dans l'individu que dans la Cité, il faudra revenir à la Cité pour éprouver cela » – offre en quelque sorte le plan de la *République* : livres II-IV, la justice dans la Cité ; livres V-VII, la justice dans l'âme ; livres VIII-X, la comparaison des deux justices. Par la nécessité de faire plus court, nous effectuons la comparaison dans les deux premières parties. Le plan des livres VIII-X, peu étudié ici, s'énonce comme suit : « en comparant ces conceptions et en les frottant l'une contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice, comme le feu des éléments d'un briquet ; puis, quand elle

nous lisons la *République* « as a living conversation »¹³² dans la mesure où il faut, selon nous, tenir compte de qui parle et à qui s'adresse une position pour en comprendre le sens¹³³. Pourtant, plusieurs ont pensé que « le livre I offre un vif contraste par rapport au reste de la *République*, qui en dépit de sa forme dialoguée ne comporte pas d'interlocuteurs bien individualisés, et dans lequel le discours tenu par Socrate est essentiellement un monologue¹³⁴. » D. Roochnik résume bien l'erreur de ceux qui adoptent cette lecture de la *République* : « they seem to treat the dialogue as a *static whole*, any of whose several parts can be extracted as independent propositions and then rearranged to supply premises for an argument¹³⁵. » Nous éviterons cette erreur dans notre travail en attachant de l'importance aux traits de caractère des interlocuteurs de Socrate, mais surtout, dans ce chapitre, à la forme dialogique de la *République* qui lui insuffle un mouvement essentiel. C'est en suivant le mouvement du texte de Platon que nous pourrions montrer le sens de la correspondance entre l'âme et la Cité au cœur de la *République*.

Ce mouvement, nous le divisons en sept moments où la correspondance entre l'âme et la Cité s'agence moyennant quelques difficultés : l'image des lettres ; la correspondance originelle ; une correspondance selon la nature propre de l'homme ; harmoniser la Cité ou l'âme par le *thumos* ; comment l'*eros* est nécessaire pour la Cité ? ; l'inutile et nécessaire *eros* rationnel ; la correspondance ultime. Chaque moment se succède et s'agence pour nous conduire peu à peu à saisir ce qu'oublie Plutarque dans sa critique de la *République* : Platon y montre aussi l'interdépendance du bonheur de la Cité et de celui de l'âme¹³⁶. C'est la

sera devenue pour nous manifeste, nous la fixerons dans nos âmes [(rôle du mythe d'Er à la fin de la *République*)]. » (435a)

¹³² D. Roochnik, *op. cit.*, p. 7.

¹³³ Le « vous allez voir » qu'Alcibiade adresse aux Athéniens lorsqu'il apprend qu'il est condamné à l'exil n'a pas du tout la même signification que celui qu'un professeur se dit à lui-même lorsqu'il constate que ses élèves ne comprennent pas. De même, l'intervention soudaine de Glaucon à la vue de la première Cité construite par son frère et Socrate donne un nouveau sens à la distinction entre la vie du tyran et celle du philosophe énoncée au livre IX.

¹³⁴ J. Annas, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁵ D. Roochnik, *op. cit.*, p. 18. L'importance accordée dans ce chapitre aux interventions des différents acteurs de la *République*, même s'il insuffle le mouvement essentiel que nous désirons établir, semble injustifiée et alourdit notre propos. Elle trouvera sa pleine et suffisante justification en traitant de la visée éducative de la *République*, sujet abordé dans notre troisième chapitre. Nous incluons ces remarques dans notre lecture des livres II à VII non seulement pour montrer le tissage complexe du conflit et de la dépendance de l'âme et de la Cité dans ce second chapitre, mais pour nous permettre d'en tirer les effets sur les interlocuteurs de Socrate dans notre troisième chapitre sans avoir à reprendre le tout à nouveau.

¹³⁶ À la fin de la première partie (livres II-IV), couverte par les quatre premiers moments, la position de Platon semblera la même que celle de Plutarque, mais dès le début et au cours de la deuxième partie (livres V-VII), couverte par les trois autres moments, Platon montre la place nécessaire ou salutaire que doit prendre l'*eros* dans la Cité de même que le *thumos* dans l'âme du philosophe. En réalité, l'âme érotique et la Cité ne sont pas tout à fait séparées, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre, mais en tension.

synthèse de ces sept moments qui nous permettra de formuler la réponse finale à la critique plutarquienne : l'*eros* est aussi nuisible à la Cité que vital et le *thumos* est aussi nécessaire que nuisible à l'âme saine du philosophe. La Cité est guérie par l'âme qui la rejette, l'âme a constamment besoin de la Cité pour respirer. La *République* de Platon assume pleinement et sereinement cette tension qui rend impossible l'alternative tragique présentée dans la comparaison des *Vies* de Lycurgue et Numa.

I. L'image des lettres

Socrate accepte de se mettre à la recherche de la nature du juste et de l'injuste avec Glaucon et Adimante en précisant d'emblée qu'une telle recherche « demande une vue pénétrante » (368d) qu'ils n'ont pas. Pour faciliter leur recherche, Socrate établit l'analogie de la Cité et de l'âme avec l'image des lettres :

« Si l'on ordonnait à des gens qui n'ont pas la vue très perçante de lire de loin des lettres tracées en très petits caractères, et que *l'un d'eux* se rendit compte que ces *mêmes lettres* se trouvent tracées ailleurs en gros caractères sur un plus grand espace, ce leur serait, j'imagine, une bonne aubaine de lire d'abord les grandes lettres, et *d'examiner ensuite les petites pour voir si ce sont les mêmes.* » (368d)

L'image exprime la possibilité d'une tension à l'œuvre dans toute la *République* et le sens profondément politique de cette méthode analogique utilisée par Socrate pour construire la Cité idéale avec Glaucon et Adimante. Elle suggère, selon nous, une différence fondamentale entre les exigences de la Cité et celle de l'âme ; certains peuvent voir les unes sans voir les autres, mais Socrate maintient que cette différence potentielle doit être oubliée pour construire la meilleure Cité et voir la justice de l'âme.

Examinons cette image. Parmi les hommes qui n'ont pas la vue très perçante, l'un d'eux se rend compte que les petites lettres au loin se trouvent tracées ailleurs en plus gros. La justice de l'âme s'épelle comme celle de la Cité. Or, pour savoir que les grandes sont les mêmes que les petites, il faut avoir vu les petites. Pour voir la similitude entre deux choses, il faut voir ce qu'il y a de semblable dans chacune d'elle. Seule une vue assez pénétrante est donc en mesure de poser une analogie entre la Cité et l'âme. Mais comment les gens qui ne voyaient pas clairement les petites lettres les verraient-ils mieux ayant vu les grandes ? Le fait d'avoir vu les grosses lettres ne les rendra pas plus apte à voir la similitude entre la justice de la Cité et celle de l'âme qu'ils n'arrivent pas à *voir*. Quoi que dise Socrate,

l'analogie de l'âme et de la Cité n'est pas un moyen sûr pour mieux voir la justice dans l'âme. Bien au contraire, cette analogie sépare ceux qui ont la vue perçante de ceux qui ne l'ont pas. Les uns pourront voir la justice dans l'âme et dans la Cité alors que les autres ne pourront la voir que dans la Cité. Ainsi, l'image des lettres n'établit pas seulement la similitude entre l'âme et la Cité, mais aussi une différence entre ceux qui peuvent voir cette similitude et ceux qui ne la voient pas. C'est suggérer autrement que nous pouvons être justes du point de vue de la Cité sans l'être du point de vue de l'âme, ou du moins sans voir clairement ce qui est juste pour l'âme. En ce sens, l'âme et la Cité sont en potentiel désaccord : l'homme juste pour la Cité *risque* de ne pas tenir compte des besoins de l'âme.

L'image des lettres ne permet pas de conclure à une nécessité de ce risque comme nous l'avons fait dans notre lecture des *Vies* de Lycurgue/Numa. S'il existe un conflit possible entre ceux qui voient la justice dans l'âme et ceux qui ne la voient pas, il semble qu'il ne s'agisse pas d'un conflit nécessaire pour Platon. Premièrement, l'homme qui voit la justice dans l'âme voit *la même* dans la Cité. L'harmonie de l'âme n'implique pas, chez lui, un mépris de l'harmonie de la Cité, qui, bien au contraire, sont au moins des homonymes. Deuxièmement, l'homme qui voit la justice dans la Cité pourrait respecter les exigences de la justice de l'âme sans les connaître. Plutarque aurait donc tort de présenter une séparation aussi radicale de l'âme et de la Cité parce qu'il néglige leur collaboration possible que l'image des lettres établit comme un fait : la justice s'épelle de manière identique dans l'âme et dans la Cité.

Certes, l'analogie de la Cité et de l'âme établie par l'image des lettres se révèle pour certains un outil inapte à faire voir la justice de l'âme. Adimante l'approuve pourtant et Glaucon ne soulève pas d'objection contre elle – il demeure silencieux. L'approbation des deux frères place ainsi leur dialogue avec Socrate sur le terrain politique propre à la *République* : il s'agit de leur faire entendre ou voir ce que peut bien être la justice dans une Cité idéale. Si la question du bien de l'âme se trouve par le fait même voilée, elle n'est pas pour autant oubliée, puisque les revendications de l'âme servent d'incitatifs à la construction de trois Cités dans les livres II-III et IV. En ce sens, l'infécondité philosophique de l'analogie de la Cité et de l'âme dévoile sa fécondité politique : penser l'âme à l'aide de la Cité permet à deux jeunes âmes d'être éduquées à la bonne Cité. En séparant aussi radicalement les exigences de l'âme et celles de la Cité, Plutarque néglige leur dépendance et nie toute

éducation civique ; la Cité idéale n'est possible que par un souci de l'âme, ce que montrera mieux la Cité des corps et les deux autres Cités qui en émergeront. L'identification de l'harmonie de l'âme avec celle de la Cité par l'image des lettres montre qu'il ne s'agit pas de choisir, comme l'avait Plutarque, mais de penser la relation nécessaire et peut-être conflictuelle de l'âme et de la Cité.

II. La correspondance originelle (368c-372c)

L'analogie des lettres permet à Socrate de jeter en paroles les fondements d'une première Cité avec Adimante. À première vue, cette Cité semble fondée sur les besoins nécessaires du corps – se nourrir, se loger, se vêtir. Nous montrerons pourtant que l'âme est déjà omniprésente dans la Cité des corps. Toute Cité existe et perdure seulement par un mélange savant d'âme et de corps, de sorte que l'harmonie de la Cité ne peut se passer d'une attention particulière à l'âme sans se nuire. En ce sens, l'alternative tragique que pose Plutarque entre l'âme et la Cité, telle que nous l'avons présentée dans notre premier chapitre, est exagérée puisque la Cité doit se soucier de l'âme.

Socrate avance qu'une Cité naît de l'impuissance naturelle des hommes et du besoin qu'ils ressentent d'une foule de choses (369b). Adimante est d'accord pour distinguer trois besoins essentiels au fondement de la Cité : la nourriture, le logement, le vêtement et tout ce qui s'y rapporte. La procréation ne fait pas partie de ces besoins parce qu'un homme n'a pas besoin de se reproduire pour vivre. L'abstinent Adimante ne voit donc aucun problème dans l'exclusion du désir sexuel, pourtant plus fondamental à l'union des hommes que le vêtement. Enfin, pour satisfaire ces trois besoins, il faut que les hommes soient différents : l'un agriculteur (premier besoin), l'autre maçon (deuxième besoin), l'autre tisserand (troisième besoin) auxquels s'ajoute un cordonnier (lié au troisième besoin) ou quelque autre artisan. Le plus important est que ces hommes n'exercent que leur métier puisque « la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction » (370b). Dans la Cité saine, un homme ne pourra jamais bien exercer plus d'un métier. Ce principe est à la base de leur projet de fondation et sera souvent rappelé au cours de la *République*. Il faut noter qu'il repose sur une inégalité naturelle entre les hommes : certains sont naturellement capables de faire certaines choses que d'autres sont naturellement incapables de faire. En fait, l'inégalité naturelle est la raison d'être de la

première Cité (369b) et son principe (370b) : les hommes sont incapables de se suffire à eux-mêmes parce qu'ils ne peuvent bien faire tout, alors ils s'unissent naturellement pour que l'aptitude de l'un pallie l'incapacité de l'autre¹³⁷. En ce sens, il n'est pas tout à fait juste de qualifier cette inégalité naturelle de « principe de spécialisation »¹³⁸. Car il ne s'agit pas d'abord de rendre plus efficace le rapport des différents hommes dans la Cité, mais plutôt de respecter ce qui en justifie l'existence. Puisque la Cité naît d'une inégalité naturelle d'aptitudes entre les hommes à suffire à leurs besoins, la question devient pour Socrate, Glaucon et Adimante de savoir prendre les bonnes mesures afin que la Cité remplisse pleinement son rôle et respecte sa raison d'être, ou encore quelles sont les implications d'un tel principe d'inégalité naturelle sur chaque citoyen ? Toute l'entreprise de fondation de la *République* peut être envisagée comme une tentative de réponse à ces questions.

Ce principe d'inégalité naturelle se transpose au niveau des Cités. Comme aucun territoire ne suffit à produire tout le nécessaire, l'échange avec d'autres Cités s'impose et des étrangers lui apportent ce qui lui manque pour subvenir à ses besoins. La Cité des corps ne se ferme pas aux autres Cités comme la Sparte de Lycurgue, mais elle produit des biens pour elle-même et ses voisins. L'inégalité naturelle d'aptitudes entre les hommes existe aussi entre les Cités : les Cités s'aideront mutuellement selon leurs besoins. Leur bonne entente repose sur le respect du strict nécessaire ; aucune Cité ne veut s'enrichir aux dépens d'une autre. La Cité sans âme, sans désir humain, est en paix avec les Cités qui lui sont semblables. La neuvième et dernière classe qui complète la Cité d'Adimante montre d'ailleurs l'absence totale de hiérarchie dans cette Cité¹³⁹ : la classe des salariés est, en effet, formée d'hommes « peu dignes par leur esprit de faire partie de la communauté [...] qui vendent l'emploi de

¹³⁷ R. C. Cross et A. D. Woozley insistent beaucoup sur l'aspect égoïste de l'unité de la première Cité où la crainte pousserait les hommes à trouver leur intérêt dans celui de la communauté. Pourtant, la crainte n'est pas très présente dans la première Cité, les besoins du corps incitant plutôt au regroupement paisible. Néanmoins, ils répondent bien à ceux qui expliquent la naissance de la première Cité par la notion de contrat social : « First, even if the first city depends on contract, it is not a Social Contract in the accepted sense : the striking feature of the first city is precisely the absence from it of the very thing which the Social Contract purports to explain, the existence of government and the obligation of subjects to obey to it. If in Plato's first city there is any question of obligation at all, there is certainly none of political obligation ; this makes no appearance until the evolution of the third and ideal city. » (*Plato's Republic : A Philosophical Commentary*, Londres, Macmillan et New York, St Martin's Press, 1966, p. 81) L'obligation est plutôt naturelle, vitale dans la première Cité : « In such a city, there is an immediate identity between selfish interest and the common good. Hence there is no need for men to be governed. » (Bloom, *op. cit.*, p. 344)

¹³⁸ J. Annas, *op. cit.*, p. 95 et 102.

¹³⁹ Il y a donc neuf classes d'hommes de métier dans la première Cité : les agriculteurs, les maçons, les tisserands, les cordonniers, les charpentiers, les forgerons, les navigateurs, les commerçants et les salariés.

leur force corporelle » (371e). Autrement dit, la première Cité donne naissance naturellement, en suivant le principe de l'inégalité des aptitudes, à une classe d'hommes qui participent au bien de la Cité en offrant leur service corporel en échange d'une rétribution. Ces hommes ne sont pas des esclaves à proprement parler, parce qu'ils participent, selon leur capacité, au partage commun qui réunit les hommes dans la première Cité. Dans la Cité des corps, la tâche et la contribution du médecin n'est pas plus noble, plus vitale que celles de l'homme de main : « les serviteurs ne sont pas simplement égaux entre eux ; on peut dire qu'ils sont, en quelque sorte, les égaux [de ceux qu'ils servent]¹⁴⁰. » L'inégalité naturelle d'aptitudes au fondement de la première Cité implique un respect égal de chaque aptitude humaine parce que leurs contributions sont d'égale valeur à ses yeux. De sorte que la Cité sans âme née à l'origine de l'inégalité naturelle entre les hommes repose naturellement sur l'égalité des conditions de ces mêmes hommes. Dans la Cité sans âme, tous les corps ont des droits égaux.

Socrate dresse néanmoins un portrait surprenant du mode de vie civique qui montre qu'en se limitant strictement aux désirs nécessaires du corps, la Cité des corps ne néglige pas pour autant l'âme : les hommes y mangent des mets simples, s'habillent et se chaussent seulement l'hiver, chantent des louanges aux dieux ; « ils passeront ainsi agréablement leur vie ensemble, et régleront le nombre de leurs enfants sur leurs ressources, dans la *crainte* de la pauvreté ou de la guerre » (372b)¹⁴¹. Ce portrait étonne. Premièrement, il n'a jamais été question de dieux dans la première Cité. Bien au contraire, selon Adimante, il s'agissait simplement de s'unir pour subvenir aux besoins du corps. La Cité, née des besoins du corps, implique de satisfaire déjà aux premières exigences de l'âme, comme la croyance en des dieux. Elle reste unie dans la crainte et la louange des dieux. Deuxièmement, il n'a jamais été question de procréation et de famille lors de la fondation. Maintenant, les enfants s'imposent pour subvenir aux besoins. D'une part, la procréation demande un calcul, une projection dans le temps dont le corps seul ne peut rendre compte, lui qui ne vit que pour l'instant. D'autre part, fonder une famille exige que nous reconnaissons que les choses ne se limitent pas à nous, c'est admettre que les choses durent après nous et que nous désirons qu'elles durent. Ainsi, plus les intérêts des hommes se limitent à leurs besoins corporels, moins ils considèrent importante la famille. De sorte que même si à l'origine la première Cité, paisible

¹⁴⁰ Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, Paris, GF-Flammarion, 1981, 3^e partie, ch. 5, p. 225.

¹⁴¹ Cette phrase résume presque fidèlement le mode de vie du peuple romain sous le règne de Numa.

et libérale, met l'âme entière au service des stricts besoins du corps, que ce soit par la procréation, la famille ou le culte des dieux, elle n'existe et ne perdure que par un mélange savant des exigences de l'âme et de celles du corps. Pour Platon, il existe une correspondance originelle entre la Cité et l'âme ; la première ne va jamais sans l'autre. Plutarque a certainement raison d'envisager le conflit entre les exigences de l'âme et celle de la Cité, comme le montre immédiatement l'emportement de Glaucon face à la Cité des corps, mais il doit reconnaître qu'une Cité sans âme est impossible, et donc que la Cité doit toujours considérer les exigences de l'âme pour prendre soin d'elle-même.

III. Une correspondance par la nature propre de l'homme (372c-419a)

Le mélange des exigences de l'âme et de celles du corps pose toujours un problème à la Cité aux yeux de Platon, puisque l'âme tend à désirer ce que la Cité ne peut pas permettre. Nous montrerons que les désirs de l'homme rendent fiévreuse la Cité, mais que la Cité retrouve sa santé par la partie thumotique de l'âme humaine. La Cité est en conflit avec l'âme bien que ce soit par l'âme qu'elle se maintienne saine. Nous établissons d'abord le conflit entre l'âme et la Cité puis leur dépendance¹⁴². Nous montrons ensuite que la partie thumotique est nécessaire à la bonne Cité – la dépendance de la Cité et de l'âme – tout en soulevant son insuffisance pour le bonheur de l'âme – leur séparation¹⁴³. La Cité n'est pas seulement en conflit avec l'âme, comme nous l'avons présenté dans notre lecture des *Vies* de Lycurgue et Numa ; elle dépend en majeure partie de la partie thumotique de l'âme humaine, nature propre de l'homme.

La réaction de Glaucon devant la Cité qu'ont imaginée son frère et Socrate signale le problème inévitable que pose l'âme à la Cité : les désirs naturels de l'homme ne sont pas limités aux stricts besoins du corps. Le fier Glaucon n'est pas satisfait de la nourriture offerte aux citoyens qu'il compare à des pourceaux qu'on engraisse. La première Cité est inhumaine, ou du moins elle n'est pas digne d'un homme, selon Glaucon. Les hommes ne veulent pas simplement manger, ils désirent bien manger. On comprend alors que le strict

¹⁴² Cette première étape correspond à 372c-376d.

¹⁴³ Socrate guérit la Cité avec Adimante grâce à l'éducation de la partie thumotique de l'âme qui établit la véritable Cité humaine (376d-398c) et la complète avec Glaucon en lui montrant qu'elle n'existe que par la présence d'un chef parfait harmoniste (398c-419a). Mais l'intervention d'Adimante au début du livre IV (419a) marque à nouveau la séparation des exigences de l'âme et de la Cité.

nécessaire qui fonde une égalité basse, mais solide entre les hommes de la première Cité ne satisfait pas une âme enflammée et fière comme celle de Glaucon. Socrate accepte la remarque de Glaucon bien qu'il lui paraisse que « la véritable Cité soit celle qu'il a décrite comme saine » (372e) parce que les désirs de l'âme y sont tous mis au service des besoins du corps, raison d'être de la Cité. Socrate laisse place au désir de Glaucon qui pourtant transforme radicalement la première Cité. En fait, en acceptant qu'une deuxième Cité « atteinte d'inflammation » (372e) naisse de la première, Socrate prend le parti de l'âme au détriment de la Cité.

Il n'est donc pas juste de penser avec J. Annas que « cette étape [de la première Cité] est quelque peu artificielle, puisque Platon n'était nullement obligé de faire intervenir Glaucon¹⁴⁴. » L'intervention de Glaucon est cruciale. La voix de l'homme, de l'âme, s'élève pour la première fois au sein de la Cité limitée aux services du corps pour la mettre en doute. Si Platon désirait en rester à notre Cité de pourceaux – la Cité des corps –, il n'aurait jamais fait intervenir Glaucon et Socrate n'aurait pas accepté son intervention. En ce sens, l'intervention du jeune ambitieux marque le début de la recherche d'une Cité humaine idéale, c'est-à-dire d'une Cité qui prenne en compte des désirs naturels de l'homme qui ne se limitent pas aux besoins du corps et qui, comme nous le verrons plus tard, vont contre les intérêts de la Cité. Il est étonnant de constater néanmoins qu'aucun des lecteurs modernes de la *République* que nous avons lus ne reproche à Socrate d'avoir accepté une telle intervention. Il semble ainsi évident pour Socrate, Glaucon et les lecteurs de Platon que les hommes acceptent difficilement de mener une vie limitée aux stricts besoins du corps¹⁴⁵. Socrate accepte les revendications de l'âme ; il faut penser les exigences de la Cité en incluant celles de l'âme humaine. Seule une prise en compte des exigences de l'âme, de la nature propre de l'homme, peut fonder une Cité véritablement humaine. Mais Socrate l'indique bien, l'harmonie de la Cité se perd au moment même où on laisse libre cours au désir ou à la colère de Glaucon. Il ne s'agit pas simplement d'indiquer, comme nous l'avons fait avec les *Vies* de Lycurgue et Numa, que les désirs de l'âme sont en conflit avec l'harmonie de la Cité, il faut aussi reconnaître que la santé de la Cité dépend de la nature de

¹⁴⁴J. Annas, *op. cit.*, p. 100.

¹⁴⁵ L'intervention de Glaucon exprime en outre ce fait bizarre que les désirs du corps sont aussi ceux de l'âme : on ne mange pas seulement pour se nourrir, mais parce que c'est plaisant. Elle exprime le fait que les besoins vitaux du corps sont mêlés avec ceux de l'âme, et ce faisant, elle vient rompre la tranquille assurance d'une Cité sans âme.

l'homme lui-même, de son âme. C'est en observant de manière plus précise la Cité fiévreuse que nous montrerons que Plutarque néglige la correspondance entre l'âme et la Cité.

La Cité devient fiévreuse à cause du désir insatiable de posséder plus de choses – vulgaires ou raffinées –, qui anime tous les hommes ; la Cité des corps s'enflamme par le surgissement d'*eros*. De nouveaux besoins apparaissent et entraînent l'agrandissement de la Cité : des chasseurs, une foule d'imitateurs des formes et des couleurs, une foule de musiciens, d'hommes et femmes de théâtre, d'acteurs, de danseurs, de fabricants d'articles de toutes sortes et spécialement de parures féminines¹⁴⁶. Cette multitude de nouveaux besoins rend la Cité trop petite et celle-ci doit désormais empiéter sur les territoires voisins pour les assouvir. Les exigences de l'âme fragilisent donc autant l'ordre intérieur de la Cité – tous chercheront les richesses et les plaisirs du corps – que l'ordre extérieur – la lutte avec les autres Cités est une réalité. Il est vrai que l'ambitieux Glaucon est heureux de la nouvelle classe qui naît de la deuxième Cité, celle des guerriers ou gardiens, qui s'ajoute à celle des artisans producteurs. À preuve, il voudrait que ce soit les citoyens eux-mêmes qui la composent, ce qui est impossible selon le principe fondateur de la Cité : une classe distincte de celle des artisans aura pour tâche de garder la Cité. La Cité atteinte d'inflammation, cette communauté où certaines revendications de l'âme sont en conflit avec l'ordre politique, sera réformée par une attention toute particulière à la partie *thumotique* de l'âme humaine qui caractérise cette nouvelle classe de guerriers que requiert maintenant la santé de la Cité.

Réformer la Cité de l'homme implique qu'on éduque l'âme humaine. Socrate et Adimante vont donc éduquer les hommes érotiques de la Cité fiévreuse pour en faire des hommes thumotiques et doux. Le bon gardien sera à l'image du bon chien de garde : doux avec les amis et dur avec les ennemis (375d-376a). Les bons gardiens seront « à la fois doux et hautement irascibles » (375d) par la double éducation musicale et gymnique qu'ils reçoivent, « pieux et divins » (383c), sans crainte de la mort (387a-d), pas trop amis du rire (388a) ni des richesses (390d) ; et surtout ils seront des imitateurs acharnés de tout ce qui permet « l'indépendance de la Cité » (395c). C'est le plus important : les âmes de la Cité saine font tout pour le bien de la Cité qu'ils gardent par une juste stimulation de la partie

¹⁴⁶ Dans la Cité fiévreuse, la séduction féminine s'ajoute aux rapports entre les hommes et les femmes, lesquels étaient limités à la reproduction dans la première Cité ; il n'est plus simplement question de se reproduire, mais de séduire.

thumotique de leur âme¹⁴⁷. En fait, l'éducation des gardiens de la Cité ne vise qu'à leur donner des opinions qui les tournent vers le bien de la Cité dès l'enfance (377b)¹⁴⁸. Ainsi, la Cité où le désir propre de l'âme (*eros*) était maître se transforme en une Cité saine où l'honneur de servir le bien commun et la honte de ne pas le faire deviennent la préoccupation centrale (*thumos*). La fièvre que provoque l'âme dans la Cité est guérie aussi par elle, ou pour le dire mieux, la Cité est en conflit avec une face de l'âme humaine mais retrouve son ordre par l'autre. La Cité est détruite par l'*eros* et guérie par le *thumos*. N'était-ce pas là pourtant le constat de la *Vie* de Lycurgue : la Sparte centrée sur l'honneur a guéri l'ancienne Sparte anarchique où l'*eros* était seul maître ?

Il semble bien que la Cité de Glaucon dépeinte à la fin du livre III soit la copie de la Sparte de Lycurgue. Elle a d'abord un chef parfait harmoniste qui, comme Lycurgue, veille à la bonne marche de la Cité en restant fidèle toute sa vie à « cette maxime [voulant qu'il agisse de toute bonne volonté selon ce qu'il considère profitable à sa Cité], et qui, [même] *fasciné ou contraint*, n'abandonne ni n'oublie l'opinion qui [lui] impose de travailler au plus grand bien de la Cité. » (412e) Ce même chef qui a toujours pour opinion le bien de la Cité¹⁴⁹ utilise lui aussi un noble mensonge, la fable des métaux, pour « inspirer plus de dévouement pour la Cité » (415c) en donnant une origine naturelle et surnaturelle à ce qui est le fruit de l'éducation. Les fils de la terre, à l'image des bons Spartiates de Lycurgue, pourront enfin avancer sous la conduite de leur chef dans l'opinion qu'ils sont tout ce qu'ils peuvent être. Et finalement, pour s'assurer que les gardiens ne profiteront jamais de leur force pour opprimer

¹⁴⁷ La partie thumotique de l'âme est celle de la honte et de la fierté, de la conviction et du courage, de l'opinion. Nous établirons clairement le sens de *thumos* et d'*eros* dans la prochaine section.

¹⁴⁸ Toute la discussion avec Glaucon sur le naturel philosophe qui précède l'éducation des bons gardiens avec Adimante est laissée de côté au moment d'entreprendre cette éducation. Le bon gardien comme le chien de garde posséderait le « désir d'apprendre [parce qu'il] distingue par la connaissance et l'ignorance l'ami de l'étranger » (375c). L'éducation des gardiens montre plutôt l'aspect non philosophique de leur désir de connaissance qui se limite aux murs de la Cité. Tout est fait pour leur donner des opinions qui leur permettront de se dévouer plus tard au bien de la Cité, que ce soit par la poésie permise ou par les fables sur les dieux racontées. Les gardiens croient plus qu'ils ne raisonnent. Ils sont plus thumotiques que raisonnables. Le naturel philosophe des gardiens est tourné, leur âme entière l'est, vers la Cité alors que le véritable philosophe s'en extirpe. C'est ce que les Spartiates de Lycurgue illustrent bien. Platon résume l'éducation des guerriers en ces mots proches du projet des *Vies parallèles* : « Si des exemples de fermeté à toute épreuve nous sont donnés, en paroles ou en actes, par des hommes illustres, nous devons les admirer et les écouter ; tels ces vers [d'Homère] : "Se frappant la poitrine, il gourmanda son cœur : Supporte, mon cœur ! c'est chiennerie bien pire un jour que tu supportas" » (390c).

¹⁴⁹ Il existe au moins deux manières d'être attaché toute une vie à une opinion : « il me semble qu'une opinion sort de l'esprit volontairement ou involontairement » (413a). Mais dans ce passage sur les bons chefs, cette distinction entre le savoir et l'habitude n'est pas encore cruciale. De constantes actions dévouées à la Cité suffisent pour prouver l'attachement à cette maxime qui prescrit de travailler au plus grand bien de la Cité. Ces caractéristiques du chef ne peuvent se confondre aisément avec celles du philosophe au livre VI (485a-487b).

les citoyens, Socrate leur enlève tout bien propre, à la manière de Lycurgue, qui pourrait éveiller *eros* ; ce qui plaît à Glaucon :

« Voici donc, repris-je, si pour être tels ils doivent vivre et se loger de la façon que je vais dire : d'abord, aucun d'eux ne possédera *rien en propre*, hors les objets de première nécessité ; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des *athlètes guerriers sobres et courageux*, ils la recevront des autres citoyens, comme salaire de la garde qu'ils assurent, en quantité suffisante pour une année, de sorte à n'en avoir point de reste et à n'en point manquer ; *ils prendront leurs repas ensemble et vivront en commun*, comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, *on leur dira* qu'ils ont toujours dans leur âme les métaux qu'ils ont reçus des dieux, qu'ils n'ont pas besoin de ceux des hommes, et qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en la joignant à celle de l'or mortel, parce que beaucoup de crimes ont été commis pour le métal monnayé du vulgaire, tandis que le leur est pur ; qu'à eux seuls entre les habitants de la cité, il n'est pas permis de manier et de toucher de l'or, ni d'aller sous un toit où il s'en trouve, ni d'en porter sur eux, ni de boire dans des coupes d'argent ou d'or ; qu'ainsi ils se sauveront eux-mêmes et sauveront la Cité. Au contraire, dès qu'ils auront en propre de la terre, des maisons et de l'argent, de gardiens qu'ils étaient ils deviendront économes et laboureurs, et d'alliés, despotes ennemis des autres citoyens ; ils passeront leur vie à haïr et à être haïs, à comploter et à être en butte aux complots, craignant beaucoup plus les adversaires du dedans que ceux du dehors, et courant aux extrêmes bords de la ruine, eux et le reste de la Cité. Pour toutes ces raisons, dirons-nous qu'il faut pourvoir les gardiens de logement et de possession comme je l'ai indiqué, et ferons-nous *une loi* en conséquence, ou non ? — Oui, assurément, dit [Glaucon]. » (416c-417b)

En lisant ce passage, il est impossible de ne pas penser à la Sparte hermétique, guerrière, égalitariste décrite par Plutarque dans sa *Vie* de Lycurgue. Zeitlin a d'ailleurs bien montré l'influence du modèle spartiate pour la Cité saine de Platon : « Spartan education was directly designed to inculcate the 'high-spirited' military qualities on which the society depended. It is almost certain that Plato modeled his conception of the military "spirit" required by his soldier-guardians after the Spartan example¹⁵⁰. » Plutarque, en bon

¹⁵⁰ I. M. Zeitlin, *Plato's Vision : The Classical Origins of Social and Political Thought*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993, p. 108. Ce passage de la *République* qui termine le livre III, de même que *La République des Lacédémoniens* de Xénophon, ont une grande résonance dans la *Vie* de Lycurgue de Plutarque. Pour ces philosophes, la bonne Cité est à l'image de Sparte. Or, Platon partage le bel étonnement de Xénophon : « chose déconcertante, tout le monde loue ces institutions, mais aucune Cité ne se décide à les imiter. » (*La République des Lacédémoniens* dans *Œuvres complètes* 2, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 454) Car le début du livre IV de la *République* apporte la même réponse que Xénophon à cet étonnement : ce sont toujours des hommes qui décident, jamais des Cités ; or les hommes acceptent difficilement de tourner leur âme entière vers un intérêt commun qui les oublie. Adimante entrevoit ce que les chapitres III et VI de Xénophon condamnaient et qui sera maintenu en sourdine dans la *Vie* de Lycurgue.

platonicien, aurait eu raison de séparer l'âme et la Cité aussi radicalement. La bonne Cité thumotique construite en paroles par Socrate et Glaucon sera reprise par Plutarque dans sa *Vie de Lycurgue*, ce qui fait penser que Platon défend lui-même l'alternative tragique de son élève¹⁵¹ : laisser place à l'*eros* qui détruit l'harmonie de la Cité ou laisser place au *thumos* en condamnant les aspirations érotiques de l'âme humaine.

Mais l'intervention d'Adimante au début du livre IV soulève une difficulté importante pour l'harmonie de cette Cité parfaitement thumotique : les hommes n'y sont pas heureux (419a). C'est alors l'occasion pour Socrate de réaffirmer le principe au fondement de la Cité : rendre la Cité tout entière heureuse, et non pas simplement certaines de ses parties, de ses classes. Socrate ajoute que celui qui fait de ses gardiens « des laboureurs et comme d'heureux convives dans une panégyrie parle d'autre chose que d'une Cité¹⁵². » (421b) Une Cité n'est jamais une somme d'individus comme la Rome de Numa, elle est plutôt un tout suffisant plus grand que la somme de ses parties comme la Sparte de Lycurgue. Car rappelons-le, la Cité a aussi pour Platon un principe unique : c'est la santé de la Cité, que chacun doit assurer selon ses capacités naturelles (370b). Il ne s'agit pas simplement pour l'artisan de produire des biens, pour le guerrier de protéger et pour les chefs de diriger, mais de le faire dans la mesure où cela contribue au bien de la Cité. Un cuisinier, par exemple, ne doit pas cuisiner les meilleurs plats possibles, il doit cuisiner les meilleurs plats possibles pour la Cité afin de ne pas nuire à sa bonne santé. Socrate peut ainsi poser la question centrale pour notre analyse du premier chapitre : « Il faut par suite examiner si, en établissant nos gardiens, nous nous proposons de *les rendre aussi heureux que possible*, ou si nous envisageons *le bonheur de la Cité tout entière*, auquel cas nous devons contraindre les auxiliaires et les gardiens à l'assurer et les persuader, ainsi que tous les autres citoyens, de remplir de leur mieux les fonctions dont ils sont chargés. » (421c) Ou l'on choisit le bonheur des gardiens, ou l'on choisit le bonheur de la Cité tout entière. Platon admet ici que l'âme et la Cité sont en conflit d'intérêts. Mais Adimante n'est pas du genre d'hommes à

¹⁵¹ On peut résumer le mouvement des livres II et III de la *République* comme suit : le désir de Glaucon a enflammé la première Cité d'Adimante où l'âme était mise entièrement au service du corps pour former une seconde Cité où le désir de l'âme devient maître ; les excès de la seconde Cité sont vite refroidis par l'éducation sévère des athlètes guerriers qui jette les bases d'une troisième Cité où tout est mis en partage avec l'honneur de faire du bien à la Cité. La troisième et bonne Cité conserve la modération de la première Cité alors qu'elle rejette son souci unique du corps. Elle conserve aussi le dépassement du corps de la seconde Cité en le dirigeant vers le bonheur de la Cité. Bref, la bonne Cité implique que l'âme se détourne de l'*eros* (deuxième Cité) au profit de l'honneur de bien la servir.

¹⁵² Pour mieux saisir l'idée, nous renvoyons à la transformation du peuple romain décrite dans la *Vie de Numa*.

arguer en faveur d'une élite heureuse ; son âme est trop conventionnelle ou démocratique pour accepter que la Cité soit organisée à l'avantage de certains. Son intervention indique déjà pourtant le problème de la bonne Cité : on ne peut séparer la nature propre de l'homme en deux. L'âme humaine est aussi érotique, l'homme n'oublie jamais complètement son bien. La négligence d'*eros* dans la première partie (II à IV) de la *République* conduira, malgré elle, à son jaillissement dans la seconde partie (V-VII), ce que n'envisageait pas directement le parallèle Lycurgue/Numa. Plutarque a raison de montrer le conflit entre Sparte et l'*eros*, mais Platon avance qu'elle en a pourtant besoin pour exister¹⁵³. Le livre IV prépare à ce jaillissement d'*eros* dans la Cité tout en réaffirmant l'analogie de l'âme et de la Cité.

IV. Harmoniser la Cité ou l'âme par le *thumos* (419a-448e)

Alors que la fièvre se répand dans la Cité par le biais de l'*eros*, c'est par le *thumos* qu'elle est atténuée. Toute la discussion qui achève le livre IV, aussi rapide et incomplète soit-elle¹⁵⁴, vise à préciser aux yeux de Glaucon les vertus politiques d'une Cité harmonieuse, et ce, tout en insistant sur le fait qu'elles correspondent aux vertus éthiques quant au rôle qu'y joue le *thumos*. Il s'agit pour nous de montrer d'abord comment l'encadrement ou la discipline d'*eros* par le *thumos* a permis de doter la Cité de vertus politiques qui l'harmonisent. Puis, nous établissons les vertus éthiques que permet une discipline de l'âme – et toute discipline est à caractère thumotique – suite à un examen de la psychologie platonicienne. Pour terminer, nous comparons brièvement l'harmonie de la Cité à celle de l'âme pour découvrir une certaine divergence¹⁵⁵.

Les vertus politiques nécessaires à l'harmonie de la Cité

Socrate et Glaucon examinent respectivement la sagesse, le courage, la tempérance et la justice de leur Cité où l'*eros* a été discipliné et contraint par le *thumos*. Sur la sagesse d'abord, Socrate soulève un fait : leur Cité lui semble réellement sage car elle est prudente dans ses délibérations, mais peu d'hommes y sont sages (428b). L'âme et la Cité se ressemblent par ce fait curieux qui veut qu'on puisse être sage sans l'être tout entier. Bien

¹⁵³ Comme la Rome guerrière à l'excès a besoin de Numa pour être guérie.

¹⁵⁴ Il faut voir avec quelle facilité les remarques de Socrate sur les dieux (427c) satisfont Adimante alors qu'elles ne répondent pas tout à fait à la question qu'il posait au début du livre IV.

¹⁵⁵ Divergence qui, nous le verrons, prépare et justifie la route d'*eros* qui s'ouvre avec le livre V.

sûr, il y a une différence entre la sagesse (la prudence) du dirigeant qui *sait* que les lois sont justes, et la pratique de la sagesse des gouvernés, qui *croient* seulement les lois justes sans le savoir. Mais Glaucon identifie néanmoins la science des gardiens comme étant ce qui rend prudente (sage) toute la Cité (428e). Même s'il existe une différence entre la sagesse du dirigeant et sa pratique dans la Cité, il n'en demeure pas moins que c'est grâce à la vertu de prudence que la Cité dans son ensemble devient prudente. Le dirigeant devra donc « contraindre » ou « persuader » les citoyens d'obéir aux sages lois.

Sur le courage ensuite, Glaucon soutient que la Cité est lâche ou courageuse par la partie qui fait la guerre et porte les armes pour elle. La Cité est courageuse par une partie d'elle-même semblable à celle de l'âme qui rend courageux l'homme : les guerriers comme le *thumos*. Socrate définit le courage comme « la sauvegarde de l'opinion que la loi a fait naître en nous, par le moyen de l'éducation, sur les choses qui sont à craindre, leur nombre et leur nature » (429c). Selon cette définition, le courage politique est une bonne habitude permise par l'opinion juste, ce qui implique que les gouvernants sachent distinguer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Et qu'ils sachent en plus « contraindre » ou « persuader » les guerriers de suivre cette opinion juste et cette bonne habitude. Le courage ne peut aller sans la prudence des gouvernants, et Socrate s'en tient pour le moment à une définition politique du courage¹⁵⁶. La Cité guérie des excès de l'*eros* par une éducation *thumotique* est courageuse.

Jetant les yeux sur leur jeune Cité pour y trouver maintenant la tempérance, Socrate et Glaucon montrent qu'elle ne réside pas, comme le courage et la sagesse, dans une partie de la Cité qui rend cette partie courageuse ou sage : « La tempérance n'agit pas ainsi : répandue dans l'ensemble de l'État, elle met à l'unisson de l'octave les plus faibles, les plus forts et les intermédiaires, sous le rapport de la sagesse, si tu veux, de la force, si tu veux encore, du nombre, des richesses, ou de toutes autres choses semblables. » (432a) On s'attendait pourtant à ce que la tempérance soit la pratique des artisans et des cultivateurs, eux chez qui prime surtout l'*eros*. Mais non, l'*eros* touche tous les habitants, artisans et guerriers devant faire correspondre leur activité et leurs habitudes aux habitudes de vie des chefs et à leurs

¹⁵⁶ La possibilité d'un courage philosophique reste présente dans cette remarque de Socrate : « — J'admets donc ta définition du courage. — Oui, admets-la, du moins comme celle du *courage politique*, et tu auras raison. » (430c) Le *Lachès* s'efforcera d'examiner ces deux types de courage et leur relation.

directives. Les artisans et les guerriers doivent obéir, pour satisfaire leurs désirs, aux dirigeants. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la définition finale de la tempérance : la tempérance est cette harmonie naturelle entre le supérieur et l'inférieur sur le point de savoir qui doit commander. C'est croire en la sagesse et en la bonté des lois promulguées par les dirigeants. En somme, les lois de la Cité harmonieuse tempèrent l'*eros* de tous les citoyens en insistant sur la discipline politique de chacun, discipline qui dépend, nous venons de le montrer, d'une certaine modération des éléments excessifs par la prudence des dirigeants.

Pour ce qui est finalement de la justice, Socrate avance qu'elle semble correspondre au principe fondateur de la Cité, au principe d'inégalité naturelle dans les aptitudes. La justice consisterait à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui (433b). En ce sens, la justice réside, comme la tempérance, dans toutes ses parties : les gardiens veilleront prudemment au bon ordre politique, les guerriers courageux et les artisans tempérants¹⁵⁷. La Cité harmonieuse, où les lois ont su encadrer l'*eros* des citoyens et former avec prudence le *thumos* des gardiens de la Cité, est juste dans chacune de ses parties parce que chacun remplit son rôle.

Notons en passant un fait curieux : si la Cité est juste, elle est par le fait même sage, courageuse et tempérante. À l'inverse, la justice est superflue si la Cité est sage, courageuse et tempérante¹⁵⁸. C'est qu'à proprement parler, la Cité n'a que faire de la justice si chacune de ses parties remplit déjà sa fonction sous l'effet des trois autres vertus. La Cité se présentait d'abord comme un tout, pouvant se suffire à elle-même, se montrant juste à l'intérieur mais n'ayant pas à se préoccuper d'une justice vers l'extérieur, ce qui n'est jamais le cas de l'homme qui a, comme le montrait déjà la première Cité, toujours besoin des autres, ou du moins toujours à composer avec des désirs différents des siens. À ce compte, il y aurait plus de nécessité pour l'âme que pour la Cité autosuffisante de pratiquer une quatrième vertu, la justice, qui consiste à ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre et à n'exercer

¹⁵⁷ Socrate avait déjà associé la justice à la tempérance au début de l'examen de cette vertu, mais il est surtout étrange de noter que la tempérance est maintenant associée à une classe, celle des artisans.

¹⁵⁸ C'est le sens de ce passage : « Cependant, repris-je, s'il fallait décider quelle est celle de ces vertus qui par sa présence contribue surtout à la perfection de la Cité, il serait difficile de dire si c'est la conformité d'opinion entre les gouvernants et les gouvernés [tempérance], la sauvegarde chez les guerriers de l'opinion légitime concernant les choses qui sont ou ne sont pas à craindre [courage politique], la sagesse et la vigilance chez les chefs [sagesse], ou bien si ce qui contribue surtout à cette perfection c'est la présence, chez l'enfant, la femme, l'esclave, l'homme libre, l'artisan, le gouvernant et le gouverné, de cette vertu par laquelle chacun s'occupe de sa propre tâche et ne se mêle point de celle d'autrui [justice]. » (433c)

que notre propre fonction. Mais en fait, cette définition de la justice *civique* ouvre à un *dehors*, à une vie par-delà la Cité, non seulement pour la Cité elle-même mais pour l'homme aussi. Si les affaires d'un homme n'ont rien à voir avec la Cité, alors il peut s'y adonner sans restriction. Si le bien de l'âme se situe hors des limites de la Cité, l'âme est parfaitement justifiée, du point de vue de la Cité elle-même, à ne rien faire pour elle. Ainsi, au moment même où Socrate affirme que « la confusion et la mutation de ces trois classes [artisans, guerriers, chefs] entre elles constituent donc *pour la Cité* le dommage suprême, et c'est à très bon droit qu'on appellerait ce désordre le plus grand des méfaits » (434b), il ouvre la voie à une vie de l'âme hors de la Cité. À ce stade de la discussion, il est loin d'être clair que l'âme humaine n'a pas une activité propre nécessairement découragée par la Cité. L'harmonie de la Cité implique que chacun s'occupe de ses affaires, mais l'harmonie de l'âme passe, peut-être, chez certains par un détachement des affaires de la Cité¹⁵⁹. Plutarque n'a peut-être pas raison de montrer que la sagesse, le courage et la tempérance de Sparte font qu'elle peut se passer du courage philosophique et du sens du juste du philosophe Numa.

Les vertus éthiques nécessaires à l'harmonie de l'âme

Quoi qu'il en soit des vertus dans la Cité, Socrate transporte dans l'âme ce que Glaucon et lui ont trouvé dans la Cité. Pour Glaucon, l'examen de l'harmonie de l'âme confirmera le parallèle parfait entre l'âme et la Cité au niveau des vertus que permet le *thumos*. Pour nous, ce même examen suggérera un certain conflit, car l'harmonie de l'âme passe par une remise en cause rationnelle de ce que croit la partie thumotique de l'âme. Nous établirons d'abord la psychologie tripartite de la République, puis l'harmonie de ces parties grâce à l'histoire de Léontios, toujours dans le but de montrer que les vertus éthiques de l'âme humaine sont permises par le bon rapport du *thumos* et de l'*eros* rationnel.

Une Cité est dite juste quand chacune de ses trois parties s'occupe de sa propre tâche. La question est de savoir si l'âme a elle aussi trois parties qui correspondent à celles de la Cité. Socrate est conscient que « nous n'atteindrons jamais exactement l'objet de notre recherche [puisque] c'est une autre route plus compliquée qui y mène » (435e). Penser l'âme par le prisme de la Cité fait qu'on manque toujours l'âme en elle-même ; penser l'âme liée au

¹⁵⁹ C'est le problème que rencontrent des interprétations comme celles de T. Irwin, R. Kraut, J. Annas, J. M. Cooper et C. D. C. Reeve (voir note 130).

corps fait qu'on ignore l'âme sans corps. La *République* offre une connaissance de l'âme humaine, de l'âme pour nous en tant que mélange de corps et d'âme. Elle dresse le portrait d'une psychologie politique qui reconnaît d'emblée ses limites, mais Glaucon prétend pouvoir se contenter des résultats de cette méthode (436a). La question difficile devient alors : est-ce toujours par la même partie que nous accomplissons chacune de nos actions ou chaque action est-elle imputable en propre à l'une des trois parties ? Ou bien nous comprenons par l'une (*eros* rationnel), nous nous irritons par une autre (*thumos*) et nous désirons par une autre encore les plaisirs de la nourriture, de la reproduction et tous ceux de la même famille (*eros* irrationnel) ; ou bien l'âme tout entière intervient dans chacune de ces opérations quand nous sommes portés à les accomplir. L'âme a-t-elle des parties distinctes ou est-elle un tout indifférencié, est-elle hétérogène ou homogène ?

C'est une des questions sur laquelle butent et s'opposent les commentateurs de la *République*. D'une part, ceux qui acceptent plus ou moins la tripartition platonicienne de l'âme humaine (A. Bloom, M. Dixsaut, H.-G. Gadamer, D. Clay, J. Annas, T. Irwin) doivent expliquer le rapport entre ses parties : « Plato must show that a non-rational part has enough structure and unity to agree with the rational part, but still has no rational part of its own¹⁶⁰. » Ils doivent montrer comment la partie non rationnelle est en mesure d'écouter la partie rationnelle sans tomber dans une régression à l'infini¹⁶¹. D'autre part, certains (D. Roochnik, B. Williams) considèrent métaphoriquement la tripartition platonicienne et argumentent en faveur d'un nombre infini de types de désirs : « The solution I would suggest is basically to understand the doctrine of parts of soul metaphorically. The three parts are then nothing but *distinct types of desires and appetites*. The domination of one part by another means then that certain types of desire are satisfied, while others are not¹⁶². » Selon nous, cette seconde lecture ne tient pas compte de ce qu'il importe le plus à la *République* de montrer : à certains moments l'homme est déchiré, est mû par des motivations opposées. Socrate insiste sur cette tension dans l'âme avec l'exemple intrigant de Léontios. Il y a des motifs distincts qui sont

¹⁶⁰ T. Irwin, *op. cit.*, p. 218.

¹⁶¹ Cette régression à l'infini est difficile à éviter : puisque la partie irrationnelle est assez *rationnelle* pour écouter la partie rationnelle, il faut que la partie irrationnelle soit elle-même divisée en deux parties, l'une rationnelle et l'autre irrationnelle, dont la relation s'expliquera encore par une nouvelle division. et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

¹⁶² D. Roochnik, *op. cit.*, p. 65. Nous reviendrons sur cette position au début de notre troisième chapitre en examinant les parties de l'âme chez Plutarque.

en compétition pour gouverner l'âme, ou comme l'indique J. Annas : « L'idée fondamentale, c'est qu'on ne peut rendre compte adéquatement des différents genres de complexité qu'on peut trouver dans le comportement humain sans admettre que la personne elle-même est complexe. Nous ne pourrions comprendre les actions d'un homme à moins de voir qu'elles ne proviennent pas d'une source de motivation unique¹⁶³. » Précisons que lorsque nous parlons de parties de l'âme, il ne s'agit pas de *partie* au sens spatial ou temporel, mais avant tout de *meros*, c'est-à-dire de motivations distinctes. Le développement qui suit tente d'exposer le plus clairement possible, dans le cadre politique de la *République*, la vision platonicienne de l'âme humaine comme composé homogène de trois parties distinctes. Il faut dépeindre l'âme tripartite pour réaffirmer l'analogie avec la Cité et exposer sa relation avec elle par le biais des vertus éthiques.

Pour dépeindre rapidement l'harmonie de l'âme humaine, Socrate et Glaucon partent du principe de non-contradiction : le même sujet, dans une de ses parties et relativement au même objet, ne peut produire ou éprouver en même temps des effets contraires¹⁶⁴. Ils examinent d'abord le désir à partir de l'exemple de la soif. La soif est le désir de l'objet assigné à sa nature, la boisson. Quand on a soif, on désire boire. En fait, on désire boire quelque chose de bon. Mais la soif ne représente pas parfaitement le désir qui lui n'a pas d'objet déterminé en tant que désir : c'est en tant que soif, que désir de nourriture, que désir de procréation qu'il est désir d'un objet fixé par la nature de ce type de désir. En d'autres termes, « le désir est aveugle à toute considération qui excède l'obtention de ce qu'il veut »¹⁶⁵. Socrate peut ainsi comparer le désir de quelque chose avec la science de quelque chose, et donc le désir en lui-même à la science en elle-même. La science d'un objet

¹⁶³ J. Annas, *op. cit.*, p. 159.

¹⁶⁴ D. Roochnik le nomme quant à lui « Principle of Non-Opposition » (Roochnik, *op. cit.*, p. 13). Il se distingue lui-même de J. Annas qui le nomme plutôt « Principle of Conflict ». C. D. C. Reeve le nomme « Principle of Opposite », mais aussi « Principle of Qualification » (Reeve, *op. cit.*, p. 118). Socrate dit que la preuve des parties de l'âme dans le livre IV repose sur ce principe et qu'il le suppose vrai : « Cependant, afin de n'être pas obligés d'allonger en parcourant toutes les objections semblables [à l'exemple de la toupie à la fois en mouvement et immobile] et en nous assurant de leur fausseté, *supposons notre principe vrai* et allons de l'avant, après être convenus que si jamais il se révèle faux toutes les conséquences que nous en aurons tirées seront nulles. » (437b) Socrate est donc conscient que toute sa psychologie politique repose sur le principe de non-contradiction. Mais comment prouver une fausseté sans utiliser une forme ou une autre de ce même principe ?

¹⁶⁵ J. Annas, *op. cit.*, p. 167.

déterminé est aussi différente de la science du connaissable en soi¹⁶⁶. L'âme qui a soif ne veut pas autre chose que boire, l'âme qui désire connaître ne veut pas autre chose que la connaissance. Ainsi pour M. Dixsaut, l'âme qui désire ne veut rien d'autre que désirer : « *Eros* est le mouvement même du désir, le mouvement qui anime. Par là, loin de tendre vers ce qui, en le comblant, le ferait cesser, il tend vers ce qui peut le nourrir, le perpétuer, l'empêcher de mourir ; et il élimine tout ce qui pourrait à son mouvement faire obstacle¹⁶⁷. » En fait, *Eros* est une soif inaltérable parce qu'il n'arrive pas à embrasser entièrement le bien qu'il cherche. Socrate insiste sur le fait que certains hommes qui ont soif refusent de boire. Il existe donc dans l'âme un principe qui commande de boire et un autre qui peut défendre de boire. Socrate demande si c'est l'élément rationnel qui empêche de boire et l'autre le désir. Glaucon répond affirmativement. Il existerait ainsi deux types d'*eros* selon les deux principes, le rationnel et l'irrationnel. *Eros* est une soif inaltérable qui se nourrit des plaisirs du corps ou de la connaissance. L'âme est mue par l'un ou l'autre et il peut arriver que l'un et l'autre entrent en conflit¹⁶⁸. Cette distinction établit une première dualité : la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Il reste à établir si le principe *thumotique* par lequel nous nous indignons constitue une troisième partie, ou s'il est de même nature que l'une des deux autres, et laquelle ? (439e) Autant la classe des guerriers est fondamentale dans la bonne Cité, autant l'est la nature du *thumos* dans l'âme humaine. Évidemment, le courageux et viril Glaucon pense que le *thumos* est de même nature que le désir des plaisirs du corps. Mais l'histoire de Léontios, rapportée par Socrate, montre que les choses sont beaucoup plus complexes. Elle nous permet surtout d'établir les rapports possibles entre les parties de l'âme et de préciser leur rapport harmonieux.

La mise en scène de l'histoire de Léontios ressemble au début de la *République* : Léontios, revenant du Pirée en longeant les murs de la Cité, aperçoit des cadavres¹⁶⁹. À leur vue, en même temps qu'un vif désir de les voir, il éprouve de la répugnance et se détourne. Il

¹⁶⁶ La distinction entre le désir de connaître une chose (désir de savoir pour soi) et le désir de connaître toutes choses (désir de savoir en soi) est à la base de la distinction entre le gardien et le philosophe au livre VI de la *République*.

¹⁶⁷ Dixsaut, *Le Naturel Philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 143.

¹⁶⁸ C'est selon que l'âme est mue par l'un ou l'autre que les livres VI et VII distinguent le non-philosophe du philosophe.

¹⁶⁹ W. R. Newell offre une riche analyse de Léontios qui rejoint souvent les suggestions de D. Clay : « The case of Leontios points, I think, to the case of the philosopher and the desires of the philosopher's soul. » (Clay, *Platonic Questions : Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, p. 208)

lutte contre lui-même et se couvre le visage. Or à la fin, « maîtrisé par le désir, il ouvrit de grands yeux, et courant vers les cadavres : voilà mauvais génies, dit-il, emplissez-vous de ce beau spectacle ! » (440a) Trois interprétations de cet épisode sont possibles. Une première interprétation considère que Léontios a honte d'être épris d'un désir si intense de voir : le *thumos* lutte parfois contre le désir en l'absence de la raison. Mais il se pourrait aussi que Léontios, pour deux motifs différents, désire voir (*eros* rationnel ou raison) ce qui répugne au désir des plaisirs du corps (*eros* irrationnel ou désir). D'où les deux autres interprétations : ou bien Léontios se cache le visage par honte de désirer connaître, ou bien par honte de ne pas pouvoir le faire. Léontios peut représenter aussi bien le Spartiate sous les lois de Lycurgue que le Romain ou le prêtre sous le règne de Numa¹⁷⁰. De ces trois interprétations, on conclut que le *thumos* peut s'opposer au désir, mais qu'il l'emporte seulement s'il est commandé par la raison à poursuivre un bien plus noble. L'harmonie de l'âme est le fait de la raison, de l'*eros* rationnel, mais c'est la nature ambiguë du *thumos* qui rend l'harmonie de l'âme possible et difficile.

En effet, un homme qui croit avoir tort peut malgré tout se mettre en colère contre celui qui le fait justement souffrir. On peut se mettre en colère au nom du désir contre la raison. Mais un homme qui se considère victime d'une injustice peut aussi s'irriter et combattre pour ce qui lui paraît juste jusqu'à ce qu'il ait réussi, jusqu'à ce qu'il meurt ou jusqu'à ce qu'il soit, « comme un chien par le berger, par sa raison rappelé à lui et calmé » (440c). On peut se mettre en colère au nom de la raison contre le désir. Irwin note que « the spirited part has *evaluative attitudes*, resting on some *belief* about goodness or badness of its object, apart from the fact that it is simply an object of desire¹⁷¹. » En fait, « the tendency of [*thumos*] is to give the color of reason and morality to selfishness¹⁷². » Le *thumos* est à l'origine de toutes les convictions ; il fait que l'âme opine. Le *thumos* fait qu'un homme peut mourir pour défendre ce qu'il croit ou sait juste. Le *thumos* se plie au désir ou à la raison comme les gardiens peuvent se plier au peuple ou aux chefs. Les chefs de la bonne Cité se distinguent des gardiens comme la raison du *thumos* ; le chef de la bonne Cité n'est pas si

¹⁷⁰ « The story of Leontius shows it is possible that the aggressive side of the soul might turn against the desire if we can be educated to believe that these desires are low and disgusting. » (Newell, *Ruling Passion : The Erotic of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000, p. 134)

¹⁷¹ T. Irwin, *op. cit.*, p. 212.

¹⁷² A. Bloom, *op. cit.*, p. 355.

thumotique qu'il le paraît, il est raisonnable. Socrate dit pourtant peu de chose sur le rôle de la raison dans la Cité pour le moment et s'en tient au *thumos*. Tout ce que nous savons est que l'âme et la Cité sont dirigées toutes deux par leur partie raisonnable et qu'en cela, ils se ressemblent.

Dans l'âme harmonieuse, la raison « contraint » et « persuade » le *thumos* qui l'aide par la suite à « contraindre » et « persuader » le désir. Cela est possible grâce à une éducation musicale et gymnique qui accorde le *thumos* à la raison. Cet accord entre le *thumos* et la raison permet de doter l'âme de vertus un peu comme Socrate l'avait fait pour la Cité. Socrate procède en effet avec l'âme comme il l'avait fait pour la Cité, en définissant des vertus (courage, sagesse, tempérance et justice) selon un rapport adéquat de l'*eros* irrationnel, du *thumos* et de l'*eros* rationnel. Ainsi, le *thumos* sauvegarde, à travers peines et plaisirs, les préceptes de la raison touchant ce qui est ou n'est pas à craindre pour l'âme. La place de la raison dans la définition des vertus de l'âme contraste avec son absence dans celles de la Cité. Socrate pose ouvertement la question qu'il brûlait de poser tout au long de l'examen de l'âme humaine, c'est-à-dire depuis 435a : « Maintenant, la justice s'est-elle émoussée au point de nous apparaître différente de ce qu'elle était dans la Cité ? » (442d) L'âme et la Cité sont-elles si comparables lorsqu'il s'agit de justice ?

Un conflit entre les harmonies

Une remarque de Socrate vient perturber l'harmonie de l'âme et de la Cité qui, jusqu'ici, se présentait de façon assez claire :

«[La justice] veut que l'homme règle bien ses vraies affaires domestiques, qu'il prenne le *commandement de lui-même*, mette de l'ordre en lui et *gagne sa propre amitié* ; qu'il établisse un parfait accord entre les trois [parties] de son âme, comme entre les trois termes d'une harmonie [...] et que les liant ensemble, il devienne de multiple qu'il était absolument un, tempérant et harmonieux ; qu'*alors* seulement il s'occupe, si tant est qu'il s'en occupe, d'acquérir des richesses, de soigner son corps, d'exercer son activité en politique ou dans les affaires privées [...]»¹⁷³ » (443d)

L'homme juste peut acquérir des richesses et être médecin pourvu que chacune des parties de son âme soit à sa place et remplisse sa fonction. C'est dire clairement qu'un homme peut s'occuper de plusieurs choses seulement si chacune des parties de son âme

¹⁷³ Voir note 83.

occupe sa fonction. Mais, la bonne Cité ne permet pas que certains hommes accomplissent plusieurs tâches. La bonne Cité est composée d'hommes thumotiques dirigés par des chefs gardiens de ses lois alors que l'âme harmonieuse se commande elle-même par la raison. La raison de l'homme entre en conflit avec les lois de la Cité accomplissant la même fonction que la raison sur toutes les âmes. Les âmes thumotiques modérées par des lois justes dans la bonne Cité sont maintenant parfaitement justifiées de se modérer elles-mêmes par la raison¹⁷⁴. La remarque de Socrate montre donc non seulement que l'âme thumotique, courageuse, de la bonne Cité ne se confond pas avec l'âme raisonnable de l'homme juste, elle montre que l'âme harmonieuse par la raison entre en conflit avec la Cité. La bonne Cité ne permet à aucune âme de se gouverner elle-même par la raison puisque ses lois permettent l'harmonie de l'âme, mais l'homme juste peut aller contre ce principe parce qu'il mène une vie guidée par la raison. Par cette remarque de la fin du livre IV, Platon nous place devant un choix tragique semblable à celui de Plutarque dans les *Vies* de Lycurgue et Numa : la Cité thumotique ou l'âme érotique.

Ce conflit que n'entrevoit pas Glaucon, son frère modéré l'envisage enfin et il élève la voix au début du livre V (449b) pour rallier tous les interlocuteurs afin de forcer Socrate à examiner la place que doit prendre réellement l'*eros* dans la bonne Cité. Socrate se voit contraint, non sans l'avoir cherché, de défendre la bonne Cité aux yeux de Glaucon en lui montrant les conditions de sa réalisation qui risquent le plus de lui déplaire, ou plutôt de la transformer : la place que doit y prendre l'*eros*. En établissant la nécessité d'*eros* pour la Cité, nous montrerons l'oubli de Plutarque – oubli qui remet en cause sa lecture critique de Platon.

¹⁷⁴ La seconde partie (livre V à VII) montre combien rares sont ceux qui parviennent à se gouverner eux-mêmes. Nous le verrons, il n'est jamais question d'une Cité des Lumières dans la *République* de Platon, autant parce que les âmes gouvernées par la raison sont rares que parce que la Cité aspire à s'en passer. Tocqueville disait justement « qu'il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt il n'y en a point qui subsistent ainsi ; car, sans idées communes, il n'y a pas d'action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social. » (*op. cit.*, 1^{ère} partie, ch. 2, p. 15)

V. Comment l'*eros* est nécessaire pour la Cité (450b-487b)

Les trois vagues, comme les nomme Socrate, sont des revendications érotiques de l'âme autant nécessaires que problématiques pour la Cité construite dans la première partie de la *République*. Plus précisément, il s'agit de voir dans la seconde partie de la *République* (livres V-VII) comment l'*eros*, irrationnel d'abord puis surtout rationnel, devient nécessaire à l'harmonie de la Cité qui exige pourtant son bannissement, et comment le philosophe a besoin de la Cité dont il désire se détacher ; comment une Sparte comme celle dépeinte par Plutarque a besoin d'un homme comme Numa qu'elle ne tolère pas et comment Numa a besoin de la Cité dont il désire pourtant se détacher. Ainsi, nous serons conduits au point où nous pourrions voir la tension entre l'âme et la Cité par le biais des rapports entre l'*eros* et le *thumos* : l'*eros* tue et fait naître l'harmonie de la Cité alors que le *thumos* tue et fait naître l'harmonie de l'âme. Les livres V à VII nous élèveront au point où nous pourrions voir clairement la partie du Tout qu'examine la *République* et qui offre, en quelque sorte, une réponse à la double critique que lui adressera Plutarque¹⁷⁵. Il s'agit ici de montrer d'abord, dans ce cinquième moment, que les trois vagues sont des jaillissements d'*eros*, à la fois nécessaires et problématiques pour la Cité. Contraint de préciser son oubli de l'âme, Socrate montre à Glaucon comment une telle maîtrise d'*eros* par la Cité est souhaitable et possible. Nous montrons que les trois vagues font surgir la nécessité politique des philosophes et de leur désir¹⁷⁶. Le philosophe-roi est le dauphin qui sauve notre Cité de la noyade (453e)¹⁷⁷. Plutarque a tort de présenter uniquement en conflit l'âme saine et la Cité saine : il oublie que l'*eros* rationnel est nécessaire à la Cité réellement saine.

¹⁷⁵ Notre lecture de ces livres insistera sur la nature du philosophe (livre V), la part nécessaire qu'il vient à jouer dans la Cité (Livre VI) et ce que la Cité fait pour lui (l'éducation des Livres VI et VII).

¹⁷⁶ Et pourtant, Lycurgue n'est pas présenté comme un philosophe par Plutarque. Il est étonnant de constater la proximité du propos de Socrate sur l'éducation commune des hommes et des femmes, de même que sur la communauté des femmes et des enfants, avec l'éducation instaurée par Lycurgue. Ce qui étonne surtout, c'est de constater à quel point sa description du philosophe-roi est similaire au portrait de Numa. Plutarque séparerait le souhaitable pour la Cité de sa condition de possibilité ; il séparerait les deux premières vagues (Lycurgue) de la troisième (Numa).

¹⁷⁷ « La possibilité, tant théorique que pratique, de l'État juste, c'est l'existence du philosophe. » (Dixsaut, *op. cit.*, p. 247) C'est le sens de la phrase reprise par Plutarque dans sa *Vie de Numa* : « [La vie de Numa] fut une illustration et une confirmation éclatante des propos que Platon, bien longtemps après, osa tenir sur la politique. Selon lui, les hommes trouvent la fin et la cessation de leurs maux seulement lorsque, par quelque fortune divine, le pouvoir royal et l'esprit philosophique se rencontrent, permettant à la vertu de triompher du vice et de le maîtriser. » (*Numa* XX-8 à 10, p. 188)

1^{ère} vague : Le désir sexuel nécessaire à la Cité

La formation des bons gardiens au livre III impliquait que leurs femmes et leurs enfants soient éduqués ensemble. Socrate trouve l'exemple d'une telle formation chez les Lacédémoniens qui n'est possible que si chacun s'occupe de l'unique tâche propre à sa nature. Du point de vue de la Cité, la femme peut aussi bien être artisane, guerrière que gardienne (455b). Les femmes peuvent remplir les mêmes fonctions que les hommes dans la Cité. Il est même bon qu'elles le fassent puisque l'harmonie de la Cité dépend de la participation de chacun selon ses forces à son bien-être – principe fondateur de la Cité. Mais les femmes gardiennes, guerrières ou artisanes feront nécessairement plus d'une chose pour la Cité : elles enfanteront. À strictement parler, l'égalité des hommes et des femmes ne vaut pas pour la Cité qui doit, pour perdurer, encourager la natalité ; natalité qui exige qu'on encourage le désir sexuel. Le rôle des femmes est donc toujours double pour la Cité parce qu'elle a besoin de l'*eros* irrationnel pour perdurer : la citoyenne peut garder la Cité, mais c'est la femme qui enfante pour la Cité.

Le principe d'égalité naturelle qui sert de fondement à l'établissement de l'éducation commune des femmes et des hommes ne tient pas vraiment. Dans la bonne Cité, la citoyenneté de la femme ne se résume jamais à remplir une seule tâche : il faut toujours une femme pour enfanter. En ce sens, le désir sexuel (*eros* irrationnel) entre un homme et une femme que la Cité doit encourager pour perdurer implique qu'elle transgresse le principe qui en justifie l'existence. Glaucon ne voit pas cette tension entre l'âme et la Cité provoquée par la nécessité de laisser place à l'*eros* irrationnel. En fait, il laisse Socrate surmonter aisément la première vague en se référant au fondement de leur Cité : « Et non seulement nous n'avons pas été submergés en établissant que nos gardiens et nos gardiennes doivent faire *tout en commun*, mais notre discours est en quelque sorte convenu avec lui-même que la chose est à la fois possible et avantageuse. » (457c) Platon n'offre pas vraiment de solution viable entre l'égalitarisme spartiate et la pure inégalité romaine au niveau des rapports hommes-femmes et de leur place respective dans la Cité. La première vague n'est qu'un soubresaut des problèmes rencontrés lors de la fondation de la troisième Cité, mais elle réussit tout de même à redonner une place nécessaire et problématique à l'*eros* irrationnel dans la Cité. Avec la seconde, cette place s'accroît.

2^{ème} vague : Favoriser l'*eros* irrationnel pour le bien de la Cité

Socrate est d'accord avec Glaucon pour dire que la seconde loi sur la communauté des femmes et des enfants est contestable au niveau de sa possibilité, mais pas au niveau de son avantage. Glaucon insiste pour que Socrate rende compte des deux : l'avantage et la possibilité de cette communauté. Le viril Glaucon est de plus en plus sceptique, la Cité lui devient de plus en plus improbable. Mais Socrate se compare au paresseux et demande de remettre à plus tard la question de la possibilité de son projet pour montrer l'avantage de ce projet une fois institué pour la Cité et pour les gardiens¹⁷⁸. Socrate attache maintenant au bien du tout le bien d'une classe, ce qu'il refusait de faire plus tôt pour ne pas transformer la Cité. Glaucon verra qu'il peut trouver *son* plaisir sans détruire l'harmonie de la Cité. L'*eros* irrationnel doit être favorisé chez certains pour le bien de la Cité.

Glaucon « le législateur » (458c) ayant rassemblé les femmes et les hommes de nature semblable, Socrate pense qu'ils seront amenés par une nécessité naturelle à s'unir. Le viril Glaucon spécifie immédiatement que cette nécessité sera non géométrique, mais amoureuse, c'est-à-dire non rationnelle. Socrate lui montre qu'il ne faut pas pour autant laisser au hasard l'union et le mélange des hommes et des femmes de différentes classes, car le métissage détruirait la Cité fondée sur la stricte division des tâches, et donc des classes. Il faut contrôler l'*eros* irrationnel et non l'absoudre ou le laisser aller afin d'établir un rapport privilégié entre les meilleurs hommes et les meilleures femmes. Socrate propose que « nos gouvernants soient obligés d'user *largement de mensonges* et de tromperies pour le bien des gouvernés [...] pour rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs de l'un et de l'autre sexe » (459d). L'*eros* irrationnel sera plus ou moins acceptable selon la classe. Ce n'était pas du tout le cas à Sparte, où l'*eros* irrationnel était abaissé pour tous au profit du *thumos*. La bonne Cité où l'on partage tout et où l'on agit d'une même main se transforme ; la belle harmonie de conduite se fragilise. Il faut trouver une manière de laisser de la place à l'*eros* irrationnel

¹⁷⁸ La communauté des femmes et des enfants est avantageuse pour la Cité et pour les gardiens. C'est dire autrement que les gardiens trouvent un bien propre dans cette communauté qui sert la Cité. La communauté des femmes et des enfants pourrait être réalisée à la fois pour la Cité et pour l'âme. D'ailleurs, n'est-ce pas étonnant de constater que cette seconde vague fait apparaître une classe de prêtres et de prêtresses dans la Cité (461a) ? Le rôle des Vestales et des prêtres sous Numa, longuement développé par Plutarque, semble être une extrapolation du sens de cette apparition soudaine dans la *République*. Il faut lire Numa X, p. 174-175 en parallèle avec *Rép.* 459d-462a.

chez certains et peu de place chez d'autres, et ce au nom du bien de la Cité dont les classes doivent le moins possible se mélanger pour que le bon ordre de la Cité perdure. Pour favoriser l'*eros*, des fêtes où seront rassemblés fiancés et fiancées avec accompagnement de sacrifice et d'hymnes seront nécessaires. On trouvera des prétextes pour que le sort (nécessité amoureuse, l'irrationnel) penche du côté de l'ordre meilleur (nécessité géométrique, le rationnel) ; que l'*eros* irrationnel se conforme à ce qui est raisonnable¹⁷⁹. La Cité rencontre un nouveau problème de l'*eros* irrationnel : l'amour doit être favorisé davantage pour certains hommes et femmes, ce que ne permet ni la stricte égalité de la bonne Cité de la fin du livre III, ni la Sparte de Lycurgue.

Socrate demande à nouveau au jeune Glaucon si cette communauté est désirable alors que la vraie question est de savoir pour qui elle l'est : pour l'âme ou pour la Cité ? Il s'agit de considérer quel est le plus grand bien que le législateur doit viser en établissant ses lois et quel est le plus grand mal qu'il doit éviter pour ensuite voir si cette communauté nous met sur les traces de ce bien ou nous éloigne de ce mal. Socrate reprend ce qu'ils avaient conclu plus tôt : le plus grand mal est ce qui rend la Cité multiple au lieu d'une. Il réaffirme d'abord que « la Cité dans laquelle la *plupart* des citoyens disent à propos des mêmes choses : ceci me concerne, ceci ne me concerne pas, cette Cité est excellemment organisée » (462d)¹⁸⁰. Mais il revient ensuite à leur Cité pour soutenir que « la cause du plus grand bien qui peut arriver à la Cité est la communauté, entre gardiens, des enfants et des femmes. » (464a) La communauté des femmes et des enfants forme de vrais gardiens parce qu'elle empêche la division de la Cité qu'ils gardent. La communauté est un complément désirable aux autres mesures déjà prises pour la Cité parce qu'elle maintient la croyance identique qui l'harmonise¹⁸¹. Finalement, les vrais gardiens demeurent ceux qui jouissent et pleurent avec tous, qui n'obtiennent pas de biens personnels et qui croient ce que tous croient. La

¹⁷⁹ Socrate explique longuement les règles des unions entre gardiens. Il traite du moment de l'union légitime, de la manière de traiter les enfants des gardiennes, des précautions en rapport aux liaisons possibles entre gens de même famille et des punitions à ceux qui ne respectent pas ces règles.

¹⁸⁰ La nuance soulignée marque le changement qui s'opère entre la bonne Cité et la Cité idéale des philosophes-rois.

¹⁸¹ « Dès lors, n'ai-je pas raison d'affirmer que nos dispositions antérieures, jointes à celles que nous venons de prendre, feront d'eux, plus encore, de *vrais* gardiens, et les empêcheront de diviser la cité, ce qui arriverait si chacun ne nommait pas *siennes les mêmes choses*, mais des choses différentes ; si, habitant séparément, ils tiraient dans leurs maisons respectives tout ce dont ils pourraient s'assurer la possession pour eux seuls ; et si, ayant femme et enfants différents, ils se créaient des *jouissances et des peines personnelles* – tandis qu'avec une *croyance identique* touchant ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et éprouveront, autant que possible, mêmes joies et mêmes douleurs ? — C'est incontestable. » (464d)

communauté des femmes et des enfants est désirable pour la Cité, ce qui paraît incontestable et d'une importance capitale pour Glaucon. Les plaisirs propres des gardiens – l'*eros* irrationnel – s'effacent à nouveau pour le bien de la Cité et la seconde vague est surmontée grâce à l'inertie de Glaucon. Mais alors que Socrate désire préciser certaines lois nécessaires à la Cité, Glaucon l'interrompt en lui rappelant ce qui lui importe le plus : « Mais puisque je t'accorde qu'ils auront tous ces avantages, et mille autres, si ce gouvernement se réalise, cesse de m'en parler. Essayons plutôt de nous convaincre qu'une telle Cité est *possible*, de *quelle manière* elle est possible, et laissons tranquille toute autre question. » (471e) Il n'est plus l'heure du devrait être pour l'ambitieux Glaucon, il est temps de parler de ce qu'il faut faire pour que le souhaitable advienne. La troisième vague se soulève, « la plus haute et la plus terrible » (371d), celle de l'*eros* rationnel.

3^{ème} vague : La nécessité de l'*eros* rationnel pour la Cité

Avant d'affronter avec Glaucon cette vague terrible, Socrate lui fait reconnaître une expérience que tous partagent : la nature des choses fait que l'exécution a moins de prise sur le vrai que le discours. Il n'est pas nécessaire que le plan tracé en discours soit réalisé parfaitement pour qu'il soit réalisable. Tout comme un poison n'est plus mortel si son antidote existe, la Cité en paroles n'est plus impossible si son roi existe. Socrate doit montrer une seule chose : il existe un élément qui peut transformer les Cités actuelles en une Cité assez près de celle qu'ils ont décrite en paroles. Socrate indique ce changement même si ce faisant il risque de se faire couvrir de ridicule et de honte. L'harmonie de la Cité *et* celle de l'âme passe par la réunion du roi et du philosophe. En fait, il faut prouver que les hommes épris d'*eros* rationnel doivent recevoir le gouvernement de la Cité alors que les autres ne doivent point s'en mêler et obéir aux chefs. Les trois classes de la Cité laissent place à deux plus englobantes : les gouvernants et les gouvernés ; les philosophes et les non-philosophes. L'existence de la bonne Cité passe par la superposition de la distinction entre philosophes et non-philosophes à celle entre gouvernants et gouvernés¹⁸². En montrant que l'*eros* rationnel est nécessaire au gouvernement de la Cité, nous établirons la première face de la réponse platonicienne à une lecture comme celle offerte dans notre premier chapitre.

¹⁸² M. Dixsaut montre, par une comparaison trop forte, que « l'état idéal suppose une différence *de nature* entre gouvernants et gouvernés : ce ne sont pas des bœufs que l'on prend pour gouverner des bœufs. » (*op. cit.*, p. 358)

Les hommes qui *désirent* insatiablement la sagesse sont les philosophes. Les philosophes désirent vivre éveillés alors que les non-philosophes préfèrent rêver, mais ce qui pose problème est qu'ils tiennent chacun un discours sur les mêmes choses. Ces discours ne pouvant pas se confondre parfaitement, le plus souvent, les philosophes et les non-philosophes s'opposent. L'un désire dire vrai alors que l'autre pense dire vrai ; l'un aspire connaître alors que l'autre ignore qu'il opine. Mais au moment où la distinction entre philosophes et non-philosophes est aussi claire que celle entre le clairvoyant et l'aveugle, Socrate réintroduit un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance pour la préciser : l'opinion¹⁸³. Alors que la science est une puissance qui permet de juger de l'être, l'opinion est une puissance qui permet de juger de l'apparence de l'être (477e)¹⁸⁴. En fait, l'opinion porte sur « les multiples formules de la multitude concernant le beau et les autres choses semblables qui roulent, en quelque sorte, entre le néant et l'existence absolue. » (479d) De sorte que l'amoureux de l'opinion (philodoxe) aime la multitude alors que l'amoureux du savoir (philosophe) aime l'unité derrière ou dans cette multitude. Le plus important pour nous est que les seconds se distinguent des premiers par la présence d'un désir plus élevé de l'âme : l'*eros* rationnel, le désir de connaître les choses en elles-mêmes. La distinction entre les philosophes et les non-philosophes se résume à soutenir qu'il y a des hommes qui opinent et ne cherchent pas à savoir et d'autres qui cherchent à savoir¹⁸⁵. Le philosophe a lui aussi des opinions, mais il n'en fait pas l'objet de sa vie comme le non-philosophe. Il faut insister sur le fondement de cette distinction importante entre les hommes mus par l'*eros* rationnel et ceux qui ne le sont pas vraiment.

Dans la *République*, la différence entre le philosophe et le non-philosophe repose sur un fait d'expérience : il existe des gens qui vouent leur vie à la connaissance du Tout et

¹⁸³ La question du statut de l'opinion dans la *République* est problématique et exigerait qu'on lui consacre un travail à elle seule. Nous ne pouvons entreprendre un tel travail, mais il est nécessaire de noter la nature du lien entre l'opinion et le savoir pour mieux comprendre celui entre le *thumos* et l'*eros* rationnel, lien qui aurait été oublié par Plutarque dans ses *Vies* de Lycurgue et Numa. Ainsi, si nous ne discutons pas la distinction qui suit entre opinion et savoir, c'est pour mieux insister sur la relation entre la partie de l'âme qui opine et sa partie qui fait qu'elle connaît ; relation qui permet de saisir la nécessité politique du désir du philosophe et le caractère nécessairement politique du philosophe platonicien.

¹⁸⁴ Il s'agirait ensuite de trouver « quelle est cette chose qui participe à la fois de l'être et du non-être, et qui n'est exactement ni l'une ni l'autre : si nous la découvrons nous l'appellerons à bon droit l'objet de l'opinion. » (479a)

¹⁸⁵ Cette différence deviendra plus tard celle entre l'homme thumotique et l'homme raisonnable. Le *thumos* opine alors que la raison examine l'opinion que tient le *thumos*. Le *thumos* s'avérera la clé de voûte d'une réunion possible entre le philosophe et le roi, la philosophie et la politique, l'âme et la Cité.

d'autres non. Puisque la possibilité de la Cité en paroles repose sur cette distinction, certains lecteurs exigent davantage de preuves pour suivre Platon. C'est le cas de J. Annas :

« Nous sommes donc passés d'un tableau attrayant, qui nous montrait la satisfaction des besoins communs obtenue par la coopération, à une image beaucoup plus sombre, dans laquelle *tous sont contraints* à se regrouper pour combler des besoins que la plupart d'entre eux ne reconnaissent pas comme leurs besoins réels. *La faute en revient à l'opinion* de Platon selon laquelle seule une élite a les qualités nécessaires pour atteindre l'excellence, dont la mise en œuvre rationnelle impliquera en conséquence qu'on force la plupart des gens à marcher de concert, qu'ils le veulent ou non¹⁸⁶. »

Il est vrai que Platon soutient qu'il existe une différence entre les hommes qui cherchent à savoir et ceux qui ne le cherchent pas et qu'il juge plus saine l'activité du premier parce que plus lucide que celle du second. Pourtant, et le mouvement de la *République* en témoigne, ce n'est pas la mise en œuvre rationnelle de l'excellence d'une élite qui implique le communautarisme et cette force de coercition dans la Cité idéale, mais bien au contraire la Cité elle-même. La Cité n'existe que par la mise en partage d'opinions sur ce qu'il faut faire et ne pas faire. Certes, la présence des philosophes – de l'*eros* rationnel – dans la Cité implique l'évaluation d'une activité meilleure qu'une autre pour l'âme humaine, ce qui vient nier le principe d'égalité naturelle qui fonde la Cité saine. Mais, Platon montre que ce sont les exigences que vient à poser, malgré elle, une bonne Cité. La *République* nous élève jusqu'aux philosophes en réfléchissant au bien de la Cité, et non l'inverse.

Après avoir distingué l'activité ou plutôt le désir du philosophe de celui des autres hommes, il reste à voir si ce sont les hommes mus par l'*eros* irrationnel ou ceux qui se contentent de la vision que leur offre leur *thumos* qui forment de meilleurs chefs. La nature des gardiens, position que réclame Glaucon, ne va plus de soi dans la bonne Cité depuis la fin du livre IV. Socrate rend évidente la réponse à cette question en posant celle-ci en termes de clairvoyance et d'aveuglement :

« La question se pose-t-elle de savoir si c'est à un aveugle ou à un clairvoyant qu'il faut confier la garde d'un objet quelconque ? [...] Or, en quoi différent-ils des aveugles ceux qui sont privés de la connaissance de l'être réel de chaque chose, qui n'ont dans leur âme aucun modèle lumineux, ni ne peuvent, à la manière des peintres, tourner leur regard vers le vrai absolu, et après l'avoir contemplé avec la plus grande attention, s'y rapporter pour établir ici bas les lois du beau, du juste, du bon, s'il est besoin de les établir, ou veiller à leur sauvegarde, si elles existent déjà. » (484c)

¹⁸⁶ J. Annas, *op. cit.*, p. 231.

Glaucou accepté immédiatement que le philosophe soit l'homme clairvoyant nécessaire à la tête de la Cité. Le bon chien de garde de la bonne Cité se métamorphose en un homme mû par l'*eros* rationnel. Socrate dresse alors un portrait en dix traits du philosophe pour montrer à Glaucou comment leurs philosophes pourront joindre l'expérience à la spéculation : 1- Les philosophes *aiment* toujours la science parce qu'elle peut leur faire connaître cette essence éternelle ; 2- Ils *aiment* cette science tout entière ; 3- Ils sont *attachés* à la sincérité et ont une disposition naturelle à ne point admettre le mensonge, mais à le haïr et à chérir la vérité ; 4- Ils *désirent* tellement les sciences qu'ils délaissent les plaisirs du corps au profit de ceux de l'âme ; 5- Un tel homme est tempérant et nullement ami des richesses ; 6- Il n'a aucune bassesse de sentiments puisqu'il *tend* sans cesse à embrasser les choses divines et humaines dans leur ensemble ; 7- Il n'est pas lâche (ne craint pas la mort) et bas ; 8- L'âme philosophe est dès le plus jeune âge juste et douce, et non pas insociable et farouche ; 9- Les âmes philosophiques seront douées d'une bonne mémoire ; 10- Un philosophe a l'esprit plein de mesure et de grâce, disposition innée qui le *portera* aisément vers l'Idée de chaque être. Ce portrait du philosophe met d'abord l'accent sur le *désir* qui anime celui qui consacre sa vie à la connaissance du Tout, pour révéler ensuite l'importance des vertus qui accompagnent ce désir. Par ce procédé, en plus d'offrir un portrait inoffensif du philosophe, Socrate établit le lien qui unit la réflexion à l'action bonne qui lui permet de soutenir finalement que l'unité de ces dix traits rend un homme *apte* à joindre l'expérience à la spéculation. Un homme *désirant* voir le Tout et qui n'accepte pas de vivre hors des bornes du vrai et du bien ne peut accepter le mal dans une partie du Tout. L'homme qui désire le Bien consent à agir pour le bien de la Cité à condition que la Cité l'accepte. Pour Platon, la question n'est pas, comme Plutarque le présente, de savoir si l'homme mû par l'*eros* rationnel se soucie ou non du bien de la Cité, mais si la Cité peut le choisir comme chef. Au moment où Socrate pose cette question à Glaucou, Adimante intervient. Le frère de Glaucou ne peut passer sous silence l'inutilité du philosophe pour la Cité. Plutarque avait peut-être raison de séparer l'âme saine et la Cité saine : l'*eros* rationnel propre au philosophe est inutile et nuisible à la Cité.

VI. L'inutile et nécessaire *eros* rationnel (487b-506d)

L'*eros* rationnel est-il si nécessaire à la Cité ? Adimante accuse Socrate d'avoir joué avec les mots alors que ce dernier pensait avoir conduit la discussion à ses plus hauts sommets. L'étude qui préoccupe les philosophes, cette connaissance du Tout, ils y restent attachés toute leur vie et ce faisant deviennent « des personnages tout à fait bizarres, pour ne pas dire tout à fait pervers [pour la Cité] » (487d). L'homme mû par l'*eros* rationnel est un monstre aux yeux de la Cité et il ne veut pas y vivre. Comment, en effet, les philosophes pourraient-ils devenir gouvernants si leur amour du savoir les détourne de la Cité ? L'*eros* rationnel respire hors des murs de la Cité, comment pourrait-il y vivre ? Socrate a élevé Glaucon à considérer le philosophe comme le sauveur des Cités, son frère veut le ramener à la réalité : le philosophe ne redescend jamais dans la Cité parce qu'il ne lui est pas utile et nécessaire. Pour Adimante, la nature même de la condition de la bonne Cité la rend impossible : le philosophe-roi n'existera jamais parce que le philosophe répugne à la royauté. En ce sens, l'intervention d'Adimante en 487d représente la position de Plutarque qui dans sa *Vie* de Numa montre en quoi et à quel point le philosophe répugne à la royauté. Socrate est d'accord avec Adimante : les philosophes sont inutiles aux Cités. Mais Socrate ne le pense pas pour la même raison. La *Vie* de Numa ne présente qu'une facette de la réalité. Nous allons voir, en effet, que ce n'est pas le désir qui anime l'âme saine du philosophe qui le rend inutile à la Cité, mais plutôt la mécompréhension de ce désir par la Cité. Il s'agit de voir la nécessité de l'inutile *eros* rationnel que Plutarque n'aurait pas su voir.

Socrate dit ne pouvoir répondre à Adimante que par une image, ce qui le surprend, car selon lui Socrate n'a pas l'habitude de s'exprimer en images¹⁸⁷. L'image du vaisseau pour représenter la Cité ne sera pas la dernière image de la *République* qui à sa suite devient de plus en plus métaphorique. L'image du vaisseau est l'allégorie de la Caverne d'Adimante ; nous la résumons ainsi¹⁸⁸ :

¹⁸⁷ « Mais alors, reprit [Adimante], comment est-on fondé à prétendre qu'il n'y aura point de cesse aux maux qui désolent les Cités tant que celles-ci ne seront pas gouvernées par ces philosophes que nous reconnaissons, par ailleurs, leur être inutiles ? — Tu me poses là une question à laquelle je ne puis répondre que par une image. » (487e)

¹⁸⁸ Le premier mot introduisant l'image sera repris au début du livre VII au moment d'introduire l'image de la Caverne à Glaucon : « Représente-toi ». L'édition de Leroux de la *République* (Paris, GF-Flammarion, 2002) marque bien la similitude, ce que celle de Baccou ne fait pas. Socrate montre à Adimante l'origine de l'inutilité du philosophe dans la Cité alors qu'il montrera à Glaucon la manière d'éduquer les philosophes pour la Cité. Chaque image peut aussi être lue comme une métaphore de l'âme humaine. Nous y reviendrons au moment d'analyser l'allégorie de la Caverne.

Le véritable pilote du vaisseau (sage) a la science, mais il est un peu sourd, un peu myope. Il a en matière de navigation (politique) des connaissances aussi courtes que sa vue. Il sera menacé de mort s'il soutient que l'art du gouvernail s'apprend puisque les matelots (peuple) appellent bons marins ceux (sophistes) qui les aident à prendre le commandement.

Le naturel philosophe, ce désir rationnel qui anime un homme, est inutile aux Cités parce que la plupart considèrent que le gouvernement d'une Cité ne s'apprend pas. Adimante ne se trompait pas en déclarant que les plus sages d'entre les philosophes sont inutiles au plus grand nombre. Mais Socrate lui fait observer que de cette inutilité ceux qui n'emploient pas les sages sont la cause, et non les sages eux-mêmes : « La vérité est que, riche ou pauvre, le malade doit aller frapper à la porte du médecin, et que quiconque a besoin d'un chef doit aller frapper à celle de l'homme qui est capable de commander : ce n'est pas au chef, *si vraiment il peut être utile*, à prier les gouvernés de se soumettre à son autorité. » (489c) Si c'est la perversité du plus grand nombre qui fait que les philosophes sont inutiles aux Cités, il faut parler de ceux qui font que le peuple rejette la philosophie.

Socrate traite de l'accusation la plus grave et la plus sérieuse qui frappe la philosophie avec un jeune homme séduit par la sophistique : les sophistes incitent le peuple à penser que la connaissance est inutile aux Cités. Les sophistes, ces pseudo-dialecticiens, apprennent les mouvements du grand animal (peuple) et se plient à ses instincts au lieu de tenter de les lui faire comprendre. L'éducation des sophistes corrompt la jeunesse et dégrade le naturel philosophe dans la Cité parce qu'elle habitue à penser que la vertu ne s'enseigne pas. Dans son traité *La Vertu peut-elle s'enseigner ?* Plutarque adresse le même reproche à la sophistique : « Il serait ridicule *de dire* qu'avant de souquer sur les avirons, il faut l'avoir appris, mais qu'on peut piloter un navire sans en avoir été instruit au préalable¹⁸⁹. » Pour Plutarque comme pour Platon, si l'on fait les petites choses grâce à un apprentissage, il faut *penser* que les plus grandes sont aussi le fruit de l'éducation. « Dire qu'on ne peut enseigner la vertu, [c'est] l'abolir¹⁹⁰ » parce que l'éducation dépend d'abord et avant tout d'un désir de connaître plus ou moins présent chez chacun. Or, pour désirer quelque chose, il faut penser que ce quelque chose existe. Certes, cette critique des sophistes n'est pas très étoffée dans la *République* et demeure discutable, elle se limite pourtant à l'essentiel : affirmer que la

¹⁸⁹ Plutarque, *La Vertu peut-elle s'enseigner ?* dans *Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 8.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 6.

philosophie est inutile, c'est nier le désir à la base de tout apprentissage, c'est nier le fondement même de l'éducation civique qui jette les fondements d'une Cité unie.

Pourtant, Socrate et Adimante s'entendent immédiatement sur le fait qu'il est « impossible que le peuple soit philosophe » et qu'il « est nécessaire que les philosophes soient blâmés par le peuple » (493e). Au fond, c'est dans la nature même de la Cité de juger inutile ou dangereux le philosophe qui tente de détourner un homme de ce qui est jugé bon par tous les citoyens¹⁹¹. Les hommes ne peuvent comprendre les philosophes sans l'être eux-mêmes, sans avoir considéré eux-mêmes la vacuité des richesses et des honneurs promis et promus par la Cité. L'éducation civique est toujours celle de l'opinion : on forme toujours les enfants à croire que la richesse, l'honneur ou même la connaissance est le garant de leur bonheur, jamais à le savoir. La bonne Cité offre donc la *connaissance* dont chacun a besoin pour vivre, mais elle ignore toujours qu'elle a besoin, dans une certaine mesure, du désir rationnel pour éduquer ses concitoyens et pour durer, pour être véritablement bonne et ordonnée. L'ignorance de la Cité rend inutile ce qui lui est pourtant nécessaire : l'*eros* rationnel. Sa maladie est toujours prise comme un signe de sa santé. La Cité n'existe finalement que par l'absence du désir de connaissance qui pourtant pourrait la guérir ; elle ne peut d'elle-même requérir son médecin. Aussi bien dire tout de suite que la bonne Cité est impossible.

Socrate refuse de faire trop rapidement ce saut plutarquien puisque bien que la Cité répugne à former des philosophes et corrompt les qualités qui pourraient les faire fleurir, les hommes peuvent échapper à cette corruption et être appelés à gouverner par la Cité¹⁹². La naissance d'un homme animé entièrement par l'*eros* rationnel est possible dans chaque Cité. Si la fortune fait naître un tel homme, Adimante soutient avec Socrate qu'il « se tient en

¹⁹¹ C'est ce que signifie la discussion sur l'idée du Bien dans la *République*. Il existe deux façons d'envisager le Bien : « la plupart des hommes font consister le bien dans le plaisir, et les plus raffinés dans l'intelligence. »

(505b) Socrate et Glaucon précisent : les hommes raffinés « ne peuvent expliquer de quelle intelligence il s'agit, mais sont forcés de dire, à la fin, que c'est de l'intelligence du bien. — Oui, et cela est fort *plaisant*. »

(505b) Ainsi, la plupart considèrent que le plaisir est le bien alors que certains soutiennent que c'est le plaisir de l'intelligence du bien qui l'est. Adimante force Socrate à trancher entre ces deux opinions royales du Bien.

Socrate répond qu'il ignore en quoi consiste le Bien et que c'est parce qu'il l'ignore qu'il en cherche la nature.

¹⁹² Il le montre selon quatre voies : le noble caractère formé par une bonne éducation et sauvé par l'exil qui en l'absence de toute influence corruptrice, demeure fidèle à sa nature et à sa vocation ; quelque grande âme, née dans une humble Cité, qui méprise et dédaigne les charges publiques ; quelque rare et heureux naturel qui déserte, pour aller à la philosophie, une autre profession qu'à bon droit il estime inférieure ; le frein de Théagès peut aussi le réussir : son corps malade l'empêche de faire de la politique.

repos et s'occupe de ses propres affaires : semblable au voyageur qui, pris dans un orage, alors que le vent soulève des tourbillons de poussière et de pluie, s'abrite derrière un petit mur, et il est heureux s'il peut vivre sa vie d'ici-bas pur lui-même d'injustice et d'actions impies, et la quitter souriant et tranquille, avec une belle espérance¹⁹³. » (496d) L'amoureux de la sagesse est un homme privé, un homme qui, à l'image de Numa, ne s'implique pas dans les affaires de la Cité parce qu'il a « bien vu la folie de la multitude et qu'il n'est pour ainsi dire personne qui ne fasse rien de sensé dans le domaine des affaires publiques. » (496c) Mais Socrate insiste pour dire qu'il n'aura pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir rencontré un gouvernement convenable (497a). Un homme dévoué au Tout ne négligera jamais l'une de ses parties si on le lui permet. La bonne Cité est toujours possible.

Il manque une seule chose à la bonne Cité pour être ce gouvernement : elle doit former des philosophes à devenir chefs¹⁹⁴. La possibilité de l'existence de la Cité idéale repose finalement sur l'éducation des philosophes par la Cité, c'est-à-dire sur l'éducation d'une âme humaine harmonieuse par la raison. La bonne Cité formait des chiens de garde par la musique et la gymnastique, elle devra désormais former – peut-être malgré elle – des gardiens par l'exercice des sciences, afin de voir si leur nature est à même de supporter les plus hautes études, ou si elle perd courage, comme d'autres le font dans la lutte. Il faut distinguer les chiens de garde des vrais chefs par l'étude des sciences. La Cité idéale repose sur l'éducation des philosophes politiques qui intéresse hautement Glaucon. Mais comment la Cité pourrait-elle accepter de faire place à l'*eros* rationnel qui à ses yeux est inutile ou nuisible ?

VII. La correspondance ultime (506d-548c)

Le plus fécond paradoxe de la *République* est peut-être qu'un philosophe est nécessaire à la formation de philosophes-rois par la Cité. Pour inviter la Cité à former des philosophes-rois, il faut un philosophe comme Socrate. En fait, il faut que la Cité permette au philosophe soucieux du bien de la Cité de former des philosophes qui s'occuperont de politique, ce qui n'est pas sans danger pour ceux et celles qui auront cette tâche. C'est ce que

¹⁹³ Nous disions déjà que Thomas More réfère explicitement à ce passage de la *République*, mais qu'il modifie l'image de Platon pour lui donner un sens plus politique (voir note 111).

¹⁹⁴ « Celui-là même, dis-je, à un point près. » (497c)

nous apprend l'allégorie de la Caverne. Nous n'allons pas analyser ici de très près cette image de « l'état de notre nature relativement à l'éducation et l'ignorance » (514c). Il s'agit plutôt, pour nous, d'insister sur ce qui permet le passage de l'éducation des chiens de garde à celle des vrais gardiens, c'est-à-dire des philosophes-rois. Nous désirons établir le rapport de la Cité à la philosophie, de la philosophie à la Cité ; correspondance ultime qui montre que la critique plutarquienne ne touche pas le cœur du propos politique de la *République*. Nous montrerons que l'Allégorie est une image de ce que Socrate dira plus loin dans la montée de l'étude des sciences mathématiques à la dialectique : il s'agit d'éduquer les hommes *thumotiques* par l'étude des sciences mathématiques. Nous établirons que le philosophe naît grâce à la Cité parce que son *eros* rationnel a besoin du *thumos* qui règne en maître dans la Cité. Sans *thumos* et sans Cité, le philosophe ne peut naître et ainsi tenter de répondre aux questions les plus importantes au bonheur de l'homme. La Cité des philosophes-rois n'est possible que par une éducation du *thumos* qui ne leur fait pas oublier d'où ils viennent. En ce sens, l'éducation des philosophes-rois de la *République* montre de manière ultime l'impossibilité du choix entre le *thumos* et l'*eros* tel que l'envisageait notre présentation des deux *Vies* de Plutarque. L'harmonie de l'âme dépend aussi de la Cité.

L'allégorie de la Caverne insiste sur la place de la honte, de l'embarras et de la colère dans l'éducation des hommes. On force d'abord le prisonnier à tourner la tête, puis on le force par des questions à parler de ce qu'il voit. Les questions embarrassent le prisonnier qui considère plus vrai ce qu'il est habitué de voir plutôt que ce qu'il voit pour la première fois. Ce malaise se répète au moment de le tourner vers le feu, mais la honte fait bientôt place à la fuite. Ce n'est que sorti de la Caverne, habitué peu à peu à voir de nouveaux objets de plus en plus près de la lumière qui le fait voir, que le prisonnier devient moins embarrassé et jouit de ce qu'il voit. Socrate exprime le sens de cette sortie en disant :

« Chacun possède la faculté d'apprendre et l'organe destiné à cet usage, et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner qu'avec le corps tout entier des ténèbres vers la lumière, cet organe doit aussi se détourner avec l'âme tout entière de ce qui naît, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être ; et cela nous l'appelons le bien. » (518d)

Sortir de la Caverne, c'est tourner toute l'âme vers ce qui demeure dans le devenir, vers ce qui vit dans ce qui meurt – la lumière qui fait voir l'œil. Sortir de la Caverne, c'est l'âme qui

se détourne de l'*eros* irrationnel, du désir qu'a l'âme de se nourrir de ce qui meurt et de ce qui est multiple, pour se tourner toute entière vers l'éternel, vers l'unité. Le *thumos* est une clé de la sortie de la Caverne : c'est à l'aide de la vigueur du *thumos* que l'homme mû par l'*eros* irrationnel se complaît à vivre dans la Cité et dans l'opinion ; c'est grâce à la fierté du *thumos* que l'homme mû par l'*eros* rationnel peut désirer pleinement voir les choses difficiles et nobles. Ainsi, l'allégorie de la Caverne établit surtout et avant tout les deux mouvements de l'âme humaine. L'âme humaine peut se mouvoir paisiblement dans la Caverne, au gré des ombres, en jouir et y trouver son compte. Mais l'âme humaine peut découvrir les marionnettes créant les ombres de la Caverne ; elle peut découvrir quelque chose de plus vrai qui l'attire pour ainsi dire hors d'elle. La partie thumotique de l'âme humaine fait que sa partie érotique se meut dans l'élément de l'opinion ou l'aide à s'en extraire. L'image de l'œil le dit bien : si tous les hommes ont des yeux pour voir, cela n'implique en rien qu'ils soient tous en mesure de voir la fine et chaude lumière au cœur de la Caverne. Les myopes dans la connaissance existent¹⁹⁵.

Ceux qui se sont élevés à ces hauteurs, ceux qui sont mus par l'*eros* rationnel ne voudront plus s'occuper des affaires humaines, soutiennent Adimante et Plutarque : leurs âmes aspireront constamment à la connaissance. De sorte que ni les gens sans éducation et sans intérêt pour la vérité, ni ceux qu'on laisse passer leur vie dans l'étude, ne sont propres au gouvernement de la Cité. Les premiers parce qu'ils n'ont aucun but fixe auquel ils puissent rapporter tout ce qu'ils font dans la vie privée ou dans la vie publique, les seconds parce qu'ils ne consentiront point à s'en charger, « se croyant » déjà transportés de leur vivant dans les îles fortunées (519c). En fait, les prisonniers sortis de la Caverne retomberont dans les griffes du *thumos*, de la croyance, si nous les laissons errer hors de la Cité ; ils ne seront pas vraiment libres de leurs chaînes. Ils penseront qu'ils sont sortis du règne de l'opinion, ce qui deviendra leur nouvelle opinion. C'est la maladie d'Athènes au temps de Socrate. Les jeunes sont plongés dans la dialectique si tôt qu'ils ne voient plus clairement les choses près d'eux ; ils négligent la Cité. Ils deviennent des presbytes de la connaissance¹⁹⁶.

¹⁹⁵ C'est le premier type d'aveuglement de l'allégorie de la Caverne, soit celui du prisonnier qui observe le feu et les effets de la lumière du soleil.

¹⁹⁶ C'est le second type d'aveuglement de l'allégorie de la Caverne, soit celui du prisonnier libéré retournant dans l'obscurité de la Caverne (516d).

En proposant qu'on les force à retourner dans la Cité, Socrate met en colère le brillant Glaucon qui soutient qu'il commettrait une injustice (519e). Socrate lui rappelle que c'est le bien de la communauté des hommes qu'ils cherchent et que la Cité n'a pas accepté de former inutilement des âmes. Certes, Socrate nuance son propos par la suite en distinguant les philosophes qui, comme Numa, se sont « formés eux-mêmes, malgré le gouvernement de ces Cités » de ceux qui sont « formés dans l'intérêt de l'État comme dans le leur pour être ce que sont les chefs et les rois dans les ruches. » (520b) Les premiers ne devraient rien à la Cité et il serait injuste de les forcer à régner. Mais Socrate ne met pas ces deux types de philosophes au même niveau : nos philosophes ont reçu « une éducation meilleure et plus parfaite que celles de ces philosophes-là. » (520c) En fait, les vrais philosophes sont ceux et celles qui sont les plus capables d'allier le maniement des affaires à l'étude de la philosophie. Socrate force ainsi ses philosophes à reconnaître que celui qui aime voir le Tout doit savoir voir au loin et près de lui¹⁹⁷. Les hommes qui négligent la Cité, ces pseudo-savants, ne font pas mieux que ceux qui négligent la philosophie. L'opinion de la Cité maintenue par le *thumos* nourrit l'*eros* rationnel de l'homme qui cherche à voir le même dans l'autre. Le philosophe doit reconnaître qu'il ne peut vivre hors de la Cité¹⁹⁸. Le vrai philosophe est toujours philosophe politique.

Mais le problème demeure : comment le gardien guerrier de la Cité peut-il se métamorphoser en gardien-philosophe ? Comment l'homme thumotique modéré de la bonne Cité peut-il devenir entièrement mû par son désir rationnel ? Pour que la Cité des philosophes-rois puisse exister, il faut que les bons chiens de garde puissent devenir des philosophes-gardiens. Mais comme l'a montré Plutarque, les philosophes ressemblent davantage aux prêtres qu'aux guerriers : ils aiment la paix, détestent la violence et n'ont pas

¹⁹⁷ « Un homme sensé se rappellera que les yeux peuvent être troublés de deux manières et par deux causes opposées : par le passage de la lumière à l'obscurité, et par celui de l'obscurité à la lumière ; [...] il en est de même pour l'âme » (518b)

¹⁹⁸ Est-ce que Socrate est le philosophe formé par la Cité pour être philosophe-roi ou s'est-il formé lui-même à la philosophie ? La première phrase de la *République* indique une partie de la réponse à cette question : Socrate était descendu au Pirée avec Glaucon. Socrate redescend dans la Cité parce qu'il a été formé par elle. Socrate a été formé par Athènes parce qu'il a été formé par la discussion avec les Athéniens. Il est difficile d'imaginer qu'un philosophe ne soit formé par autre chose que les opinions de sa Cité. La philosophie est dialectique, dialogique pour Platon. En ce sens, la distinction entre deux types de philosophes disparaît parce que le philosophe naît toujours à partir d'une confrontation des opinions au sein de la Cité.

d'ennemis¹⁹⁹. Socrate va résoudre ce problème avec Glaucon en éduquant les jeunes athlètes guerriers par l'étude des sciences jetant un pont entre la guerre et la philosophie, entre le *thumos* et l'*eros* philosophique : « Nous poserons comme nécessaire aux guerriers la science du calcul et des nombres » (522e). L'arithmétique et la géométrie constituent la première étape de l'étude de la philosophie. Elles permettent à l'âme de se tourner vers l'*eros* rationnel, manœuvre cruciale pour l'existence de la Cité des philosophes-rois. Platon unit Sparte et Rome grâce aux sciences mathématiques tout en jetant un pont entre l'âme de leurs réformateurs ; pont que n'envisage pas Plutarque.

L'âme qui étudie les mathématiques est placée constamment devant des contradictions qui appellent la raison²⁰⁰ : « La vue a perçu, disons-nous, la grandeur et la petitesse non point séparées, mais confondues ensemble, n'est-ce pas ? — Oui. — Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement est *forcé* de voir la grandeur et la petitesse non plus confondues, mais séparées, contrairement à ce que faisait la vue. » (524c) Ainsi, voir en même temps l'unité de la paire et sa dualité conduit l'âme à l'examen : comment le pair peut-il être aussi impair ? L'œil de l'âme est pour ainsi dire attiré vers sa lumière par la contradiction même de ces vues. L'arithmétique sert de tremplin vers les plus hautes sciences parce qu'elle suscite l'étonnement. Glaucon est d'accord avec Socrate pour prescrire l'étude de l'arithmétique par une loi et persuader ceux qui doivent remplir les plus hautes fonctions de se livrer sérieusement à la science du calcul (525c). Car les calculateurs nés sont naturellement prompts à comprendre toutes les sciences parce que le savoir naît de l'étonnement, lui-même soutenu par la honte ressentie à la vue de contradictions de nos expériences ou jugements. Les mathématiques permettent d'envisager facilement les contradictions qui frappent l'œil de l'âme, le fascinent et peuvent faire pivoter l'âme, par la honte que ces contradictions provoquent, vers le désir de les expliquer : « les études dont nous parlons purifient et ravivent en chacun de nous un *organe* de l'âme gâté et aveuglé par les autres occupations – organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est *par lui seul qu'on aperçoit la vérité*²⁰¹. » (527c) Pour établir

¹⁹⁹ Dans notre premier chapitre, nous avons montré que les prêtres de Numa pratiquent l'arithmétique et la géométrie en plus de discourir des choses divines.

²⁰⁰ Notons que l'allégorie de la ligne brisée à la fin du Livre VI plaçait déjà l'étude des sciences mathématiques dans le règne de l'opinion (510a).

²⁰¹ Mais Socrate avertit Glaucon : « À ceux qui partagent cette opinion, tes propos paraîtront extrêmement justes ; mais ceux qui n'ont là-dessus aucune lumière trouveront naturellement que ces propos ne signifient

un camp, prendre des places fortes et faire exécuter à une armée les bonnes manœuvres, le même général se montre autrement supérieur s'il est géomètre. Socrate va nommer les quatre autres sciences en montrant à chaque fois le lien qu'elles établissent entre le philosophe et le guerrier²⁰² pour aboutir à ce qui les lie : la dialectique. Socrate rappelle l'allégorie de la Caverne pour marquer l'importance de la dialectique : « L'étude des sciences que nous venons de parcourir : elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres » (532c). La méthode dialectique est la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme (*eros rationnel*) de la fange grossière où il est plongé (*les opinions*) et l'élève vers la région supérieure (*la vérité*), en prenant pour auxiliaires et comme aides pour cette conversion les arts que nous avons énumérés (les cinq sciences)²⁰³. Les sciences mathématiques dirigent certaines des âmes thumotiques vers le désir le plus élevé de l'âme humaine parce qu'elles suscitent l'étonnement qui leur fait honte ou les mettent en colère. Ainsi, si ces sciences nécessaires à la bonne garde de la Cité sont bien enseignées, certains des chiens de garde deviendront fièrement des philosophes gardiens.

Socrate est conscient des dangers de la dialectique pour la Cité. Le plus grand danger, nous l'avons vu, est de faire que les âmes deviennent désordonnées, que ces hommes ne respectent plus la Cité et leurs parents, voyant la vacuité des maximes que ceux-ci leur ont apprises. Le danger de la dialectique est qu'elle détache l'âme des opinions qui cimentent la Cité :

« Nous avons dès l'enfance des maximes sur la justice et l'honnêteté : nous avons été formés par elles comme par des parents ; nous leur obéissons et nous les respectons. — En effet. — Or il y a, opposées à ces maximes, des pratiques séduisantes qui flattent notre âme et l'attirent à elles, mais ne persuadent pas les hommes tant soit peu sages, *lesquels honorent les maximes paternelles et leur obéissent*. — C'est vrai. — Eh bien ! qu'on vienne demander à un homme

rien ; car en dehors de l'utilité pratique, ils ne voient dans ces sciences aucun autre avantage digne de mention. *Demande-toi donc auquel de ces deux groupes d'auditeurs tu t'adresses* ; ou bien si ce n'est ni pour les uns ni pour les autres, mais pour toi principalement que tu raisones, sans envier pourtant à un autre le profit qu'il peut tirer de tes raisonnements. » (527e) La République peut s'adresser à des philosophes ou aux non-philosophes. Le développement sur les sciences utiles aux guerriers et aux philosophes en est le parfait exemple.

²⁰² Les cinq sciences dont il est question sont, suivant leur objet propre : 1-Arithmétique (nombre) ; 2-Géométrie (surface) ; 3-Science encore sans nom (solides en eux-mêmes : dimension de profondeur) ; 4-Astronomie (solides en mouvement) 5-Science harmonique des Pythagoriciens (le mouvement harmonique).

²⁰³ Encore une fois, le paradoxe est fécond : il faut une dialectique des opinions de la Cité pour s'élever à la dialectique et redescendre dans la Cité.

ainsi disposé : qu'est-ce que l'honnête ? Quand il aura répondu ce qu'il a appris du législateur, qu'on le réfute à plusieurs reprises et de plusieurs manières, qu'on le réduise à penser que ce qu'il tient pour tel n'est pas plus honnête que déshonnête ; qu'on en fasse autant pour le juste, le bon, et tous les principes qu'il honore le plus ; après cela, comment, dis-moi, se comportera-t-il à leur égard sous le rapport du respect et de la soumission ? — Nécessairement, il ne les respectera ni ne leur obéira *plus de la même manière*. — Mais, repris-je, quand il ne *croira plus*, comme auparavant, que ces principes soient dignes de respect et apparentés à son âme, sans avoir cependant découvert les vrais principes, se peut-il qu'il en vienne à un autre genre de vie que celui qui le flatte ? — Non, cela ne se peut, répondit-il. — On le verra donc, je pense, devenir rebelle aux lois, de soumis qu'il était. — Nécessairement. — Dès lors, il n'y a rien que de naturel dans ce qui arrive aux personnes qui s'appliquent *ainsi* à la dialectique, et comme je le disais tout à l'heure, elles méritent qu'on leur pardonne. — Et qu'on les plaigne, ajouta-t-il. » (538c-539a)

Ce passage où Socrate expose les dangers de la philosophie indique trois façons de se rapporter aux lois de la Cité : nous les suivons parce que nous les croyons bonnes, nous ne les suivons pas parce que nous les savons pas meilleures que d'autres, nous les suivons justement parce qu'elles ne sont pas meilleures que d'autres. Socrate ajoute que l'étude trop hâtive de la dialectique nuit à la dialectique elle-même : elle deviendra un jeu vain et sans fin, qui entraîne la mauvaise réputation de la philosophie dans la Cité. Pour résoudre ces problèmes, Socrate propose de retarder le plus possible le contact avec cette science²⁰⁴. Ainsi, ceux qui sortiront sains et saufs de cette éducation à l'âge de cinquante ans se serviront de leur connaissance du bien « comme d'un modèle pour régler la Cité, les particuliers et leur propre personne, chacun à son tour, pendant le reste de leur vie ; ils passeront la plus *grande partie de leur temps* dans l'étude de la philosophie, mais quand leur tour viendra, ils accepteront de *peiner* aux tâches d'administration et de gouvernement par *amour* pour la Cité, y voyant *non pas une noble occupation*, mais un *devoir indispensable* ; et ainsi, après avoir formé sans cesse des hommes qui leur ressemblent pour leur laisser la

²⁰⁴ De 18 à 20 ans, les jeunes s'exerceront seulement à la gymnastique. Les meilleurs pour l'apprentissage des sciences, de 20 à 30 ans, apprendront les sciences en jouant afin qu'ils « embrassent d'un coup d'œil les apports de ces sciences entre elles et la nature de l'être » (537c). Par ce moyen, on choisira les esprits qui seront propres à la dialectique, auxquels nous les appliquerons méticuleusement de 30 à 35 ans de manière stricte afin de déterminer ceux qui peuvent s'élever à l'être même. Puis, de 35 à 50 ans, nous les ferons redescendre à nouveau dans la Caverne pour les faire exercer dans les emplois militaires afin qu'ils ne soient pas en retard sur les autres. Après 50 ans, ils seront contraints d'élever la partie « brillante de leur âme » vers l'être qui dispense la lumière de toutes choses et quand ils auront contemplé le bien en soi, ils s'en serviront comme d'un modèle pour régler la cité, les particuliers et eux-mêmes. Le modèle s'applique aussi aux femmes, aux gouvernantes, aux philosophes-reines (540c-d).

garde de l'État, ils iront habiter les îles des Bienheureux²⁰⁵. » (540b-c) Les amants du Tout aimeront sa partie politique pour ce qu'elle est. Les vrais philosophes redescendront avec peine dans la Cité pour remplir leur devoir. Ils ne chercheront ni les honneurs ni les richesses, mais le bien d'une partie de ce qu'ils aiment. La bonne Cité est possible du moment où un philosophe méprise les honneurs qu'on recherche habituellement dans la Cité, considère la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, la sert et travaille à son instauration. Le philosophe politique est la condition de la bonne Cité : il défend la philosophie dans la Cité en montrant sa nécessité et voit la nécessité de la Cité pour sa propre activité. Plutarque avait en partie tort de présenter l'homme mû par l'*eros* rationnel en opposition avec les exigences de la Cité : le vrai philosophe ne peut vivre sans Cité comme une belle plante ne pousse jamais sans terre.

En somme, la seconde partie à l'étude (livres V-VII) a montré le changement nécessaire aux Cités actuelles pour qu'advienne la bonne Cité décrite dans la première partie (livres II-IV). Ce qui étonne, c'est la différence et le contraste entre la Cité des philosophes-rois sur laquelle se termine le livre VII et la bonne Cité de la fin du livre III²⁰⁶. Les citoyens de la troisième et bonne Cité n'avaient qu'une seule tâche, tâche de guerrier entièrement tournée vers le bien-être de la communauté. Mais la fin du livre VII nous présente une Cité dirigée par des philosophe-rois où la paix et l'harmonie règnent. Le trait d'union pose de graves problèmes à l'unité de la bonne Cité : « At the very least, the double job of philosopher-king violates the strict division of labor (« one nature, one job ») that was to guide the elaboration of the parallel between a well-arranged individual soul and a well-arranged city²⁰⁷. » La Cité était gardée par des chefs à l'image de Lycurgue ayant pour unique tâche la garde de la Cité alors qu'elle est maintenant dirigée par des hommes semblables à Numa qui passent la majeure partie de leur temps à s'occuper de choses qui dépassent le cadre de la Cité. Dans la bonne Cité, l'*eros* irrationnel était contrôlé et l'honneur primait dans l'âme de tous les citoyens. L'honneur laisse maintenant place à l'*eros* rationnel chez les gouvernants. S'agirait-il pour Platon de choisir entre deux Cités comme l'envisage Plutarque ?

²⁰⁵ Autant dans sa forme que dans son contenu, ce passage de la *République* exprime ce que Plutarque signifie lorsqu'il traite du rôle joué à Rome par les prêtres de Numa et par Numa lui-même (*Numa XIV*, p. 180). Notre troisième chapitre le montrera encore mieux.

²⁰⁶ Il est en outre étonnant de comparer la première Cité d'Adimante avec cette dernière Cité des philosophes-rois.

²⁰⁷ W. R. Newell, *op. cit.*, p. 161.

Socrate insiste constamment auprès de Glaucon et d'Adimante pour montrer que la Cité des philosophes-rois est la condition de la bonne Cité, comme si par la seconde on pouvait obtenir une Cité où les habitudes seraient bonnes. Le destin des deux Cités est lié. Plutarque n'envisageait pas cette correspondance ultime parce qu'il dépeint une Sparte où les mathématiques sont complètement absentes et un Lycurgue peu intéressé par les mathématiques²⁰⁸. Il faut des hommes savants pour former une Cité avec de bonnes lois comme celle de Lycurgue, mais ces hommes savants ont besoin d'une éducation aux sciences qu'une Cité avec de bonnes lois comme celle de Lycurgue ne peut aisément permettre, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre. Sans hommes de sciences, sans Socrate du moins, leur bonne Cité du livre III n'aurait pu être construite, mais leur bonne Cité ne forme pas de philosophes. C'est dans ce cercle fécond que nous entraîne la *République*²⁰⁹. Pour terminer ce chapitre, il faut rassembler les propriétés de ce cercle qui marque la tension entre l'âme et la Cité qu'assume pleinement la *République*. La relation amour-haine entre l'*eros* et le *thumos* est le centre par lequel s'énoncent ces propriétés qui nous permettront de formuler de manière concise la réponse de Platon à la critique de Plutarque.

Conclusion : La tension de l'âme et de la Cité

Eros, la bête nécessaire

Ce chapitre a montré en quatre moments que l'*eros* était doublement nuisible à la Cité²¹⁰. D'une part, l'homme érotique désire posséder et jouir de ce qui peut le plus combler son corps. L'*eros* irrationnel entraîne des désirs superflus, comme le luxe à table, qui nuisent à la Cité. De sorte que l'homme érotique se soucie d'abord d'assouvir les plaisirs du corps, ce qui le détourne de la Cité. Nous avons montré qu'une Cité saine tend à abolir toute trace d'*eros* irrationnel au profit d'une communauté de peines et de plaisirs rendue possible par

²⁰⁸ Le nom du citoyen spartiate ayant aidé le mieux Lycurgue à établir ses lois suggère chez ce dernier un certain intérêt pour les mathématiques, ou à tout le moins une influence d'un homme qui connaissait bien l'arithmétique (*Lyc.* V-7, p. 133). Si cette influence se vérifiait, nous devrions soutenir que Plutarque a compris le pont que dresse les mathématiques entre les deux Cités tel que présenté par la *République*.

²⁰⁹ Voir à ce sujet A. Bloom, *op. cit.*, p. 407.

²¹⁰ Les quatre premiers moments ou sections, nous le disions, correspondent à la première partie de la *République* examinée dans ce chapitre (livres II à IV) alors que les trois autres correspondent à la seconde partie examinée (livres V à VII).

l'honneur et la honte. Le *thumos* guide l'âme du bon citoyen. D'autre part, l'*eros* rationnel fragilise la communauté d'opinions permises par le *thumos* parce que le désir de connaissance passe par la remise en cause et donc un détachement des vues du *thumos*. Ainsi, il ne s'agissait pas pour les gardiens de philosopher, mais plutôt de protéger la Cité en ne permettant pas un discours différent de celui des lois. Les lois de la Cité jouent le rôle que la raison assume pour l'âme saine ; ce qui bannit une nouvelle fois *eros* de la Cité. L'*eros* est une bête nuisible à la Cité parce que c'est par lui que les hommes se soucient plus d'eux-mêmes que d'autrui. En ce sens, Platon voit bien l'opposition que Plutarque met en évidence en comparant Sparte et Rome, Lycurgue et Numa.

Ce chapitre montre néanmoins en trois moments que l'*eros* est doublement nécessaire à la Cité. D'une part, la Cité ne peut se reproduire d'elle-même : elle a besoin des hommes et des femmes pour perdurer. En fait, la Cité doit laisser place à l'*eros* irrationnel pour que de nouveaux citoyens servent et défendent son intérêt. La Cité n'est pas semblable à l'homme justement parce que l'homme peut se reproduire alors que la Cité ne le peut sans l'homme. D'autre part, et nous avons insisté sur ce point, seul l'*eros* rationnel permet une Cité bien gouvernée. Le désir de connaître, caractéristique de l'âme philosophique, est nécessaire à la fondation des lois de la bonne Cité. Pour que les lois soient bonnes et bien appliquées, il faut des gouvernants qui s'attachent à connaître le vrai, le bien, le juste. La critique plutarquienne que nous avons présentée ne tient pas compte de cette nécessité de l'*eros* pour la Cité.

De sorte que notre premier chapitre n'envisage pas que l'*eros* crée une première tension entre la Cité et l'âme. La Cité ne peut tout simplement pas abolir les désirs de l'âme sans se nuire à elle-même, et pourtant, plus elle le fait, mieux elle se porte. La bonne Cité, voire la Cité naturelle, exige une communauté de plaisirs et de peines, d'opinions sur ce qui est bon ou triste, qui devenue parfaite la détruirait. La *République* de Platon énonce et assume le premier aspect d'une tension entre l'âme et la Cité : l'harmonie de la Cité tend à sa propre abolition parce qu'elle passe par le détournement de ce qui lui assurerait une santé durable. La Cité ignore toujours son remède parce qu'il lui fait toujours du mal.

L'ambiguïté féconde du thumos

La nature ambiguë du *thumos* exprime l'autre aspect de cette tension entre l'âme et la Cité dans la *République*. Le *thumos* est caractérisé, à l'inverse de l'*eros*, par une indifférence

à la vie. Pour préserver sa vie, un homme thumotique est prêt à la perdre²¹¹. Ce trait du *thumos* le rend naturellement favorable à la Cité qui exige que chaque homme se soucie de quelque chose de plus grand que son propre corps. Dans ce chapitre, nous avons montré en quatre moments que cette caractéristique propre au *thumos* fonde la première Cité humaine²¹². Le *thumos* permet de réunir les désirs irrationnels de chacun dans une même conduite honorée par tous. De plus, le *thumos* est l'organe de l'âme qui opine, qui croit justes ou injustes certains comportements ou actions vus par l'âme. Le *thumos* possède une notion non éclairée du juste et de l'injuste, ce qui se manifeste le plus souvent par la colère ou la honte²¹³. Il est donc naturellement favorable à la naissance et à la conservation de la Cité puisqu'il solidifie autant la pensée des citoyens qu'il permet les actions qui la protègent. Cette affinité entre le *thumos* et la Cité découvre du même coup leur hostilité à l'égard du désir rationnel qui anime la vie du philosophe. La lecture du livre IV a en effet montré que la raison remettait en question ce que le *thumos* fait croire et que la raison tempère la partie irrationnelle de l'âme humaine afin que chaque partie remplisse sa juste fonction. L'âme du philosophe ne s'arrête pas là où la Cité et le *thumos* voudraient qu'elle s'arrête. Le désir du philosophe questionne le fondement des lois que le *thumos* tient et maintient pour juste. Le philosophe ne peut s'en tenir à la Cité qui le rejette. C'est sur cet aspect que la critique de Plutarque portait.

Mais nous avons montré en trois autres moments combien la Cité a besoin du philosophe – pour obtenir de bonnes lois, il faut des gens soucieux du bien –, et aussi combien le *thumos* est nécessaire au philosophe. La mésentente entre la Cité harmonieuse et l'âme harmonieuse, entre le *thumos* et la raison, cache une relation de dépendance. Ce n'est pas simplement que l'*eros* rationnel a besoin du *thumos* comme d'un repoussoir – l'âme ne ferait que s'extirper des griffes du *thumos* par son désir de connaître l'éternel dans le temporel – mais comme un fier appui toujours nécessaire pour s'élever. L'allégorie de la Caverne et l'éducation aux sciences mathématiques l'ont établi : le désir philosophique naît de l'étonnement qui sans *thumos* n'aurait aucune force, aucune valeur. Le désir de connaissance a besoin de la honte provoquée par la contradiction des vues de l'âme. Certains refusent d'affronter les contradictions de leurs opinions et s'ils y sont forcés, comme Socrate le montre dans l'allégorie de la Caverne, ils se mettent en colère ou ressentent de la honte.

²¹¹ Lire à ce sujet A. Bloom, *op. cit.*, p. 348.

²¹² Voir surtout ce que dit D. Clay, *op. cit.*, p. 207.

²¹³ Le sens du juste et de l'injuste du *thumos* est très bien noté par T. Irwin, *op. cit.*, p. 213.

L'homme qui désire connaître, qui désire voir l'éternel, qui vit du désir de voir le Tout s'étonne et sa fierté lui permet de se tourner vers les choses et les plaisirs les plus nobles. Le *thumos*, gardien des convictions de l'âme et de la Cité, est donc à la fois hostile et ouvert à la vie philosophique. Là réside la fécondité de son ambiguïté négligée dans notre premier chapitre.

Le *thumos* marque donc une seconde fois la tension entre l'âme et la Cité. D'une part, le *thumos* n'accepte pas facilement d'écouter la raison comme la Cité n'accepte pas aisément les philosophes en ses murs. D'autre part, la raison peut oublier la nécessité du *thumos* à sa propre fonction comme le philosophe peut aisément oublier ce qu'il doit à la Cité. La tendance de l'*eros* rationnel est d'oublier l'importance que joue le *thumos* pour son désir. Le second aspect de la tension entre l'âme et la Cité assumée dans la *République* se résume en ceci : l'harmonie de l'âme permise par l'*eros* rationnel tend à délaissier le *thumos* et la Cité qui lui donnent naissance.

Pour conclure, il importe de répéter que si la Cité juste ignore toujours le remède de l'âme qui lui fait du mal, l'âme saine, elle, peut savoir ce qu'elle doit à la Cité. C'est pourquoi tout dépend du philosophe-roi. La *République* présente une tension entre l'âme et la Cité, *eros* et *thumos*, qui ne peut se résoudre sans changer la nature de l'âme humaine ou de la Cité. Il ne s'agit pas, comme le présente Plutarque dans ses *Vies* de Lycurgue et Numa, de choisir entre guérir la Cité ou guérir l'âme : le remède de l'une ou l'autre est aussi source de sa maladie²¹⁴. Il faut plutôt reconnaître que l'une et l'autre s'aident et se nuisent mutuellement. Mais ce savoir d'une tension indépassable entre l'âme et la Cité cache notre ignorance sur la bonne manière de vivre. Nous avons présenté la *Vie* de Lycurgue et celle de Numa comme deux façons opposées de vivre – en regard de la Cité ou en regard de l'âme. Nous avons maintenant établi que la *République* montre que ces deux modes de vie négligent la tension entre la Cité et l'âme. Il nous reste à résoudre la question qui préoccupe Plutarque, à savoir comment vivre pour le bien de la communauté et pour son bien, sachant que ces deux biens sont en tension. Plutarque a-t-il vu la tension de l'âme et la Cité défendue dans la *République* et considéré qu'une conduite réunissant le philosophe et le politique était impensable ? Si Plutarque s'accorde avec Platon sur cette double tension, s'entend-il pour autant avec lui sur la possibilité d'une activité qui permette de la vivre pleinement ?

²¹⁴ Un peu comme un vaccin qui protège le corps contre l'infection alors qu'il la porte lui-même.

TROISIÈME CHAPITRE

VIVRE LA TENSION ENTRE L'ÂME ET LA CITÉ : ACCORDS ET DÉSACCORD ENTRE PLUTARQUE ET PLATON

Nous avons montré dans notre premier chapitre que la recherche du bonheur de la Cité et la recherche du bonheur de l'homme sont deux fins opposées. Mais nous avons aussi établi dans notre second chapitre, que la recherche du bonheur de la communauté et celle du bonheur de l'âme dépendent l'une de l'autre. Selon Platon, la tension entre l'activité philosophique et la Cité, entre la philosophie et la politique, est insurmontable « car elle est fondée sur le fait que les philosophes et les citoyens sont séparés l'un l'autre par un gouffre ; leurs fins diffèrent radicalement²¹⁵. » Nous avons montré en fait que ce gouffre repose en dernier ressort sur la psychologie politique au cœur de la *République*. L'âme humaine, l'âme dans son lien au corps, est tendue entre ses deux faces, l'*eros* et le *thumos*, entre l'amour de son bien et la capacité de s'oublier pour l'obtenir. C'est en ce sens que Gadamer peut soutenir que « Plato's entire life's work is rooted in the conclusion to which he came, that there is an indissoluble tie between political and philosophical activity²¹⁶. » La Cité existe par un dépassement et un rejet de l'*eros* au profit du *thumos* alors que le bonheur de l'âme se réalise par un dépassement et un rejet du *thumos* au profit de l'*eros* rationnel. Or, la *République* nous enseigne que chaque dépassement a besoin de la face de l'âme dont il tend à s'émanciper. Le bonheur de la communauté et le bonheur de l'homme s'excluent et dépendent l'un de l'autre. Comment l'homme peut-il alors être heureux ? Existe-t-il une conduite, une activité par laquelle l'homme puisse vivre la tension de son âme – *eros* et *thumos* – et par extension la tension entre ce qu'il désire le plus et ce dont la Cité a réellement besoin ?

Cette question du bonheur, de l'*eudaimonia*, se présente et se révèle comme étant la question de la *République*. Nis Ostenfeld a montré en quoi « l'*eudaimonia* is a 'stop word'²¹⁷ » dans la *République* parce que sa question ultime, comme le rappelle Socrate, à

²¹⁵ D. Tanguay, « La Querelle des Anciens et des Modernes et le statut de la raison pratique chez Léo Strauss », *Carrefour*, 21 (2), 1999, p. 31.

²¹⁶ H.-G. Gadamer, « Plato's Educational State », dans *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, New Heaven et Londres, Yale University Press, 1980, p. 73.

²¹⁷ E. Nis Ostenfeld, « *Eudaimonia in Plato's Republic* », dans *Essays on Plato's Republic*, dans Erik Nis Ostenfeld [éd.], *Essays on Plato's Republic*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, p. 73.

plusieurs reprises, est « la manière dont il faut régler notre vie » (352d). Dès le début de la *République*, la question première qui anime Socrate et ses interlocuteurs consiste à trouver « la » conduite qui puisse nous rendre heureux avec les autres et avec soi-même²¹⁸. Les *Vies parallèles* de Plutarque, par la notion centrale de *bios*, partage avec la *République* cette question du bonheur, de la meilleure vie. Car Plutarque invite à comparer des *bioi*, c'est-à-dire des manières différentes de vivre, à la fois comme particulier et comme membre d'une communauté²¹⁹. Les *Vies* mises en parallèles par Plutarque posent toujours la question de la meilleure manière de se comporter, pour soi-même et avec les autres. Ainsi, la *République* et le parallèle des *Vies* idéales de Lycurgue/Numa tournent autour d'une même question centrale, celle de la meilleure vie.

Nos deux premiers chapitres conduisent pourtant à considérer que Plutarque n'a pas saisi la science de l'âme humaine au cœur de la *République*. Plutarque a-t-il ou non compris la tension de l'âme humaine – *eros* et *thumos* – au cœur de la philosophie politique platonicienne ? Cette question difficile exige que nous sortions momentanément du cadre des *Vies* de Lycurgue et Numa pour porter notre attention sur la psychologie plutarquienne. Ainsi, dans la première partie de ce troisième chapitre, nous montrerons, en nous appuyant sur le traité *De la vertu morale*, que le biographe de Chéronée partage la vision tripartite de l'âme humaine défendue par Platon – vision qu'il place au cœur de son projet de *Vies parallèles*. Ensuite, puisque l'élève et le maître s'accordent sur les deux aspects de l'âme humaine, nous devons revenir sur les *Vies* de Lycurgue et de Numa afin de repenser l'accord ou le désaccord avec la *République* sur la question de la meilleure vie. Deux possibilités seront alors envisagées. Selon une première explication tragique – reprise élaborée de la thèse défendue dans notre premier chapitre – le parallèle des *Vies* de Lycurgue/Numa établit l'impossibilité d'une vie menée pour le bonheur de la Cité et de l'âme. De sorte que Plutarque critique la *République* ou en dévoile son véritable sens quant à la possibilité réelle d'un *bios* qui comble le gouffre séparant l'âme et la Cité²²⁰. Selon une seconde explication, la comparaison des *Vies* de Lycurgue et de Numa révèle plutôt l'accord

²¹⁸ Plus tôt, Socrate dit à Thrasymaque la difficulté de leur entreprise visant à « définir la règle de vie que chacun de nous doit suivre pour vivre de la façon de la plus profitable » (344d). Voir note 83.

²¹⁹ Sur la notion de *bios*, nous renvoyons au tout début de notre introduction (voir note 1).

²²⁰ Plutarque montre l'impossibilité du philosophe-roi de la *République* soit pour critiquer Platon, soit pour dévoiler ce que Platon pensait vraiment. Même si nous sommes conscient de la force de la seconde position, il est nécessaire de montrer que Plutarque ne l'adopte pas plus que la première. Pour Plutarque, un pont sûr et fragile doit relier le gouffre qui sépare le philosophe et l'homme politique.

profond de Plutarque avec Platon quant à la conduite qui permet de vivre sereinement la tension de l'âme et de la Cité. Dans cette première partie, nous insistons pour montrer que Platon et Plutarque s'accordent sur la manière de vivre la tension sans l'abolir : c'est l'éducation des âmes saines. Au fond, le parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa est moins une critique du philosophe-roi de la *République* qu'un dévoilement de son sujet véritable : l'éducateur pour la Cité et pour l'âme.

Ayant montré l'accord entre Platon et Plutarque, il s'agira d'examiner si Plutarque s'accorde avec Platon sur la manière de réussir cette éducation. Car si Plutarque choisit lui aussi d'écrire pour éduquer les âmes, il choisit d'écrire des *bioi* en parallèle plutôt qu'un dialogue. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous examinons les implications d'un tel choix par la comparaison du parallèle de *Vies* utopiques et parfaites de Plutarque et du dialogue imaginé entre interlocuteurs idéaux de Platon. Nous montrons en quoi Plutarque considère mieux réussir par son écriture la double éducation des âmes saines défendue dans la *République*. Nous aurons établi ainsi que l'élève endosse et reprend la psychologie fertile et la vie excellente du maître sans manquer d'identifier et de pallier son infécondité politique.

I. Accords de Plutarque avec Platon

I.1. La psychologie platonicienne au cœur des *Vies* parallèles

Le fameux début de la *Vie* d'Alexandre montre que l'âme est l'objet d'étude privilégié des *Vies* parallèles :

« Les peintres, pour saisir les ressemblances, se fondent sur le visage et les traits de la physionomie et ne se soucient guère des autres parties du corps ; que l'on nous permette à nous aussi, de la même manière, de nous attacher surtout *aux signes qui révèlent l'âme et de nous appuyer sur eux pour retracer la vie de chacun de ces hommes*, en abandonnant à d'autres les événements grandioses et les combats²²¹. »

Plutarque dépeint l'âme en retraçant ses signes dans la vie d'hommes illustres et invite le lecteur qui le désire à s'y attacher. Mais que faut-il entendre par « signes qui révèlent l'âme » ? Que sont ces signes qui révèlent la psychologie de chacun tout en

²²¹ Alex. I-1, p. 1227. Voir aussi note 98.

définissant les contours d'une véritable science de l'âme ? Le traité *De la vertu morale* répond à ces questions puisque Plutarque s'oppose à ceux qui soutiennent l'indivisibilité de l'âme humaine en distinguant ses trois parties. Ces trois motivations distinctes de l'âme humaine, nous montrerons qu'elles sont, et ce, aux yeux de Plutarque lui-même, une reprise de la psychologie platonicienne. Par conséquent, chercher les signes de l'âme dans les *Vies Parallèles*, c'est chercher les diverses expressions d'une vie humaine toujours tendue entre l'amour de son bien et la capacité de l'oublier pour l'obtenir, entre *eros* et *thumos*. Plutarque envisage l'âme comme la *République* la dépeint ; Plutarque et Platon pensent aussi à leur manière que « la psychologie est la voie qui conduit aux problèmes [humains] essentiels »²²².

Plutarque questionne la vision homogène et mécanique de l'âme humaine dans *De la vertu morale* :

« On trouve cependant des philosophes pour affirmer que la passion n'est pas essentiellement différente de la raison et que ce n'est pas une différence et une discorde entre deux éléments, mais seulement la conversion d'une raison unique vers deux objets, *cela à notre insu*, à cause de la soudaineté et rapidité du changement : *nous ne voyons pas que c'est par la même partie de l'âme* que nous désirons et que nous regrettons, que nous nous emportons et que nous craignons, que nous sommes entraînés vers le laid par l'attrait des plaisirs et que nous résistons à cet entraînement²²³. »

Au temps de Plutarque, certains philosophes – que Plutarque ne nomme pas – affirment déjà que l'âme est une homogénéité indifférenciée, un tout sans parties distinctes, et le philosophe de Chéronée soutient que ces philosophes veulent que la passion elle-même soit la raison : « ils ne croient pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme qu'ils appellent précisément intelligence et *faculté directrice* qui change et se transforme du tout au tout dans les états passionnels²²⁴. » Selon cette conception, d'une part les passions de l'âme sont indéfinies, inclassables et indissociables parce qu'elles émanent toujours de la même source. Et d'autre part, raconter ou écouter la vie des hommes illustres en s'appuyant sur les signes de l'âme consisterait à observer l'infinie diversité de ses manifestations ;

²²² Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal, Œuvres II*, trad. Henri Albert & Jean Lacoste, Paris Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, aphorisme 23, p. 579.

²²³ Plutarque, *De la vertu morale*, dans *Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, 446F-447A, p. 35.

²²⁴ Plutarque, *op. cit.*, 441C, p. 23-24.

chaque héros plutarquien manifestant une expression propre de l'âme. Pour le dire autrement, si l'âme est un tout indifférencié, les *Vies Parallèles* sont une peinture des couleurs indéfinies que peut prendre une vie humaine.

Plutarque soutient que l'idée d'une âme humaine homogène indifférenciée va à l'encontre de l'évidence et du témoignage de l'expérience²²⁵. Personne en effet ne sent en soi-même le changement du désir en jugement, ni inversement du jugement en désir, ni ne cesse d'aimer quand sa raison lui dit qu'il faut contenir son amour et le combattre, et il ne renonce pas non plus à raisonner et à juger, quand amolli par le désir il s'abandonne à l'amour. Résistant par la raison à la passion, il est encore en pleine passion, et inversement dominé par la passion il perçoit par la raison la faute qu'il commet. Plutarque soutient que « par la passion l'homme n'a pas détruit la raison, ni par la raison il ne s'est libéré de la passion, mais, entraîné aussi bien vers l'une que vers l'autre, il est au milieu d'elles et participe aux deux²²⁶. » Au moment même où un homme boit trop, il ne cesse pas de le savoir. Notre expérience est celle de la tension, non celle d'une transformation rapide se produisant à notre insu, comme le pensent certains philosophes. La vision homogène et indifférenciée de l'âme ne permet pas de rendre compte des plus simples expériences humaines ; elle contredit « le témoignage du sentiment qui en eux a conscience *non du changement* d'un seul et même être, mais de la contestation et du combat de deux êtres ensemble²²⁷. » Dans *De la vertu morale*, le point de départ de la réflexion sur l'âme est l'expérience que les hommes en ont, soit celle de la tension entre deux parties distinctes souvent en lutte pour la direction des actions humaines. Pour Plutarque, cette expérience humaine est le seul point de départ légitime qui permette une véritable science de l'âme. Mettre entre parenthèses cette expérience pour retrouver ce qui se passe à notre insu reviendrait à détruire la seule voie donnant accès à ce qui nous échappe.

²²⁵ Notre analyse doit beaucoup à la riche lecture de T. Duff dans son chapitre 3 intitulé « The Soul of a Plutarchan Hero » pour qui « *On Moral Virtue* gives a good picture of the psychological assumption which Plutarch brought to his writing of the *Lives*. » (Duff, *Plutarch's Lives : Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 72) Malheureusement, le portrait de la psychologie plutarquienne dressé ici ne peut être aussi minutieux et étoffé que celui de T. Duff.

²²⁶ Plutarque, *op. cit.*, 447B, p. 36. F. Fuhrmann pourra ainsi parler de l'âme : « En elle s'opposent la raison et la passion. On dirait deux substances hétérogènes, dont la dualité ne saurait être mieux prouvée que par le fait que la raison peut intervenir contre la passion. » (Fuhrmann, *Les Images de Plutarque*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 141)

²²⁷ *Ibid.*, 447B, p. 36.

Plutarque précise la différence essentielle entre le principe passionnel et le principe rationnel par l'expérience de la colère. Il peut arriver à un homme de se mettre en colère sans raison contre ses propres enfants et contre ses parents, mais il peut lui arriver aussi de le faire justement contre ses ennemis et les tyrans pour défendre contre eux parents et enfants. Dans un cas, il fait l'expérience du conflit et la différence entre la passion et la raison ; dans l'autre, de la soumission et de la subordination de la passion qui penche du côté de la raison et qui lui prête son concours²²⁸. Il y a des colères injustes et des colères justes selon la mauvaise ou la bonne relation entre deux parties de l'âme. Mais, si la passion était le jugement, comme le pensent ceux qui refusent la partition de l'âme humaine, l'amour et la haine devraient suivre le jugement qui dit d'aimer ou de haïr. En d'autres termes, nous serions en colère toutes les fois que notre jugement dit qu'une injustice nous a été faite. Or, il se produit dans les faits le contraire : la passion appuie certains jugements tout en désobéissant à d'autres et il n'est pas rare que nous nous mettions en colère sans raison. Plutarque soutient que ceux qui refusent la partition de l'âme, forcés par les faits, « disent eux-mêmes que tout jugement n'est pas une passion, mais seulement celui qui met en branle une impulsion violente et excessive, convenant ainsi que sont différentes en nous la faculté de juger et celle de se passionner, comme le moteur et le mobile²²⁹. » Pour Plutarque, mettre entre parenthèses l'expérience de la tension entre l'expérience du mouvement humain qui vient de l'âme et le mouvement de l'âme qui réagit à une pulsion pour retrouver une unité *originelle* reconduit malgré tout à cette tension de l'âme humaine, véritable point de départ de la réflexion sur l'âme. L'homme est double : il est à la fois passion et raison, mobile et moteur. Il y a deux motivations distinctes dans l'âme : l'irrationnelle et la rationnelle. Plutarque montre que nous ne pouvons pas les confondre sans nier l'expérience humaine première, c'est-à-dire la tension en soi.

Il marque la manière dont chacun de nous est véritablement double par la dualité irrationnelle/rationnelle. Mais il évoque aussi une seconde dualité de l'âme humaine suivant la distinction de Pythagore, Platon et Aristote. L'âme est doublement double parce que la partie irrationnelle se divise elle-même en concupiscible et irascible, ou en désirante et

²²⁸ Nous reprenons ainsi le développement de Plutarque en 448D, p. 39. Plutarque dit plus loin : « Voilà pourquoi Platon a appelé la colère les nerfs de l'âme, parce qu'elle se tend sous l'effet de la dureté et se relâche sous l'effet de la douceur. » (*Ibid.*, 449F, p. 42)

²²⁹ *Ibid.*, 449D, p. 41.

thumotique pour reprendre la terminologie platonicienne présente dans ce long passage des plus explicites de *De la vertu morale* :

« D'une façon claire, ferme et sans équivoque, c'est Platon qui s'est *rendu compte* [...] que l'âme de l'homme est une partie ou une copie de celle de l'univers, elle est disposée selon des principes et des nombres pareils à ceux de l'univers, elle n'est donc pas simple, ni homogène, mais a deux facultés, l'une intelligente et *rationnelle*, faite par nature pour maîtriser l'homme et le gouverner ; l'autre passionnelle et *irrationnelle*, sujette à bien des égarements et des désordres, qui réclament un vérificateur des comptes. Cette dernière se divise à son tour en deux parties, dont l'une, inclinant naturellement à être toujours avec le corps et à servir le corps, est appelée [*désirante*], tandis que l'autre, tantôt prêtant son concours au corps et tantôt prêtant main-forte à la raison contre lui, est appelée [*thumotique*]²³⁰. »

Platon s'est rendu compte le premier que l'âme du monde est double et que sa copie, l'âme de l'homme, est doublement double²³¹. Plutarque partage donc avec Platon cette même conception tripartite de l'âme qu'il résume dans *Opinions des philosophes* : « Selon Pythagore et Platon, si l'on s'en tient à une présentation sommaire, il y a deux parties de l'âme (l'une en effet, est raisonnable et l'autre est dépourvue de raison) ; mais si l'on recherche la précision et l'exactitude, il y en a trois, puisqu'ils divisent en deux la partie dépourvue de raison, l'une colérique, l'autre désirante²³². » La majorité des lecteurs de Plutarque reconnaissent l'importance de la psychologie platonicienne dans l'œuvre de Plutarque²³³. Pourtant, Duff a montré que *De la vertu morale* traite peu de la conception tripartite de l'âme humaine tel qu'envisagée par Platon (*eros* irrationnel, *thumos* et *eros* philosophique) : « Plutarch tends not to refer to the "spirited" part of the soul (*thumos*) in the rest of the treatise [...] ; the Platonic terminology of the three parts of the soul is eclipsed by

²³⁰ *Ibid.*, 441F-442A, p. 24-25. D. Babut s'appuie sur de tels passages pour soutenir fermement que « ce qui s'exprime à travers les nombreux textes sur l'impossibilité d'une vertu pure de toute compromission, c'est une sorte de dualisme psychologique, simple reflet du dualisme cosmologique, principe de base de la vision plutarquienne du monde. » (Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 301)

²³¹ Plutarque ne pourrait pas dire que Platon fut le premier à se « rendre compte » (*συνείδεν* qu'on peut traduire aussi par « être conscient ») d'une chose s'il ne pensait pas qu'il avait raison. Si Plutarque pensait que Platon avait tort, il aurait dit plutôt quelque chose comme ceci : « Platon fut le premier à *penser que* l'âme de l'homme était doublement double ».

²³² Plutarque, *Opinions des Philosophes*, dans *Moralia*, tome XII, trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 147.

²³³ « The beginning of the book (*Moral Virtue*) states Plato's psychology clearly. » (D. A. Russell, *Plutarch*, Londres, Duckworth, 1973, p. 84) ; lire aussi G. Schneeweiss (« History and Philosophy in Plutarch. Observations on Plutarch's Lycurgus », dans G. W. Bowersock, W. Burkert, C. J. Putnam [éd.], *Arktouros : Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox [...]*, Berlin, De Gruyter, 1979, p. 380), D. Babut (*op. cit.*, p. 301), C. Pelling (« Rhetoric, Paideia, and Psychology in Plutarch's Lives », dans *Plutarch and History : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 339-348, repris du livre *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, L. van der Stockt [éd.], Leuven, 2000), p. 340), F. Frazier (*op. cit.*, p. 9).

the more fundamental distinction between reason and passion²³⁴. » Plutarque insiste davantage sur la première dualité – partie irrationnelle et rationnelle – parce que c'est elle que refusent d'accepter certains philosophes qui considèrent homogène l'âme humaine, mais il reprend bien la conception platonicienne dans ce traité, comme nous venons tout juste de le montrer en le citant longuement²³⁵. Pour Plutarque, l'âme humaine se divise en trois parties, en trois motivations distinctes dont Gadamer a su exprimer la relation pratique dans une formule de *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato* : « Desire is attraction to something and knowledge is discrimination in saying "yes" or "no". Between these, however, lies what one could call engagement for the "yes" or "no"²³⁶. » Pour le dire autrement, comme nous l'avons montré lors de notre analyse du livre IV de la *République*, l'*eros* irrationnel est tourné vers le contentement du corps alors que l'*eros* philosophique cherche celui de l'âme par la connaissance. Le *thumos*, dans son ambiguïté féconde, fait qu'on peut mourir pour l'un ou pour l'autre type d'*eros*. Le *thumos* est caractérisé, à l'inverse de l'*eros*, par une certaine indifférence à la vie. Pour préserver la vie ou plutôt ce qu'il considère juste, le *thumos* dispose à littéralement se mettre « hors de soi », à s'oublier soi-même. C'est sa vue non éclairée du juste et de l'injuste, sa vue opiniâtre qui explique ainsi que le *thumos* s'exprime le plus souvent par la colère ou la honte. Le *thumos* est ce par quoi l'homme a honte, est fier, est en colère, cherche la gloire et les honneurs parfois jusqu'à la mort. C'est en ce sens que l'âme humaine peut être tendue entre le désir des plaisirs (du corps et de la connaissance) et la recherche de l'honneur. Si T. Duff n'entrevoit pas cette tripartition de l'âme humaine dans *De la vertu morale*, il admet néanmoins que « this emphasis on correct mixing [of the parts of the soul] is derived ultimately from Plato, whom Plutarch also follows in presenting the state as at some level the macrocosm of the human soul : an idea seen most clearly in Plato's tripartite division of both soul and state, which lies behind much of the discussion of the soul in the *Republic*²³⁷. » T. Duff soutient par ailleurs

²³⁴ T. Duff, *op. cit.*, p. 73.

²³⁵ Plutarque en fait oscille constamment entre la division platonicienne (*eros* philosophique, *thumos*, *eros* irrationnel) et la division aristotélicienne (âme rationnelle, irrationnelle, sensitive, nutritive et végétative) pour les rapprocher. Nous ne pouvons montrer dans le cadre de ce travail avec quelle justesse Plutarque réussit à faire correspondre l'âme rationnelle d'Aristote à l'*eros* philosophique de Platon, l'âme irrationnelle pas totalement dénuée de raison au *thumos* de Platon et les âmes sensitive, nutritive et végétative totalement irrationnelles pour Aristote à ce que Platon entend par *eros* irrationnel.

²³⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 85. On pourrait résumer ainsi la relation pratique des parties de l'âme humaine : je désire quelque chose que ma raison accepte ou refuse avec plus ou moins de conviction selon mon *thumos*.

²³⁷ T. Duff, *op. cit.*, p. 91.

que Plutarque a compris la tension de l'âme humaine – *eros/thumos* – au cœur de la *République*.

Selon la conception de l'âme humaine défendue par Plutarque dans *De la vertu morale*, raconter ou écouter la vie des hommes illustres en s'appuyant sur les signes de l'âme consiste donc à observer les diverses expressions des rapports entre les trois parties de l'âme humaine ; chaque héros plutarquien représentant une expression propre du mélange d'*eros* et du *thumos*²³⁸. Les *Vies Parallèles* sont ainsi une peinture qui, aussi « diverse et ondoyante²³⁹ » soit-elle, demeure un composé des trois couleurs primaires de l'âme humaine qui servaient déjà de bases au vaste et riche portrait qu'est la *République*.

1.2. Bien vivre la tension de l'âme humaine dans et pour la Cité

L'accord avec Platon sur la psychologie humaine oblige une relecture des *Vies* de Lycurgue et Numa. Car comment Plutarque peut-il séparer l'homme thumotique modéré nécessaire à la Cité de l'homme érotique sage tout en défendant la psychologie politique de la *République* ? Deux réponses sont possibles et doivent être éprouvées pour saisir la teneur de l'accord et/ou du désaccord entre Plutarque et Platon sur la question de la meilleure vie pour soi et pour la Cité. Une première réponse consiste à soutenir que Plutarque présente deux exemples d'hommes vivant la tension entre l'*eros* et le *thumos*. Selon cette première réponse, Lycurgue ne sacrifie pas complètement ses désirs – *eros* – pour Sparte, et Numa se soucie malgré tout de la Cité, du *thumos*. Lycurgue vit la tension de l'âme de manière politique – sa partie *thumotique* dirige ses actions vers le bien de la Cité en ne négligeant pas complètement *eros* – alors que Numa la vit de manière privée – sa partie érotique guide ses actions tout en prenant soin de la partie thumotique. Mais dans les deux cas, les deux hommes ne peuvent être confondus : Lycurgue n'a pas le désir du philosophe et Numa le souci civique de l'homme politique. De sorte que Plutarque indique respectivement l'impossibilité du philosophe-roi *dans* et *pour* la Cité, c'est-à-dire une conduite vivant la tension entre le bonheur de chacun (l'âme) et le bonheur de tous (Cité), tout en acceptant la

²³⁸ La même chose pourrait être montrée dans *Du contrôle de la colère*, *De l'amour des richesses*, *Préceptes politiques* et dans bien d'autres traités philosophiques de Plutarque où la tripartition de l'âme humaine est présente et rend compte des expériences qu'il examine.

²³⁹ Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1946, I Livre I, p. 29.

tension de l'âme humaine au cœur de la *République*²⁴⁰. Une seconde réponse soutient plutôt que les critiques à l'endroit de Lycurgue et Numa dans la *Comparaison* de Plutarque indiquent la véritable conduite à adopter : éduquer en vue de la bonne Cité et de l'âme parfaite. En confrontant la première réponse aux critiques de Plutarque à l'endroit de Lycurgue et de Numa dans sa *Comparaison*, nous devons montrer que Plutarque exige la même conduite de ses deux hommes et que cette conduite est celle qui incombe au véritable philosophe-roi de la Cité idéale de la *République* : la double éducation socratique des âmes saines.

1.2.1. La Vie impossible du philosophe-roi de Platon

Nous désirons comprendre ce qui permet à Plutarque d'accepter la vision platonicienne de l'âme humaine tout en distinguant l'homme politique dévoué au bonheur de sa Cité, Lycurgue, et le philosophe heureux en dehors et malgré sa Cité, Numa. Il s'agit d'expliquer comment Plutarque peut considérer que l'âme humaine est tendue entre l'*eros* et le *thumos* tout en séparant l'homme politique-thumotique de l'homme philosophe-érotique dans ses *Vies* de Lycurgue et Numa. La première explication possible consiste à dire que les deux hommes vivent la tension de l'âme humaine, mais de manière opposée, marquant ainsi définitivement la tension tragique entre le bonheur de l'âme et celui de la Cité. En revisitant les *Vies* de Lycurgue et Numa, nous noterons des différences importantes entre Lycurgue et le Spartiate thumotique qu'il éduque et nous insisterons sur le souci de l'éducation religieuse des Romains par Numa. Nous montrerons ainsi que Lycurgue ne s'oublie pas complètement – l'*eros* demeure une motivation importante de sa vie à la différence des Spartiates – et nous rappellerons que Numa n'oublie pas complètement la Cité – il voit l'importance du *thumos* pour ses prêtres et pour les Romains. De sorte que l'homme politique, s'il n'est pas philosophe à la tête de la Cité idéale, et le philosophe, s'il n'est pas roi de la Cité idéale, ne vivent pas moins la tension de l'âme humaine. Plutarque offre deux exemples de *bioi* où la tension entre l'*eros* et le *thumos* se détend tout en marquant le gouffre qui sépare la vie menée pour le bonheur de la Cité (Lycurgue) et celle pour son propre bonheur (Numa). Plutarque affirme sereinement l'impossibilité tragique d'une conduite pour l'âme *et* pour la Cité. Le philosophe-roi au fondement de la Cité idéale de Platon est impossible.

²⁴⁰ Indication qui, nous le disions plus haut, pourrait être aussi bien une critique de la *République* que la mise en lumière de sa thèse ultime. Nous porterons une attention particulière sur le sujet à la fin de cette section.

Lycurgue, un Spartiate singulier

Notre premier chapitre a dépeint l'éducation spartiate comme réussissant à former des femmes et des hommes courageux, sans crainte, forts et disciplinés. Les Spartiates de Lycurgue sont des guerriers dévoués au bien de la communauté, au bonheur de Sparte. Le Spartiate est l'homme thumotique par excellence prêt à mourir pour sa Cité ; c'est en ce sens que Lycurgue a éduqué de bons citoyens. À relire pourtant la *Vie* de Lycurgue en cherchant les termes de la tension de l'âme, plusieurs détails deviennent importants et montrent que Lycurgue n'est pas à l'image des parfaits citoyens qu'il forme : il est doux et aime la paix ; il voyage toute sa vie ; il vit avec un jeune homme intelligent ; il meurt au bras de son fils qu'il connaît, et ce, au moment où il juge qu'il a assez vécu. Nous montrerons par ces quatre points en conflit avec le mode de vie spartiate que Lycurgue vit aussi pour lui, qu'il vit donc, d'une certaine façon, la tension entre l'*eros* et le *thumos* sans pour autant être philosophe.

Les Spartiates sont des guerriers pratiquant un mode de vie dur nécessaire à la formation de bons combattants. Au paragraphe XXIII de la *Vie* de Lycurgue, Plutarque examine si le réformateur de Sparte était lui-même un très bon combattant ou s'il était plutôt « doux et pacifique » (*Lyc.* XXIII-2, p. 132). La première position est soutenue par le sophiste Hippias et par l'historien et géographe Philostéphanos. Le second lui attribue « la répartition des cavaliers en *oulames* : l'*oulame*, tel qu'il l'avait constitué, étant une troupe de cinquante cavaliers en carré. » (*Lyc.* XXIII-1, p. 152) La deuxième position – Lycurgue est un homme doux et pacifique – est défendue par Démétrios de Phalès et Hermippos. Démétrios avance que Lycurgue établit sa constitution en temps de paix et eut l'idée d'une trêve olympique. Hermippos soutient plutôt que Lycurgue n'avait pas pensé à cette trêve jusqu'à ce qu'un homme lui reproche l'absence des Spartiates à la fête commune des jeux olympiques. Cette suite d'opinions divergentes suggère que Plutarque ne tranche pas sur le caractère de Lycurgue. Mais, Plutarque est un maître pour dissimuler son opinion à travers le contraste de celles d'autrui. Ce paragraphe en est un bel exemple. D'abord, l'opinion d'Hippias n'a pas de valeur puisque la *Vie* de Lycurgue ne mentionne jamais que le réformateur de Sparte a pris part à l'une des « nombreuses expéditions » (*Lyc.* XXIII-1, p. 152) que le sophiste lui prête. Ensuite, la position attribuée à Philostéphanos est absurde. Il est impossible pour quiconque, aussi bon général mathématicien soit-il, de disposer

cinquante cavaliers en carré²⁴¹. Plutarque n'appuie donc en rien ceux qui considèrent Lycurgue comme étant un bon guerrier ou un homme aimant la guerre. Il pense plutôt avec Démétrios et Hermippos que Lycurgue a un caractère doux et pacifique²⁴². La position de Hermippos est d'ailleurs parfaitement cohérente avec le portrait du législateur de Sparte dépeint par Plutarque, soit celle d'un homme politique qui ferme sa Cité aux influences extérieures pour maintenir unis ses concitoyens. Lycurgue est un homme doux et pacifique qui tient à maintenir le bon ordre à l'intérieur de sa Cité par un contrôle serré de ce qui provient de l'extérieur. Lycurgue ne doit pas être confondu avec l'homme thumotique spartiate puisqu'il ne partage pas avec lui son goût du combat.

Ce même paragraphe XXIII offre un deuxième point significatif pour marquer la différence entre Lycurgue et les Spartiates qu'il forme et pour voir la part d'*eros* dans la *Vie* de Lycurgue. Plutarque avance avec Hermippos que « Lycurgue séjournait à Olympie pour d'autres motifs » (*Lyc.* XXIII-3, p. 152) que pour la trêve olympique (comme le pensait Démétrios). Quels sont ces autres motifs qui font sortir Lycurgue de Sparte alors que Sparte est réformée et stable ? Nous disions que dans sa jeunesse, Lycurgue avait décidé avec tristesse de partir en voyage pour sauver sa vie après la mort troublante, voire choquante, de son père. En bon politicien, nous avons montré que Lycurgue voyage pour réformer Sparte à son retour. Notre premier chapitre a insisté sur le fait que Lycurgue ne voyage ni n'étudie par plaisir, mais par intérêt politique. Lycurgue y était l'exemple type du bon Spartiate qu'il forme. Mais, dans le cas qui nous occupe, la nécessité politique ne justifie pas de voyage à Olympie puisque Lycurgue a terminé ses réformes et que Sparte est stable. Lycurgue voyage-t-il pour le plaisir en vieillissant ?

En fait, Lycurgue voyage tout au long de sa vie. Plutarque parle en effet « des voyages » (*Lyc.* I-1, p. 129) du législateur dans la toute première phrase de la *Vie* de Lycurgue, suite à la redistribution hardie des terres (*Lyc.* VIII-9, p. 136) et dans ce paragraphe XXIII. Lycurgue voyage avant, pendant et après ses réformes à Sparte. En ce sens, il ne peut pas voyager pour le seul bien de Sparte ; il le fait parce que la chose lui plaît. On comprend mieux ainsi la réaction de Lycurgue au reproche d'un homme le désapprouvant

²⁴¹ Sur la presque trop grande passion de Plutarque pour les mathématiques, lire la biographie écrite par Jean Sirinelli, *Plutarque de Chéronée : Un philosophe dans un siècle*, Paris, Fayard, 2000, p. 355-362.

²⁴² Ce qui se confirme d'ailleurs lorsque Plutarque traite de l'épisode avec Alcandros (*Lyc.* XI-6, p. 139). Nous y reviendrons au moment d'en traiter.

de ne pas associer ses concitoyens à la fête d'Olympie. Cet homme lui reproche de ne pas permettre à ses citoyens ce qu'il juge bon pour lui, de ne pas laisser place à son goût de la fête – son *eros* – dans sa propre Cité tout en lui laissant place dans sa propre vie. Lycurgue décide alors d'aller trouver Iphitos pour travailler « à donner à la fête plus d'éclat et de stabilité » (Lyc. XXIII-4, p. 152). Lycurgue veut maintenir les désirs en laisse chez ses concitoyens. Lorsqu'on lui reproche qu'il les assouvît lui-même en voyageant et participant aux fêtes étrangères, il ouvre un peu Sparte tout en s'assurant que cette ouverture ne fragilisera pas la communauté de conduite et de pensée qui l'unit. Les voyages de Lycurgue montrent donc que ses intérêts ne sont pas limités à la Cité, que l'*eros* prend une place discrète chez lui. Mais il faut insister, Lycurgue juge que cette part d'*eros* doit rester cachée à ses concitoyens comme son amour de la paix ne doit pas être pris en exemple par ses guerriers. Lycurgue doit cacher le souci qu'il se porte à ceux qu'il veut maintenir unis dans une conduite dévouée au bonheur de la Cité. En ce sens, la vie de Lycurgue demeure tendue entre le *thumos* et l'*eros* dont il doit cacher l'existence afin que la Cité puisse rester unie et stable.

Deux autres points confirment que Lycurgue vit la tension de l'âme humaine, mais considère que cette tension ne doit pas apparaître aux Spartiates. Le premier est que Lycurgue vit avec Alcandros, son seul serviteur, dont Plutarque spécifie qu'il est un « jeune homme violent et emporté qui par ailleurs n'était pas dépourvu de qualités. » (Lyc. XI-2, p. 139) Plutarque ne précise pas de quelles qualités il s'agit. Il mentionne néanmoins qu'Alcandros « n'était pas dépourvu de noblesse » (Lyc. XI-6, p. 139) et précise au passage qu'à « force d'observer la douceur, la *profondeur de son esprit*, l'austérité de ses mœurs et son endurance au travail, [Alcandros] se prit pour [Lycurgue] d'une *affection extraordinaire* » (Lyc. XI-6, p. 139)²⁴³. Plutarque avance même immédiatement que « Lycurgue fit de ce garçon méchant et agressif un homme plein de douceur et de *sagesse* » (Lyc. XI-7, p. 139). Les réformes de Lycurgue éduquent les Spartiates à la guerre, à la

²⁴³ Dans son traité *De l'éducation des enfants*, Plutarque avoue hésiter entre permettre ou condamner la fréquentation et la vie commune avec des jeunes hommes auxquelles nous avons fait allusion en traitant du caractère de Glaucôn. Il hésite parce que selon lui Socrate, Platon, Xénophon et bien d'autres l'ont permis (*De l'éducation des enfants*, dans *Moralia*, tome I (1), trad. Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 11D-12A, p. 58). Il précise finalement sa position en soutenant avec Platon que seul l'attrait de l'âme rend légitime une telle proximité entre deux hommes. La vie partagée de Lycurgue avec Alcandros n'est légitime qu'à cette condition. Plutarque n'est pas clair sur la nature de ces « autres qualités » d'Alcandros qui justifiaient l'intérêt porté par Lycurgue. À ce sujet, lire aussi *Rép.* 403b.

continence pour l'honneur et au sacrifice pour la patrie comme son exemple forme la douceur et la sagesse d'un jeune homme non dépourvu de qualités²⁴⁴. Lycurgue et Alcandros vivent une relation hors de Sparte, ils partagent un désir propre dans la maison privée de Lycurgue. Lycurgue est doux et pacifiste, il voyage pour lui et semble vivre pour lui.

Le dernier point marquant le souci de son bonheur se trouve dans la justification de sa décision de mourir pour sa patrie. Notre premier chapitre insistait sur le fait que Lycurgue sacrifie sa vie, son bonheur pour que dure celui de Sparte. En cela, Lycurgue est thumotique comme le bon citoyen spartiate, il sait oublier son bien pour le trouver dans celui des autres. Plutarque ne dit pas seulement « que Lycurgue avait décidé de ne pas délier ses concitoyens de leur serment et de mettre volontairement fin à ses jours » (*Lyc. XXIX-7*, p. 157), mais justifie en ces mots cette décision : « Il avait atteint l'âge où l'homme peut continuer à vivre ou y renoncer *s'il le désire*, et il jugeait qu'il avait eu, dans son existence, *suffisamment de bonheur* » (*Lyc. XXIX-7*, p. 157). Le contraste entre ces deux citations indique que Plutarque envisage la tension de l'âme et la Cité dans les termes de Socrate : Lycurgue accepte de mourir pour le bonheur de la Cité parce qu'il fut heureux. Lycurgue ne sacrifie pas son bonheur à celui de la Cité à tout prix. Il se soucie assez de lui-même, son âme est assez érotique pour ne pas s'oublier complètement comme le fait le citoyen spartiate. Lycurgue est l'homme politique par excellence parce qu'il sait se sacrifier pour le bien commun sans nier le sien.

En somme, Plutarque a dépeint avec Lycurgue l'homme thumotique modéré qui a su s'occuper de lui-même sans mettre en péril sa Cité. Lycurgue a voilé la part de vie privée qu'il menait, comme Plutarque la voile lui-même dans son récit. Le législateur de Sparte vit la tension de l'âme humaine sans pour autant laisser place à l'*eros* dans la Cité. Il vit lui-même la tension à l'œuvre dans la *République* tout en maintenant l'idée que l'*eros* est à bannir des murs de la Cité. La *Vie* de Lycurgue montre que la Cité reste fermée à l'*eros* bien que son fondateur lui soit ouvert en privé. Plutarque offre l'exemple d'un homme politique vivant la tension de l'âme humaine pour montrer qu'il n'est pas philosophe – ce que nous avons montré dans notre premier chapitre – et qu'il ne permet aucun des deux types d'*eros* dans sa Cité. La Cité stable et solide par excellence de Lycurgue exige que ce dernier ne tolère pas et ne permette pas des désirs comme les siens en ses murs. L'homme politique a

²⁴⁴ Nous traitons plus longuement de ce double effet plus le chapitre avance.

beau se soucier de son bonheur, il ne peut pas s'en soucier ouvertement aux yeux de la Cité comme Platon le dépeint avec sa Cité idéale éduquant des philosophes pour la gouverner. Plutarque a ainsi montré la vérité effective à propos de la vie du philosophe-roi *dans* la Cité idéale de la *République* : elle est une chose imaginée.

Numa, un philosophe pour la Cité

Notre premier chapitre a montré que Numa mène une vie suffisante et occupée seulement à la santé de son âme. Nous avons montré que le pieux philosophe Numa ne se soucie pas de Rome à la manière de l'homme politique par excellence qu'est Lycurgue à cause de son amour du Tout lui-même. Numa ne vit que de l'*eros* philosophique et néglige le *thumos*. Mais notre lecture de la *République* dans le deuxième chapitre a montré l'impossibilité d'une telle position : Numa ne peut négliger le *thumos* tout en vivant de l'*eros* philosophique, les deux dimensions de l'âme dépendant l'une de l'autre. Puisque Plutarque est d'accord avec Platon sur sa psychologie politique, la *Vie* de Numa devrait exprimer elle aussi un mélange plus ou moins harmonieux d'*eros* et de *thumos*. De fait, Numa éduque ses prêtres grâce aux sciences mathématiques et réunit tous les Romains en une croyance commune. En ce sens, Numa voit la nécessité double du *thumos* pour permettre la vie du philosophe qu'il désire mener et partager avec d'autres hommes qui lui ressemblent. Numa vit la tension de l'âme humaine en philosophe dans une Cité qui mourra pourtant avec lui²⁴⁵.

Numa est l'éducateur des prêtres de sa nouvelle Rome. Les réformes religieuses de Numa visent en bonne partie à faire pratiquer des sciences mathématiques à certains Romains qui peuvent s'y intéresser avec profit (*Numa* IX-12 à 15, p. 174 et *Numa* XIII-4, p. 178). Or, la *République* a montré que l'étude des sciences mathématiques dépend beaucoup de l'aide du *thumos*. Le *thumos* supporte l'œil de l'âme qui s'étonne de la contradiction de ses vues par l'étude des mathématiques en ressentant de la honte face à cette contradiction ; fierté qui permet à l'*eros* rationnel de s'attacher au plaisir plus noble de la connaissance (525b-c). Plutarque reprend à son compte cette idée dans la *Vie* de Numa en insistant sur les objets géométriques nécessaires à l'allumage du feu du temple des Vestales. Le *thumos* est nécessaire à la pratique des sciences les plus élevées et Numa éduque ses

²⁴⁵ La position que nous défendons ici sur la *Vie* de Numa n'est qu'une reprise élaborée de la thèse du premier chapitre où nous montrions que Numa s'occupait de la Cité uniquement pour permettre sa vie de philosophe.

prêtres suivant les préceptes de Socrate dans la *République*²⁴⁶. Numa ne condamne pas le trop-plein de *thumos* des Romains, il tente plutôt de le faire servir l'*eros* philosophique chez certains d'entre eux.

De même, Numa met le *thumos* de la majorité des Romains au service de l'*eros* irrationnel. En effet, nous l'avons montré, les croyances religieuses qu'il inculque aux Romains les décentrent de leur goût pour la guerre pour les concentrer sur eux-mêmes. Les Romains deviennent paisibles par la crainte des dieux et de la mort qu'impriment en eux les nombreux « récits ridicules » (*Numa* XV-11, p. 182) de Numa. En d'autres termes, le *thumos* permet aux hommes de s'unir dans une conduite paisible où prime l'assouvissement des désirs irrationnels, le souci de leur corps, parce que le *thumos* opine sur ce qu'entrevoit l'âme. Plutarque présente le pieux philosophe Numa non seulement conscient du rôle du *thumos* dans son désir de connaissance, mais conscient que sans les nombreux rites religieux institués à Rome, l'activité du philosophe serait impraticable et condamnée. Numa est si conscient de ce danger qu'il éduque ses prêtres à participer aux rites religieux romains de sorte que tous partagent une même conduite bien qu'ils le fassent pour des raisons différentes. À cet égard, la *Vie* de Numa se présente comme l'image inversée de celle de Lycurgue : Numa permet et cache la vie du philosophe grâce à un souci du *thumos* alors que par une même attention Lycurgue empêche et condamne ouvertement la vie du philosophe. Les deux hommes de Plutarque éduquent le *thumos* qui unit les hommes dans une Cité, mais Numa le fait pour permettre la philosophie en ses murs alors que Lycurgue le fait pour l'empêcher. Dans les deux cas, Numa et Lycurgue vivent la tension de l'âme humaine, mais il n'en demeure pas moins que le bonheur de l'âme entre en conflit avec celui de la Cité et qu'il faut trancher. En effet, le pieux philosophe Numa a beau éduquer les Romains, il ne le fait jamais *pour* la bonne Cité contrairement à l'homme politique par excellence qui, lui, forme une véritable communauté où tous les hommes pensent avant tout au bien de la communauté. Plutarque offre l'exemple d'un philosophe vivant la tension de l'âme pour montrer qu'il n'est pas concerné par le bonheur de la Cité, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre. La vie du pieux philosophe Numa reste celle de l'être autosuffisant qui ne saurait s'intéresser au bonheur de la Cité comme l'homme politique. L'homme peut

²⁴⁶ Nous faisons référence au développement de la *République* concernant l'éducation des philosophes-rois et de toutes les mesures prises pour leur bon apprentissage (536c-540c). Voir aussi note 204.

vivre la tension de l'âme humaine, mais ne peut la vivre en philosophe *pour* la Cité comme Platon le soutenait. Plutarque aurait ainsi montré la vérité effective à propos de la vie du philosophe-roi *pour* la Cité idéale de la *République* : elle est chimérique.

Critique ou précision du philosophe-roi de Platon ?

Selon une première hypothèse, le parallèle Lycurgue/Numa démontre que la vie de l'homme politique et celle du philosophe ne s'accordent pas, bien que tous deux vivent à leur façon la tension de l'âme humaine. L'homme politique vit pour le bien de la Cité sans s'oublier lui-même et le philosophe vit dans la Cité pour son bien propre, mais l'homme politique n'est jamais philosophe ni le philosophe homme politique. Le bien de la Cité prime dans la vie de l'homme politique alors que le bien de l'âme l'emporte dans celle du philosophe. Plutarque réaffirme le gouffre qui sépare l'âme et la Cité. Néanmoins, même si cette position attaque de front la *République* – l'union du philosophe et du roi, de l'âme et de la Cité – elle pourrait révéler la position tragique de la *République*. En ce sens, le parallèle des *Vies* de Lycurgue et de Numa ne critique pas le fond de la thèse platonicienne, mais en éclaire la teneur réelle : à la différence de l'homme politique, le philosophe ne se soucie jamais par goût de politique. Lorsqu'il agit dans la Cité, il ne le fait jamais pour le bien de la communauté, mais pour son propre bien. Selon cette seconde hypothèse, la séparation tragique par Plutarque de la vie du philosophe et de celle de l'homme politique menée pour la Cité est la véritable conclusion à tirer de la *République*. Une vie menée pleinement pour le bien de la Cité *et* pleinement pour celui de l'âme est impossible, un intérêt l'emporte toujours sur l'autre et implique l'impossibilité de l'union du philosophe et du roi, de l'âme et de la Cité. Nous terminerons en insistant sur ce qui fait de cette lecture séduisante des *Vies* – et par le fait même de la *République* – une lecture incomplète.

Pour commencer, disons que l'idée d'une séparation ultime et définitive du philosophe et de l'homme politique nie la possibilité réelle de leur union défendue dans la *République*. En effet, lorsque Socrate envisage la troisième vague du philosophe-roi avec Glaucon, il affirme que « les éléments qui doivent, selon nous, composer [le naturel du philosophe-gardien] se trouvent *rarement* rassemblés dans le même être ; *le plus souvent* ce naturel est comme déchiré en deux » (503b)²⁴⁷. Le naturel du philosophe est souvent séparé

²⁴⁷ Voir note 97.

de celui de l'homme politique, mais Socrate invite à envisager la conduite qui les réunirait et affirme qu'un naturel philosophe-gardien existe. La *République* et les *Vies* de Lycurgue et Numa nous poussent à chercher le sens de cette union fondamentale, de cette vie menée autant en vue du bonheur de la communauté que de son propre bonheur.

Alors que Platon affirme que le philosophe-roi existe bien qu'il soit rare, notre première relecture des *Vies* dans ce troisième chapitre, elle, soutient que Plutarque n'envisage pas une telle possibilité. Plutarque critique l'insistance irréaliste de Platon à affirmer la possibilité et l'existence d'une vie menée en vue du bien de la Cité et en vue du bien de l'âme. Plutarque critique la *République* en enlevant la possibilité de trouver *une* manière harmonieuse de vivre pour son bonheur et pour celui de sa Cité. Les discours du dialogue platonicien ne sont que de vains souhaits ignorant la réalité effective des choses politiques.

Le problème de cette première position est qu'elle ne tient pas compte des critiques adressées à Lycurgue et à Numa dans la *Comparaison* et dans le traité *De la vertu morale*. Plutarque exige de Numa l'éducation civique d'un Lycurgue et de Lycurgue l'éducation philosophique d'un Numa. Plutarque maintient donc non seulement la possibilité d'une même conduite pour l'homme politique et le philosophe, mais il pousse son lecteur à en découvrir la nature. Cette objection à la première hypothèse d'une critique plutarquienne de la *République* constitue la seconde hypothèse que nous tenterons de valider.

1.2.2. Le philosophe-roi : l'éducateur des âmes saines pour la Cité

Désirant comprendre comment Plutarque peut considérer que l'âme humaine est tendue entre l'*eros* et le *thumos* tout en séparant l'homme politique du philosophe dans ses *Vies* de Lycurgue et Numa, nous avons exposé une première réponse possible qui concilie la séparation radicale des deux hommes avec la tension de l'âme humaine. Plutarque critique pourtant le philosophe Numa pour ne pas avoir éduqué les Romains à la manière de Lycurgue et le loue sur ce qui l'explique. C'est par cette contradiction à l'œuvre dans la *Comparaison* et une contradiction similaire à l'endroit de l'éducation spartiate de Lycurgue dans *De la vertu morale* que nous tenterons de montrer que Plutarque défend lui aussi la possibilité du philosophe-politique affirmée dans la *République* et en dévoile la conduite : l'éducation des hommes au bien de la Cité *et* au bien de l'âme. Le philosophe-roi de Platon existe réellement : il est l'éducateur responsable.

Une Vie pour le bien de l'âme et celui de la Cité

Dans sa *Comparaison* des deux Vies, Plutarque critique Numa, et ce, à plusieurs reprises, pour n'avoir pas su éduquer les âmes comme l'a fait Lycurgue²⁴⁸. Citons la fin d'une des critiques de Plutarque :

« On ne peut pas en vouloir aux législateurs ordinaires, qui ont négligé ces points par ignorance ou par faiblesse. Mais un sage, appelé à régner sur un peuple récemment constitué, qui ne lui opposait aucune résistance, à quoi devait-il s'appliquer *d'abord*, sinon à éduquer les enfants et à former les jeunes gens, afin qu'il n'y ait ni différence ni désordre dans leur conduite, mais que formés et façonnés, dès l'origine, sur un unique modèle de vertu, ils puissent vivre *harmonieusement* ensemble²⁴⁹ ? » (*Comp.* IV-7, p. 194)

Plutarque reproche au philosophe Numa son insouciance à l'égard de l'éducation civique des Romains : « les dispositions si belles et si justes qu'il avait prises ne durèrent pas un instant, car elles n'avaient pas pour les maintenir, le lien de l'éducation. » (*Comp.* IV-12, p. 194) Cette critique du philosophe Numa justifie, pour plusieurs lecteurs des *Vies*, la supériorité de l'homme politique Lycurgue. Tout comme G. J. D. Aalders²⁵⁰, R. Lamberton s'appuie, en effet, sur cette critique pour soutenir que « the Spartan lawgiver clearly has the greater claim on Plutarch's admiration²⁵¹. » Pourtant, la critique acerbe et répétée du philosophe Numa qui confirme, selon eux, la supériorité de Lycurgue dans la *Comparaison* est contredite par son éloge final :

« Néanmoins la grandeur et le caractère véritablement divin de Numa tiennent aux traits suivants : il était étranger et fut appelé à régner, il modifia toutes choses par la persuasion, se rendit maître d'une cité encore rétive, sans recourir aux armes ni à la moindre violence, et, à la différence de Lycurgue qui se servit des nobles contre le peuple, il usa seulement de la sagesse et de la justice pour gagner le cœur de tous, et les installer dans *l'harmonie*. » (*Comp.* IV-15, p. 195)

²⁴⁸ Nous faisons référence à quatre passages particulièrement tranchants de la *Comparaison* à l'égard de l'inertie du philosophe Numa : *Comp.* II-8, p. 192 ; II-9, p. 192 ; IV-4-7, p. 194 ; IV-12, p. 194.

²⁴⁹ Il faut dire que ce n'est pas tant une critique qu'il formule qu'une question que Plutarque pose et à laquelle il nous invite à répondre ceci : « À la philosophie ». Ce qui est une question à la fin de la *Comparaison* est à son début une critique avouée de Plutarque à l'endroit de Numa : « Numa aurait dû, dès le début, alors que l'inégalité n'était pas encore répandue ni importante, quand les ressources de chacun étaient encore semblables et voisines, mettre un frein à la cupidité, *comme le fit Lycurgue*, et prendre des mesures contre les dommages qu'elle entraîne : ceux-ci furent considérables, ils furent la semence et l'origine des malheurs si nombreux et si graves qui advinrent par la suite. » (*Comp.* II-9, p. 192)

²⁵⁰ G. J. D. Aalders, *op. cit.*, p. 42.

²⁵¹ R. Lamberton, *op. cit.*, p. 89-90.

Plutarque avait d'abord soutenu que Numa n'avait pas établi l'harmonie chez les Romains pour finalement se contredire. Pour lever la contradiction, il faut ici distinguer l'harmonie de la Cité et l'harmonie de l'âme, ou pour mieux le dire, le bonheur de la communauté et celui de chacun. Numa n'a pas tenté d'unir les Romains dans une conduite saine pour la Cité, mais il leur a donné un modèle de vie saine en vue du bonheur de chacun. La contradiction indique plutôt la tension entre la Cité et l'âme au cœur du parallèle Lycurgue/Numa. Plutarque se contredit aussi parce qu'il acclame les traits de caractère de Numa qui l'empêchent d'entreprendre des réformes éducatives comme celle de Lycurgue. Le philosophe déteste la violence, il est sans ennemi et n'utilise pas de la force, mais de la persuasion pour parvenir à ses fins. Mais, la *Vie* de l'homme politique Lycurgue nous a montré que de tels moyens lui ont été nécessaires pour réformer une Cité malade de manière durable²⁵². Numa n'a ni la force de caractère ni surtout le goût d'instituer un système d'éducation qui puisse perdurer après sa mort et maintenir l'harmonie de la Cité. L'âme est en tension avec la Cité, et pourtant, Plutarque reproche à l'âme saine de n'avoir pas agi pour la Cité. Comment est-ce possible ?

Une remarque de E. N. Tigerstedt sur la louange de l'éducation des femmes romaines dans la *Comparaison* accentue cette contradiction difficile à expliquer :

« Only in regard to the education of women, Plutarch finds Numa's methods better than those of Lycurgus, which are entirely unconfined and unfeminine – a judgment that *is incompatible* with the praise he lavishes in the *Lycurgus* on Spartan education of women, not least their physical training, but agrees with the criticism of Euripides, which he quotes, and with that of Aristotle, which he opposes in the *Lycurgus*²⁵³. »

E. N. Tigerstedt n'explique pas cette contradiction qui remet pourtant en cause sa propre thèse voulant que « the more superior to Numa was Lycurgus in reference to the organization of the state²⁵⁴. » Lycurgue ne peut pas être supérieur à Numa quant à l'organisation de la Cité si Numa a mieux réussi l'éducation des femmes que Lycurgue, éducation pourtant fondamentale à l'harmonie de Sparte. Comment les femmes romaines peuvent être jugées « belles et bien ordonnées » (III-13, p. 193) alors que l'éducation spartiate – qui en tous points lui est opposée, comme nous l'avons montré dans notre

²⁵² Plutarque le dit bien dans sa *Vie* de Cléomène : « L'exemple de Lycurgue prouve qu'il est bien difficile de changer un régime politique sans violence et sans terreur. » (*Cléo.* X-9, p. 1475)

²⁵³ E. N. Tigerstedt, *op. cit.*, p. 258.

premier chapitre – est la pierre angulaire du système éducationnel établi par Lycurgue ? Plutarque fait la louange de l'éducation des femmes romaines alors qu'il devrait la critiquer au nom de l'attention à la Cité qu'il voudrait voir aussi chez Numa. Plutarque se contredit de manière flagrante non seulement en critiquant le mépris de la Cité du philosophe et en louangeant le souci du bonheur de chacun qui l'explique, mais en continuant d'exiger du philosophe une action comme celle de l'homme politique.

Cette même contradiction est reprise par Plutarque lorsqu'il juge des actions de Lycurgue dans *De la vertu morale*. Plutarque critique le mépris de la passion dans le système d'éducation de Lycurgue :

« Ainsi le travail de la raison n'est-il pas un travail de Thrace, ni de *Lycurgue*, il ne consiste pas à couper, à détruire dans la passion les éléments utiles avec ceux qui sont nuisibles, mais comme le dieu de fécondité et celui des vignes, à émonder ce qu'il y a de sauvage, à retrancher ce qui est luxuriant, puis à cultiver et à disposer ce qui est utile²⁵⁵. »

Plutarque reproche à Lycurgue ce qui lui permet la grandeur de ses réussites. Il critique son mépris de l'*eros* dans la Cité comme il louange dans sa *Comparaison* les bienfaits d'un tel mépris pour l'éducation des citoyens spartiates qui unifie et rend puissante la Cité. En somme, Plutarque louange et critique pour des raisons inverses et contradictoires l'homme politique et le philosophe. Il critique le mépris d'*eros* dans la Cité de l'homme politique alors qu'il en louange les conséquences et il critique le mépris du *thumos* pour la Cité du philosophe tout en faisant l'éloge du caractère véritablement divin que ce mépris fait naître. Il n'en demeure pas moins que la *Comparaison* exige de Numa qu'il agisse aussi comme Lycurgue et que ce dernier agisse aussi comme Numa²⁵⁶. Le philosophe de Chéronée insiste non seulement pour montrer qu'il manque à l'un ce que l'autre possède, il conduit son lecteur à exiger que chacun pallie son manque. En marquant ainsi la tension indépassable entre l'*eros* et le *thumos* qui sépare deux types de Vies selon cette tension,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 257-258.

²⁵⁵ *De la vertu morale*, 451C-D, p. 45. C'est au fond le même reproche qu'au paragraphe XXIII de la *Vie* de Lycurgue lui adressait un homme l'ayant vu assister aux jeux à Olympie sans permettre à ses concitoyens de s'y associer.

²⁵⁶ Cette exigence commune est bien marquée dans un passage de *De l'éducation des enfants* : « Il faut donc, dans la limite du possible, à la fois traiter des affaires publiques et s'attacher à la philosophie, autant que le permettent les circonstances. Ainsi faisaient en politique Périclès, Archytas de Tarente, Dion de Syracuse et Épaminondas de Thèbes, qui, *tous deux*, avaient été familiers de Platon. » (Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 8B, p. 49) Platon est de ceux qui, selon Plutarque, ont su unir l'action politique et le souci de la philosophie.

c'est-à-dire celle du philosophe et celle de l'homme politique, Plutarque n'affirme pas moins qu'une conduite réunissant les deux hommes existe. Plutarque ne peut pas objecter à Platon l'impossibilité effective du philosophe-roi puisqu'il exige lui aussi que nous trouvions la conduite qui réunit celle de l'homme politique Lycurgue et celle du pieux philosophe Numa. Plutarque et Platon tiennent tous deux à dire qu'il existe une conduite où l'homme peut vivre pleinement la tension de l'âme et de la Cité sans négliger l'une ou l'autre, sans choisir entre son bonheur et celui de la communauté. S'il existe donc une conduite excellente par laquelle l'homme peut vivre en philosophe et en homme politique, la prémisse de la première vision tragique de ses deux *Vies* exposée plus tôt est invalidée. La chimère se révélerait elle-même chimérique.

Le fait que Plutarque et Platon envisagent tous deux l'existence d'une manière de vivre sans favoriser le bonheur de l'âme ou celui de la Cité n'invalidé pas complètement la première position. La vision tragique d'une vie impossible à vivre à la fois pour son bien et pour celui de sa communauté se relèverait discrètement si nous échouions à dépeindre et expliquer de manière convaincante cette conduite qui exprime l'accord profond entre Plutarque et Platon sur le philosophe-politique.

Réunir Lycurgue et Numa : la double éducation socratique de l'âme saine

Plutarque louange les éducations spartiate et romaine pour des raisons opposées, mais il exige de Lycurgue et de Numa l'éducation qui manque à chacun. Plutarque propose que les deux éducations soient menées conjointement par un seul homme. Il suggère qu'une éducation unisse celle de Lycurgue et de Numa sans remettre en cause la psychologie platonicienne et sans combler le gouffre qui sépare l'âme et la Cité. Autrement dit, l'éducation est, pour reprendre une expression de Newell, le lien fragile de l'homme politique et du philosophe²⁵⁷. Un pied dans la boutique et l'autre dans « l'arrière-boutique »²⁵⁸, l'éducateur Plutarque s'assure dans la mesure du possible du bon ordre des deux lieux sans négliger l'un au profit de l'autre. La comparaison des *Vies* de Lycurgue et de Numa nous élève donc en ce lieu où l'action du Socrate de la *République* dévoile les couleurs de la philosophie politique platonicienne : l'éducation de l'âme saine pour la Cité.

²⁵⁷ « *Paideia* is the fragile link between the partisan commitment of a citizen to the community and an openness to the universal truth that transcends partisanship. » (Newell, *op. cit.*, p. 115)

²⁵⁸ C'est là une image de Montaigne qui reprend à sa façon celle du portique de More, Plutarque et Platon (voir la note 111), *op. cit.*, XXXIX Livre I, p. 243.

C'est du moins ce qu'il nous faut montrer de manière adéquate si nous désirons confirmer notre thèse en comparant l'action de Socrate sur Glaucon dans la *République* à celle que donne respectivement en exemple Plutarque dans ses deux *Vies*.

Pour comprendre l'action de Socrate sur le jeune Glaucon, nous devons établir clairement son caractère puisqu'on ne s'adresse pas à un homme violent et colérique de la même manière dont on parle à un homme plutôt mou et sans envergure. La validité d'un discours et ses effets sur un interlocuteur n'est pleinement comprise que lorsqu'on sait apprécier son âme²⁵⁹. Chez le brillant Glaucon, l'honneur et la fierté priment sur le désir sexuel et celui de la vérité, bien que l'*eros* reste une motivation importante de ses actions²⁶⁰. Plusieurs passages le montrent, mais deux suffisent à établir que l'*eros* irrationnel et rationnel sont subordonnés au *thumos* dans l'âme du jeune ambitieux ; il dialogue avec Socrate pour construire la meilleure Cité.

Le premier est l'épisode où Socrate intervient pour signifier que Glaucon ne tolérerait pas que chaque enfant puisse embrasser l'homme qui se distingue par sa conduite (468b). Socrate provoque Glaucon sur l'importance de l'*eros* irrationnel dont il condamnait l'excès (407b-c). La réponse de Glaucon indique la motivation ultime de son âme : « il ne sera permis à *aucun* de ceux que [l'homme valeureux] voudrait embrasser de s'y refuser, afin que le guerrier qui aimerait quelqu'un, homme ou femme, soit le plus ardent à remporter le prix de la valeur. » (468b) Glaucon aime à ce point l'honneur d'une belle conduite que c'est l'honneur d'une telle conduite qui doit attirer et permettre l'amour²⁶¹.

Le deuxième épisode montre que Glaucon pense que l'honneur de la multitude et le savoir vont de pair (582c) alors que Socrate établit à quel point le savoir du philosophe est condamné par la Cité et dangereux pour elle. Ainsi, lorsque Glaucon saisit la véritable nature du philosophe (fin du livre IX), lorsqu'il déduit des propos de Socrate que les philosophes ne consentiront pas à s'occuper des affaires publiques et des honneurs qui s'y rattachent à moins que la divine chance le leur permette (592a), il pense que cela ne s'applique qu'à la Cité en discours qu'ils ont construite. Glaucon considère que dans la réalité le philosophe s'occupe volontiers des affaires de la Cité et obtient les honneurs pour le savoir qu'il met en pratique

²⁵⁹ C'est la méthode d'écriture et de lecture que Platon décrit lui-même dans *Phèdre* 271d-272b.

²⁶⁰ Pour plus de détails sur les passages qui le prouvent, nous renvoyons à la note 128.

²⁶¹ La même primauté est affirmée encore de manière claire en 403b et en 440a.

dans la Cité et pour la Cité²⁶². Ainsi, malgré les nombreuses oppositions entre l'amoureux de la vérité et celui qui se dévoue au bonheur de la Cité soulevées par Socrate aux livres VII et IX, le jeune ambitieux continue de les confondre dans la réalité. Si Glaucon désire connaître comme il le dit lui-même (358b), son impatience dans la discussion (433a ; 471a ; 506d) témoigne plutôt d'une urgence à agir qui n'est pas celle du philosophe, selon Socrate. Glaucon est l'homme qui veut voir les choses pour mieux savoir *comment* agir (450b) et il est prêt à consentir beaucoup à Socrate pour obtenir ce qu'il désire de lui (507a). Il cherche à voir afin d'agir pour le bien commun et l'honneur de le faire. Glaucon, homme noble aux puissants désirs, se meurt de fonder la meilleure Cité (402e). Que fait Socrate devant une âme au potentiel à la fois si bon et si dangereux pour la Cité et pour la vie tranquille de l'âme ?

Dans la *République*, Socrate fait principalement deux choses avec le viril et ambitieux jeune homme qu'est Glaucon. Au cours des livres II à IV, Socrate construit d'abord en paroles avec Glaucon la troisième Cité, celle fermée politiquement, militaire et égalitariste que nous avons comparée à la Sparte de Lycurgue. Mais suite à l'intervention d'Adimante, au début du livre V, qui rallie tous les protagonistes pour « forcer » Socrate à préciser le sort d'*eros* dans la Cité, les livres V à VII mettent en scène un Socrate qui dirige peu à peu Glaucon vers cette idée que le gardien de sa Cité n'est pas tant un guerrier qu'un philosophe. Socrate offre alors à Glaucon un nouveau modèle d'éducation des gardiens qui s'effectue par l'ascension vers la dialectique à partir des sciences mathématiques. En d'autres termes, Socrate forme la meilleure Cité avec Glaucon, puis il l'amène à considérer le philosophe non seulement utile, mais indispensable à la Cité. Socrate éduque donc doublement l'âme thumotique et érotique de Glaucon. Il tempère d'abord ses trop grands désirs qui lui font critiquer la première Cité d'Adimante en l'invitant à fonder une Cité stable et saine, celle thumotique à l'image de Sparte. Puis, Socrate montre à Glaucon que l'*eros* n'est pas complètement éliminé de la Cité puisqu'elle a besoin du désir du philosophe. Socrate incite Glaucon autant à chercher le meilleur régime pour la Cité qu'à permettre le meilleur état pour l'âme. En ce sens, la conduite de Socrate à l'égard de ce jeune homme brillant réconcilie le souci du bonheur de la Cité avec celui de l'âme. L'éducation socratique concilie

²⁶² D'ailleurs, Glaucon était surpris d'apprendre que Socrate trouve une vie plus heureuse que celle d'un vainqueur olympique, l'honneur par excellence à ses yeux (465c).

le souci de la Cité au souci du bonheur de l'âme puisqu'elle permet et encourage les deux chez le même homme. L'âme et la Cité ont beau être séparées par un gouffre, Socrate éduque un jeune homme à rechercher le bien de la Cité tout en lui montrant la nécessité du bien de l'âme pour la communauté. Socrate forme doublement l'âme saine pour le bien de la Cité.

Plutarque reprend à sa façon l'action de Socrate avec ses *Vies* de Lycurgue et Numa. Dans la *Vie* de Lycurgue, il offre d'abord à ses lecteurs le modèle d'une Cité stable construite par un homme thumotique modéré qui n'oublie pas complètement le plaisir. Il dépeint, comme Socrate, ce que pourrait être une éducation civique qui permet et protège le bonheur de la Cité de façon durable. Plutarque invite son lecteur « à garder les yeux tournés vers toute la Cité des Spartiates comme vers un pédagogue ou un maître dans l'art de bien vivre et de régler l'*État*. » (*Lyc.* XXX-5, p. 159) Il donne un modèle de conduite qui permet l'harmonie de la Cité, comme Socrate l'a fait aux livres II, III et IV avec Glaucon. De même qu'aux livres V, VI, VII, on voit Socrate former Glaucon à l'idée que le philosophe est nécessaire à la Cité, Plutarque nous offre l'exemple de Numa qui fonde une Cité en éduquant des Romains thumotiques aux sciences mathématiques et finalement à la dialectique. L'éducation des prêtres de Numa, rappelons-le, consiste à former des âmes saines par l'étude des mathématiques et la pratique de la philosophie afin qu'ils participent et dirigent les rites religieux rassemblant tous les Romains. Plutarque dépeint ainsi, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre, une éducation romaine tournée vers le bonheur de chaque homme. L'action de Plutarque, elle-même, incarne la réunion des deux types d'éductions qui, dans les *Vies* de Lycurgue et Numa, semblaient s'opposer et se contredire mutuellement. Réunir Lycurgue et Numa, c'est saisir le sens de l'*action* éducative de Socrate sur Glaucon dans la *République* et c'est entrevoir celle de Plutarque sur son lecteur dans la rédaction des *Vies* parallèles de Lycurgue et Numa. Une conduite lie de manière fragile l'âme et la Cité et cette conduite est celle de l'homme qui consacre sa vie à éduquer pour le bonheur de l'une et de l'autre. Mais avant d'envisager la manière dont chaque auteur entreprend cette éducation, reprenons sous une autre perspective notre analyse afin de montrer de manière convenable le sens véritable de cette double éducation.

Dans sa *Vie* de Lycurgue, Plutarque avance de manière énigmatique que « l'effet de la science royale est de former les hommes à l'obéissance » (*Lyc.* XXX-4, p. 158). Comment la science des sciences, la science suprême, peut-elle être celle de l'obéissance ? Il faut faire

ici la distinction entre deux types d'obéissances, l'une volontaire et l'autre involontaire : ou bien l'on obéit en le sachant, ou bien en l'ignorant. On peut agir en respectant les lois de son pays parce qu'on sait que cela est bon ou parce que l'on croit que c'est bon ; l'acte est le même, bien que sa justification soit différente. Un homme peut obéir à ce qui est juste en le re-connaissant comme tel ou en le croyant seulement. Il existe des âmes bien réglées qui agissent justement pour leur bien propre ou pour le bien de la Cité, les unes de manière lucide, les autres aveuglément.

Plutarque donne un exemple de cette distinction dans *De l'éducation des enfants*, celui des deux chiens de Lycurgue. Lycurgue éduque l'un à chasser pour obtenir sa nourriture et l'autre à manger ce qu'on lui donne. Par cet exemple, Plutarque avance que Lycurgue désire faire comprendre à ses concitoyens l'effet de l'éducation sur leurs mœurs. Or, étonnamment, les Spartiates ne comprennent pas le sens de l'exemple : « Les Lacédémoniens n'arrivaient pas *encore* à saisir la signification qu'avait à ses yeux cette exhibition de chiens et à quoi elle tendait²⁶³. » Les Spartiates obéissent aux bonnes mesures éducatives de Lycurgue sans comprendre pourquoi elles sont bonnes pour la Cité. Plutarque marque ainsi la distinction entre l'obéissance qui repose sur le savoir (Lycurgue) et celle qui repose sur la croyance (les Spartiates) – ou l'habitude²⁶⁴. On peut éduquer les hommes à agir pour le bien de la Cité ou de l'âme en connaissance de cause ou non ; ou comme le dit Platon, des hommes gouvernés par un maître divin au dedans ou au dehors d'eux-mêmes (590d).

Tenant compte de cette distinction, l'effet de la science royale qui relie la *Vie* de Lycurgue à celle de Numa, est d'éduquer les hommes à l'obéissance par savoir et par habitude. Autrement dit, il existe une double éducation des âmes pour la Cité et pour l'âme : « Lycurgue fit voir toute *une Cité* pratiquant la sagesse » (Lyc. XXXI-3, p. 160) et grâce à l'exemple de la vie de Numa « *les Romains* pratiquèrent spontanément la sagesse » (Numa XX-10, p. 188). La *Vie* de Lycurgue est un modèle qui invite les lecteurs à agir pour le bien de la Cité à la manière lucide de Lycurgue ou à la manière aveugle des Spartiates, alors que la *Vie* de Numa les invite à le faire pour le bien de l'âme à la manière clairvoyante des

²⁶³ Plutarque, *op. cit.*, 3B, p. 38.

²⁶⁴ W. R. Newell utilise l'expression « remote control » pour parler des âmes qui agissent bien pour la Cité ou pour elle-même sans le savoir du philosophe (Newell, *op. cit.*, p. 134). J. Annas parle d'une vision saine du monde sans distinguer deux types de santés de l'âme comme nous l'avons montré (*op. cit.*, p. 107) parce qu'elle insiste avec J. M. Cooper, comme T. Irwin et R. Kraut d'ailleurs, sur le fait que « true belief is not sufficient for an individual's justice in the *Republic* » (« The Psychology of Justice in Plato », dans *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 20).

prêtres ou aveugle du peuple romain. Par ses deux *Vies*, Plutarque éduque son lecteur à la manière de Socrate, c'est-à-dire au bonheur de la Cité et à celui de l'âme²⁶⁵. La conduite de Plutarque incarne l'union des conduites de Lycurgue et de Numa qu'il exigeait dans sa *Comparaison*. Ce faisant, comme Platon nous le montre avec Socrate, Plutarque ne favorise pas l'âme au détriment de la Cité et respecte les termes de la relation des deux dimensions de l'âme humaine. En fait, il s'agit pour l'élève et le maître d'éduquer en vue du bien de la Cité et en vue du bien de l'âme, ce qui, dans les deux cas, implique un discours adapté autant à ceux qui désirent voir et réfléchir qu'à ceux qui se contentent de règles et de modèles à imiter pour agir. L'harmonie de la Cité et celle de l'âme s'accordent dans la parole fragile de l'éducateur socratique qui s'énonce sous le portique où communiquent la boutique et l'arrière-boutique²⁶⁶. Est-ce à dire que n'importe quel discours est susceptible de réussir la double éducation qui marque l'accord profond de Plutarque avec Platon ? Nous tenterons de suggérer que non et que la véritable critique de Plutarque à l'endroit de Platon porte sur la manière de mener cette double éducation.

II. Le désaccord de Plutarque avec Platon

Plutarque a choisi d'écrire pour éduquer au bien de la Cité et à celui de l'âme comme « la bonne philosophie »²⁶⁷ de Platon l'a fait. Plutarque a néanmoins choisi d'écrire des *bioi* en parallèle plutôt qu'un dialogue. Cette différence dans la forme de la présentation d'une même idée peut s'expliquer par une différence de circonstances ou par une mésentente de fond sur l'art de présenter une même idée. Dans un cas, Plutarque utilise une forme différente de celle de Platon, plus centrée sur l'action, pour adapter l'éducation platonicienne à des lecteurs négligeant l'action au profit de la réflexion. Dans l'autre, Plutarque critique la forme dialogique de la *République* comme étant trop complexe, trop tournée vers la réflexion et négligeant l'action. Ou bien Plutarque écrit des *Vies* par souci d'adapter un même contenu à un auditoire différent de celui de Platon, ou bien il le fait parce qu'il pense réussir à mieux éduquer que lui un même auditoire. Pour trancher entre ces deux possibilités, nous

²⁶⁵ Lire à ce sujet Clay, *op. cit.*, p. 199 et 250.

²⁶⁶ « Mais les hommes accomplis, à mon sens, ce sont ceux qui peuvent allier la *capacité politique* à la *philosophie* et qui, je le suppose, sont *aptes à atteindre* les deux biens qui sont les plus importants : une existence utile à tous grâce à leur action politique, une existence sans remous ni orages par la pratique de la philosophie. » (Plutarque, *op. cit.*, 8A, p. 49)

²⁶⁷ Plutarque, *Le Philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, dans *Moralia*, tome XI (1), trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, 779C, p. 24.

comparerons d'abord l'art d'écrire de Plutarque à celui de Platon pour montrer que le premier est davantage tourné vers l'action, vers le politique, et le second vers la réflexion. Nous montrerons pourtant ensuite que les contemporains respectifs de Platon et Plutarque partagent la même tendance : ils tendent à négliger l'action bonne pour la Cité au profit de considérations personnelles. Plutarque et Platon font tous deux face à des Grecs qui tendent à faire primer l'*eros* sur le *thumos*, qui ont tendance à privilégier les plaisirs et ainsi à négliger le bonheur de la Cité. Si, devant une même tendance, Plutarque adopte néanmoins une nouvelle forme d'écriture pour réussir une même éducation à l'excellence, c'est qu'il pense mieux l'accomplir de cette manière que Platon. Il s'agira finalement de montrer pourquoi Plutarque considère réussir mieux que Platon par son art d'écrire : s'entretenir avec *des* grands hommes forme mieux les hommes à vivre que suivre les pas *du* divin Socrate dans la *République*.

II.1. Deux types d'arts d'écrire

Dans les *Vies* de Lycurgue et de Numa, Plutarque affirme la supériorité de la réalisation de Lycurgue et de celle de Numa sur la Cité et l'homme dépeints en discours par la *République* (*Lyc.*, XXXI-3, p. 159 et *Numa* XX-8, p. 188). Dans la *Fortune d'Alexandre*, Plutarque critique l'aspect trop idéal du grand ouvrage politique de Platon : « Platon a laissé par écrit une seule forme de gouvernement de ville, mais il n'a pas su persuader à un seul homme de la suivre, tant elle a été trouvée austère et repoussante²⁶⁸. » On ne saurait dire simplement que Plutarque fait référence ici aux déboires de Platon auprès de Denys puisque ce reproche touche le cœur du projet éducatif que partage Plutarque avec son maître²⁶⁹. Platon a échoué à éduquer des hommes lucides pour le bien de la Cité ou de l'âme par la *République*. Pourtant, Plutarque sait que des disciples de Platon ont fondé des Cités²⁷⁰, et surtout, que ses *Vies* de Lycurgue et de Numa qui réaffirment, en quelque sorte, sa critique

²⁶⁸ Plutarque, *Sur la Fortune ou vertu d'Alexandre*, dans *Les Œuvres morales et mêlées de Plutarque*, tome I (1), trad. Jaques Amyot, Paris, 1587, saisi de texte par Jean Shaw (Toronto), www.chass.utoronto.ca/~7Ewulf/rentexte/amyot/am_txt.htm, (328D-E), p. 308.

²⁶⁹ D'ailleurs, Plutarque explique cet échec de Platon auprès de Denys en des mots qui précisent le sens de sa critique de la *République* : « Eh bien, lorsque les leçons des philosophes sont solidement imprimées dans l'âme des grands et des hommes d'État et qu'elle y règnent souverainement, elles acquièrent force de loi. C'est pour cela que Platon se rendit en Sicile : il espérait que sa doctrine se traduirait par des lois et par des actes dans le gouvernement de Denys. Mais il trouva chez celui-ci un homme semblable à un palimpseste : déjà couvert de taches et incapable de perdre la teinte de la tyrannie, que le temps avait rendue indélébile et impossible à effacer. Il faut être encore immaculés pour recevoir la bonne philosophie. » (Plutarque, *op. cit.*, 779B-C, p. 24)

²⁷⁰ Voir la citation de Plutarque en note 258 qui montre qu'il le sait.

de la *République*, sont elles-mêmes des fictions. En effet, Plutarque a beau prétendre que l'histoire montre des exemples bien réels de ce que Socrate a fondé avec Glaucon et Adimante, il avoue lui-même au début des deux *Vies* de Lycurgue et Numa que leur histoire est teintée d'incertitudes et de mythes. Plutarque écrit une fiction historique ; il écrit un parallèle de deux *Vies* fictives²⁷¹.

Malgré cette rhétorique, qui n'est pas sans importance comme nous le verrons, Plutarque entreprend donc lui aussi l'éducation socratique de la *République* par un art d'écrire qui consiste à construire en paroles la Cité idéale et la vie parfaite de l'âme. Le reproche de Plutarque à Platon porte sur l'art d'écrire à utiliser pour éduquer l'âme au bon régime politique et à la bonne conduite pour être heureux. En quoi Plutarque réussirait-il mieux que Platon dans ses deux *Vies* ?

Avant de répondre à cette question par une comparaison des deux arts d'écrire, précisons brièvement ce que nous entendons par « art d'écrire ». La *République* de Platon et les *Vies* de Plutarque partagent un fait d'expérience que nous qualifions de fondateur : des hommes désirent connaître la vérité sur le Tout alors que d'autres se contentent d'une vision non éclairée du Tout qui leur permet d'en jouir. Ce fait d'expérience est fondateur parce qu'il élève et soutient la psychologie politique des deux auteurs qui supporte et explique elle-même la relation conflictuelle entre l'âme et la Cité²⁷². Platon et Plutarque ne font jamais comme s'il était possible que tous les aveugles voient, que tous les endormis s'éveillent grâce à une lumière nouvelle que l'éducateur ou le prophète allumerait en eux. Car pour l'élève et le maître, nous l'avons montré, la distance qui sépare le désir du philosophe des besoins de la Cité est une réalité, une vérité effective. Leur réflexion politique et leurs modèles restent imprégnés de cette vérité d'expérience. Cette distinction pousse Plutarque et Platon à la recherche de l'harmonie entre le bonheur de la communauté et le bonheur de chacun. En fait, c'est parce qu'il existe *effectivement* des hommes que le désir rend incapable d'obéir aveuglément, et d'autres que le désir empêche de le faire lucidement, que Plutarque et Platon sont conduits à la nécessité d'éduquer les hommes pour qu'ils obéissent à ce qui est

²⁷¹ L'article de G. Schneeweiss « History and Philosophy in Plutarch : Observation on Plutarch's *Lycurgus* » montre comment Plutarque veut transférer l'idéal platonicien dans l'histoire ; c'est-à-dire, comment Plutarque rend plus « réalisable », ou plutôt plus désirable pour son lecteur la recherche de la bonne Vie pour la Cité et pour l'âme.

²⁷² L'élève et le maître constatent et concluent que la majorité des hommes ne désirent pas connaître le Tout et se contentent d'en avoir une vision non éclairée. Nous ignorons si de la constatation du fait la conclusion est nécessaire ; cette conclusion est du moins toujours envisageable et est donc par le fait même à penser.

juste en connaissance de cause ou par croyance. La parole de l'éducateur doit donc elle-même être double : il faut *un* discours qui tienne compte de la différence effective entre les hommes.

Cette philosophie politique qui marque l'accord entre Plutarque et Platon a pour *conséquence* la nécessité d'un double discours, d'un discours pour deux types de lecteurs qui correspondent à la différence entre l'*eros* philosophique qui se nourrit de ce qu'il peut voir du Tout et le *thumos* qui opine sur ce qu'il considère comme le Tout. La double éducation socratique passe par un art de dire qui permet de tourner les âmes vers une conduite similaire bien qu'ayant des motivations opposées. Mais Plutarque et Platon choisissent d'écrire pour éduquer à la manière de Socrate²⁷³. En ce sens, la double éducation pour l'âme et pour la Cité passe chez eux par un art d'écrire, c'est-à-dire un discours fictif adapté autant à des lecteurs qui cherchent à voir la nature de la relation de l'homme et de la Cité qu'à des lecteurs qui se contentent d'une image de cette relation. Plutarque et Platon choisissent, ou plutôt créent une forme d'écriture qui aspire à pousser les hommes, aussi différents soient-ils, vers une même conduite pour la Cité ou pour l'âme. Nous comparons l'art dialogique platonicien d'écrire à celui plutarquien du *bios* en parallèle afin de tirer les conclusions sur la manière d'éduquer que choisit Plutarque par rapport à Platon.

Le dialogue platonicien se présente « as a living conversation »²⁷⁴ parce qu'il met en scène des hommes avec des caractères distincts qui se rencontrent dans des lieux bien définis et discutent de sujets qui les préoccupent. Le dialogue est une joute dialectique théâtrale où chaque intervenant se fait connaître par ses réactions aux discours des autres et rend palpable l'effet qu'il a sur eux. Gill parle en ce sens du dialogue comme « dramatized dialectic »²⁷⁵ pour signifier que les dialogues platoniciens constituent une unité dramatique et dialectique où l'action est en lien direct avec le discours des acteurs. Cette interrelation de l'action et de la parole, de l'*ergon* et du *logos*, le dialogue platonicien la met au service unique du *logos*. Les interventions des acteurs de la *République* participent, en effet, de sa recherche et de ses résultats comme l'implication du lecteur est la condition *sine qua non* de leur

²⁷³ Nous ne discuterons pas en détail des raisons qui les poussèrent à privilégier l'écriture à la parole en public.

²⁷⁴ D. Roochnik, *Beautiful City : The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2003, p. 7.

²⁷⁵ C. Gill, « Dialectic and the Dialogue Form », dans Julia Annas et Christopher Rowe [éd.], *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Center for Hellenic Studies Colloquia 6, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 146.

compréhension. L'art d'écrire qu'utilise Platon se fait ainsi sur le mode de la recherche commune, « shared search »²⁷⁶, et ce, autant dans la fiction – le dialogue mis en scène par Platon – que dans la réalité du lecteur qui rencontre cette fiction²⁷⁷. La *République* de Platon est ainsi construite de manière à ce que le lecteur soit entraîné à chercher avec Socrate et ses interlocuteurs par les différentes interventions d'Adimante et de Glaucon auprès de Socrate. « Le dialogue désire former plutôt qu'informer »²⁷⁸ parce qu'il tourne et retourne son lecteur vers ce qui fait la grandeur et la faiblesse des hommes mis en scène. L'action au cœur de la *République*, en insistant si fortement sur la réflexion – le discours, le *logos* – se laisse du coup voiler par elle et l'effet philosophique recherché peut advenir : le lecteur se met à la recherche de la conduite dépeinte par Socrate en s'attachant à certains ou à tous ses arguments²⁷⁹. Le lecteur de la *République* peut en ressortir outré, découragé, déboussolé, indifférent, aveuglément admiratif ou lucidement reconnaissant des discours, ou plutôt de la conduite éducative de Socrate dans et pour la Cité. Le dialogue platonicien tourne le lecteur vers Socrate pour le faire réagir à sa conduite un peu comme si Platon disait à son lecteur : voici mon héros, le modèle de conduite dans cette sphère de la vie humaine, qu'en penses-tu ? C'est en ce sens que Gadamer peut soutenir que la philosophie de Platon « springs from the existence of Socrate »²⁸⁰. » L'art dialogique de Platon est ouvertement au service de la vie éducative de son maître Socrate qui, rappelons-le, s'il affirme que « la vie sans examen ne

²⁷⁶ C. Gill, *op. cit.*, p. 150.

²⁷⁷ M. Dixsaut a montré que les « dialogues platoniciens exigent à coup sûr un art de lire [...] parce qu'il tient à la nature de la philosophie, qui ne peut se laisser appréhender du dehors et exige du lecteur le même travail et le même désir [que celui qui écrit] » (Dixsaut, *Le Naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 19-20). À ses yeux, cet art de lire n'implique pas, chez Platon, un art d'écrire qui dissimulerait délibérément sa pensée réelle – ésotérique – dans la surface de son propos – exotérique. Son argument repose sur le fait que Platon a énoncé à maintes reprises la vérité scandaleuse qui veut que ce soit seulement certains hommes qui aient part à l'intelligence des choses divines. M. Dixsaut pose en fait la question suivante : comment pouvons-nous soutenir qu'un homme cache sa pensée dans ses écrits alors qu'il l'énonce à plusieurs reprises dans son œuvre ? À cette question, on doit répondre que les conséquences d'une pensée sont toujours plus choquantes ou dangereuses que sa simple affirmation. M. Dixsaut néglige la dimension nécessairement politique de la parole dans son ouvrage, comme le montre L. H. Craig dans l'introduction de *The War Lover* : « art of writing is, whatever else, a political art » (*The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. xviii). Cette négligence la conduit à soutenir de manière surprenante que « la justice est de la *République* le thème apparent. » (Dixsaut, *op. cit.*, p. 244) et que la *République* n'est pas un dialogue politique, mais est « tout au plus la manifestation pratique du problème de l'un et du multiple. » (*Ibid.*, p. 245) Nous rappelant la profondeur des expressions de M. Dixsaut sur l'*eros* et notre thèse dans notre deuxième chapitre, nous en venons presque à les « aimer, ces phrases où la vérité est mise la tête en bas » (Nietzsche, *op. cit.*, aphorisme 48, p. 603).

²⁷⁸ V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon : Structure et méthode dialectique*, PUF, 1947, p. 3.

²⁷⁹ C'est ce qui fait que la *République* est une défense de la vie du philosophe Socrate, mais dans le cadre spécifique de son rapport à la Cité.

²⁸⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 83.

vaut pas la peine d'être vécue »²⁸¹, n'a pas la folie de vouloir imposer cette vie à ceux qui ne la désirent pas²⁸². En somme, la dialectique dramatique platonicienne vise à inclure le lecteur dans un mouvement argumentatif qui, tout en favorisant la réflexion par l'action, se préoccupe seulement des hommes qui veulent bien agir.

Plutarque semble faire presque le contraire en écrivant des *bioi* en parallèle : son discours insiste d'abord sur l'action et l'histoire et peut facilement se laisser voiler par elle. L'art d'écrire de Plutarque a d'abord un effet politique sur ses lecteurs parce qu'il s'agit de donner des exemples de *Vies* vécues par des hommes politiques, par des hommes qui agissent plus ou moins bien dans et pour la Cité. C'est en ce sens qu'on peut dire avec L. De Blois que Plutarque parvient au genre biographique avec « the intention to give examples of the deeds of important men in public and private life »²⁸³. La notion d'exemple au cœur du projet éducatif plutarquien consiste « à fixer [ses lecteurs] sur la manière de vivre comme sur un miroir afin que les hommes se détournent du mal dans leurs actes comme dans leurs propos »²⁸⁴. En écrivant des *Vies* d'hommes illustres, Plutarque entend bien offrir à tous ses lecteurs des modèles vivants dans lesquels ils puissent se mirer et se corriger²⁸⁵. Dans *Le Philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, il indique clairement la fin qui est celle des discours justes :

« Le discours philosophique "n'est pas de la sculpture" : celle-ci façonne "des statues qui se dressent immobiles sur leur piédestal", comme dit Pindare. Lui, ce qu'il touche, il désire lui communiquer activité, efficacité, vitalité ; *il inspire le désir d'agir*, les jugements générateurs d'actes utiles, de beaux idéaux, un noble orgueil, une grandeur d'âme assortie de douceur et de simplicité²⁸⁶. »

Plutarque désire mettre en action des âmes de nature variées et il pense y parvenir en offrant le portrait des couleurs diverses que peut prendre la vie humaine. La force persuasive des

²⁸¹ Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Frédérick Têtu, Collection Résurgences, Québec, 1996, 38a, p. 47.

²⁸² Nietzsche, *op. cit.*, aphorisme 61 et 62. La *République* invite à penser l'action bonne pour la Cité et pour l'âme et à considérer leur interdépendance, mais il ne le fait pas aux dépens d'hommes comme Adimante qui se satisfont d'une image sainte du monde pour en jouir. Notre deuxième chapitre fournit au moins une raison qui montre qu'il est impossible, dans l'optique platonicienne, de négliger les hommes sans grands désirs, comme Adimante, au profit de ceux qui ont de grands désirs, tel Glaucon : l'*eros* rationnel a besoin de la Cité pour s'élancer vers les plaisirs les plus nobles de la connaissance. Les hommes supérieurs qu'on veut tant voir naître demandent une attention constante et sincère au bien de la communauté.

²⁸³ L. De Blois, « Politics in Plutarch's Roman Lives », p. 4572.

²⁸⁴ Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 14A, p. 63.

²⁸⁵ Lire S. C. R. Swain, « Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch », B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 229, 234 et 269.

²⁸⁶ Plutarque, *Le Philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, *op. cit.*, 776C, p. 17.

Vies parallèles tient peut-être à la richesse de cette palette de conduites que Plutarque place devant nos yeux pour qu'ils s'y essayent. Enfin, l'art d'écrire de Plutarque vise l'action, tente d'inspirer le désir d'agir de ses lecteurs, et c'est en s'attachant à l'histoire qu'il tente d'y parvenir. L'art d'écrire des histoires, ou plutôt des *bioi*, délaisse d'abord la réflexion – le discours, le *logos* – au profit de l'action.

Plutarque est pourtant conscient – il partage la même psychologie politique que Platon – qu'il rencontrera deux types de lecteurs, ceux qui désirent comprendre les raisons justifiant une action et ceux qui se contentent de l'admirer, de la détester ou de l'imiter au nom de ce qui à leur yeux est le plus important. L'art d'écrire plutarquien, en insistant sur l'action et sur l'histoire, doit trouver le moyen de permettre la réflexion que cherchent certains lecteurs. La structure de *bioi* en parallèle – encore davantage celui des parallèles fictifs de Lycurgue et Numa – et la *Comparaison* permettent cette réflexion. D'une part, en plaçant face à face deux *Vies*, Plutarque « encourages the reader to compare the two Lives, to do, in other words, his own act of synkrisis²⁸⁷. » D'autre part, en comparant lui-même les deux *Vies* en parallèle, non seulement il dresse un modèle à suivre, mais il force par le contenu même de ses *Comparaisons* à revenir sur les deux *Vies* pour les penser. Par exemple, la *Comparaison* de Lycurgue et de Numa adresse des critiques si fortes ou si contradictoires à l'un et à l'autre au regard du portrait des *Vies* elles-mêmes que nous avons été contraints de réexaminer leur propos. Nous réfléchissions aux différentes actions de Lycurgue et Numa avec le désir de trouver la bonne conduite pour soi ou pour la Cité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le terme « *bios* synchrétique » utilisé désormais par la majorité des commentateurs pour décrire la forme d'écriture de Plutarque dans les *Vies parallèles*²⁸⁸. L'art d'écrire de Plutarque prend soin d'offrir des pistes pour ceux qui désireraient s'élever à une réelle compréhension des choses humaines, mais il le fait toujours en insistant sur la fin de cette réflexion : l'action bonne pour soi ou la Cité.

²⁸⁷ T. Duff, *op. cit.*, p. 243.

²⁸⁸ Sur la notion de *synkrisis*, nous référons surtout à T. Duff, « Plutarchean Synkrisis : Comparisons and Contradictions », dans *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, L. Van der Stockt [éd.], Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society (Leuven), 1996, p. 141-162 ; mais aussi à C. Pelling, « Synkrisis in Plutarch's *Lives* », dans *Brenk Miscellanea Plutarchea*, *QGFF* 8, 1986, p. 83-96 et S. C. R. Swain, « Plutarchean Synkrisis », dans *Eranos* 90, 1992, p. 101-111.

II.2. Un auditoire à la même tendance

Ainsi, alors que dans la dialectique dramatique de Platon, l'action est mise au service de la réflexion du lecteur, les *bioi* syncrétiques de Plutarque mettent la réflexion au service de l'action²⁸⁹. Certes, Plutarque réussit lui aussi à faire réfléchir – il a peut-être un effet philosophique sur ses lecteurs – et Platon à faire agir – il a peut-être un effet politique – mais dans les deux cas l'art d'écrire insiste d'abord sur l'effet opposé : l'effet politique chez Plutarque ; l'effet philosophique chez Platon.

D'ailleurs, plusieurs pour ne pas dire la majorité des commentateurs de la *République* de Platon insistent sur la dialectique en soulignant les arguments qui oublient ou négligent l'action du dialogue. À l'inverse, les lecteurs des *Vies* entrevoient rarement son auteur comme un philosophe à part entière²⁹⁰. La tradition a conservé le Platon philosophe dialecticien de la politique et le Plutarque historien des hommes politiques²⁹¹. Ces portraits des deux philosophes, façonnés et conservés au fil du temps, sont les empreintes de l'effet premier des deux arts d'écrire qui les distinguent : le dialogue philosophique platonicien et la peinture *historique* plutarquienne. Mais, nous l'avons vu, l'un n'est pas moins attaché au réel que l'autre et ils désirent tous deux éduquer les hommes en vue de l'harmonie de la Cité et de celle de l'âme. Deux arts d'écrire à l'effet opposé pour une même éducation ; Plutarque ferait-il face à des lecteurs disposés autrement que ceux de Platon ou lui adresse-t-il une critique sur la manière dont il a tenté d'éduquer ses lecteurs à la meilleure constitution et à la meilleure vie de l'âme dans la *République* ?

Pour répondre à cette question, il semble qu'il faille déterminer le caractère de l'auditeur type de la *République* et des *Vies parallèles* pour ensuite les comparer. Il faudrait dresser un portrait de la situation athénienne à l'époque de la rédaction de la *République* et de celle du monde grec à l'époque du règne de Trajan ; époque qui marque le début de la rédaction des *Vies parallèles*. De tels portraits ne peuvent être dressés dans le cadre de notre étude. Mais ce qui importe ici est de montrer que l'auditoire grec de Platon et celui de Plutarque partagent, dans des situations historiques différentes, une même tendance à

²⁸⁹ Dans le cas de Platon, *dramatique* qualifie *dialectique*, ce qui montre que l'action complète, explicite et sert l'argumentation dans l'art d'écrire platonicien. Dans le cas de Plutarque, *syncrétique* qualifie *bios*, c'est-à-dire que la réflexion sert la Vie comprise comme unité du discours et de l'action.

²⁹⁰ Nous le disions en introduction, presque aucun chercheur n'étudie aujourd'hui Plutarque avec l'œil de la philosophie.

²⁹¹ Sirinelli, J., *Plutarque de Chéronée : Un philosophe dans un siècle*, Paris, Fayard, 2000, p. 267. Lire aussi p. 280 sur l'effet politique prenant de l'ouvrage de Plutarque sur ses lecteurs.

négliger le souci du bien réel de la Cité. Pour le dire clairement, le Grec est, par définition, un homme plus érotique que thumotique, plus centré sur son bonheur que sur celui de la communauté. L'auditoire grec de Platon et celui de Plutarque partagent ainsi une même tendance essentielle à faire primer le beau sur l'utile ou à favoriser la dialectique au détriment de l'action politique. Si nous réussissons à montrer que cette tendance est envisagée par les deux auteurs – ce qui n'implique pas que ceux-ci aient raison sur la situation réelle de leur époque – nous devons conclure que la critique de Plutarque porte sur la nature de l'écriture platonicienne qui, nous montrerons pourquoi, ne réussit pas à faire adopter la meilleure constitution.

Une des maladies de l'homme démocratique athénien, telle que présentée par la *République*, nous la qualifions dans notre second chapitre de presbytie de la connaissance : les Athéniens sont plongés si tôt dans la dialectique qu'ils ne voient plus clairement les choses près d'eux, ils négligent la Cité²⁹². Platon insiste sur l'effet dépolitisant de cette maladie au moment de discuter de la démocratie et de l'homme démocratique au livre VIII. C'est que la Cité démocratique déborde de liberté et qu'on y a licence de faire ce qu'on veut (557b). En démocratie, chacun organise sa vie de la façon qu'il lui plaît, ce qui crée une diversité d'hommes et de femmes que ne connaissent pas les autres régimes politiques²⁹³. Socrate va même jusqu'à transposer cette diversité entre les hommes dans la manière de vivre de chaque individu démocratique :

« Il vit donc, repris-je, au jour le jour et s'abandonne au désir qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre au son de la flûte, demain il boira de l'eau claire et jeûnera ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien, tantôt il semble plongé dans la philosophie. Souvent, il s'occupe de politique et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par l'esprit ; lui arrive-t-il d'envier les gens de guerre ? le voilà devenu guerrier ; les hommes d'affaires ? le voilà qui se lance dans le négoce. *Sa vie ne connaît ni ordre ni nécessité,*

²⁹² Voir à ce sujet notre développement au bas de la p. 86 de notre deuxième chapitre. Nous avons distingué trois types d'hommes suite à notre analyse de l'allégorie de la Caverne : les hommes qui ne font pas de dialectique, ceux qui en font et finalement ceux qui en font de manière politique. Dans la *République*, la philosophie ne se confond pas tout à fait avec la dialectique ; la philosophie est plutôt dialectique politique, c'est-à-dire réflexion sur la meilleure Vie pour l'homme et la Cité. La longue citation qui suit pour dresser le portrait de la vie athénienne indique cette distinction par l'expression « semble plongé dans la philosophie ». Pour Platon, le philosophe désire à ce point connaître qu'il en fait son mode de vie de tous les instants, et non une occupation passagère.

²⁹³ La maladie de la cité offre paradoxalement la plus belle voie à sa guérison : « Il semble que celui qui veut fonder une Cité, ce que nous faisons tout à l'heure, soit obligé de se rendre dans un État démocratique, comme dans un bazar de constitutions, pour choisir celle qu'il préfère, et, d'après ce modèle, réaliser ensuite son projet. » (557d)

mais il l'appelle agréable, libre, heureuse, et lui reste fidèle. — Tu as parfaitement décrit, dit-il, la vie d'un ami de l'égalité. — Je crois, poursuivis-je, qu'il réunit toutes sortes de traits de caractères, et qui est bien le bel homme bigarré qui correspond à la cité démocratique. » (561c-d)

Platon s'adresse ainsi à des hommes qu'il considère non seulement pleins de mépris pour les maximes de la bonne Cité (558b), mais refermés sur leur bonheur et vivant à leur gré. L'auditeur grec envisagé, tel que nous le décrit Platon, est un homme qui jouit d'une condition divine et délicate, libre de ne jamais envisager autres choses que ses plaisirs propres. Platon considère que les hommes démocratiques athéniens vivent sans souci réel de la Cité et sont le plus souvent tournés vers les opinions qui confortent et voilent leur manque et leur ignorance (560b-e). La *République* est écrite dans un régime où, aux yeux de son auteur, les hommes érotiques oublient l'ordre de la Cité qui leur offre des conditions si divines et délicieuses²⁹⁴. L'éducation à la recherche de la meilleure constitution pour la Cité et pour l'âme rencontre donc des hommes aussi fermés à l'une que trop ouverts à l'autre. Platon a choisi d'écrire la *République* à une époque où il considère que les hommes négligent le bonheur de la Cité au profit de leurs propres intérêts. Il a choisi d'écrire son dialogue politique de manière telle que ses lecteurs découvrent naturellement ou artificiellement l'importance de la Cité pour la vie divine et délicate qu'ils mènent lucidement ou aveuglément. Plutarque considère-t-il à l'inverse être entouré d'hommes d'action, tournés vers le bonheur de la Cité et négligeant les délices de la vie de l'âme pour avoir choisi d'écrire ses *Vies* de Lycurgue et Numa en parallèle ?

Les deux *Vies* donnent peu d'indications claires sur la conception qu'a Plutarque de son auditoire. Pour pallier ce manque, nous utiliserons d'abord l'étude historique de J. Sirinelli pour revenir ensuite au projet même des *Vies parallèles*²⁹⁵. Nous suggérons que le projet même de la rédaction des *Vies parallèles* est issu de la constatation de la tendance qu'ont les Grecs à négliger la dimension politique au profit des plaisirs privés. Plutarque considère, tout comme Platon, que les Grecs négligent l'action bonne pour la Cité.

²⁹⁴ Notre deuxième chapitre a montré le lien de dépendance entre le souci de son bien – *eros* – et la capacité de l'oublier pour un plus grand – *thumos*. De sorte que si les Athéniens jouissent de tous les plaisirs, ils ne peuvent le faire sans se soucier complètement du bien de la Cité qui le leur permet.

²⁹⁵ Nous utiliserons principalement ses développements du Chapitre III (Le professeur de philosophie) et du Chapitre VI (Plutarque et l'Empire des Antonins – Les *Vies Parallèles* (1)).

Au temps où règne Domitien (81-96), Plutarque participe à la renaissance du dialogue socratique dans le monde grec et romain par la rédaction de dialogues imitant la forme platonicienne – participation qui culmine dans le *Banquet des sept sages*. Plutarque délaisse pourtant la forme dialogique au profit de la biographie à partir de l'avènement de Trajan (96) où son grand ami Sosius Sénécion – destinataire privilégié du projet des *Vies parallèles* – obtient le premier consulat en 99²⁹⁶. Il entreprend ainsi son projet d'écrire des *bioi* en parallèle au moment même où son influence politique s'accroît considérablement dans le monde romain. Plutarque entrevoit la possibilité d'un mariage du Grec et du Romain qui constitue la forme, voire pour plusieurs interprètes la visée de ses *Vies parallèles*. Mais Plutarque s'adresse à des Grecs pour qui « le passé est l'espace du patriotisme »²⁹⁷ et à des « Romains hellénisés »²⁹⁸. Il existe un déséquilibre entre le Grec qui n'apprend pas de l'esprit politique romain en se réfugiant dans son passé et le Romain qui parle grec. Plutarque voit dans le règne de Trajan et la présence de ses amis à ses côtés la possibilité d'un rééquilibrage. Le monde grec a la possibilité de retrouver un sens patriotique *présent* : les Grecs doivent envisager les ressemblances entre leur passé politique et celui des Romains pour saisir l'opportunité vitale offerte par le règne de Trajan. Cette possibilité est, en outre, marquée dans la longueur et le détail des *Vies* latines vis-à-vis de celles grecques. Plutarque s'attache à montrer les mœurs romaines avec détails et subtilités et le caractère romain avec l'idée que le Grec peut apprendre du Romain, surtout au niveau du dévouement à la Cité, voire de son organisation. Plutarque écrit pour inviter le Romain à continuer son immersion dans la culture grecque, mais surtout pour que le Grec dépasse sa quiétude actuelle pour en considérer les conditions nécessaires²⁹⁹. Le parallèle des *Vies* idéales de Lycurgue et Numa représente d'ailleurs parfaitement cette invitation puisqu'il nous dépeint l'âme romaine du Grec Lycurgue et l'âme grecque du Romain Numa. En écrivant ses deux *Vies* pour inviter le Grec à chercher la meilleure constitution politique, Plutarque désire pallier le mal de l'âme grecque qui ne pense plus à la Cité pourtant si nécessaire à sa survie³⁰⁰. Ainsi, nous ne

²⁹⁶ D'autres hommes très proches de Plutarque se retrouvent à des postes importants sous Trajan. À ce sujet, voir J. Sirinelli, *op. cit.* p. 265.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 267.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 281.

²⁹⁹ À ce sujet, le discours du père de Numa à son fils pour le convaincre d'accepter le gouvernement de Rome est significatif (*Numa* VI-2 à 4, p. 168).

³⁰⁰ Plutarque participait en outre d'un mouvement polémique à l'endroit du stoïcisme et de l'épicurisme qu'il rapproche dans leur négligence ou leur délaissement de la réflexion sur la Cité au profit du jardin.

pouvons pas expliquer que Plutarque entreprenne l'éducation socratique en écrivant des *bioi* en parallèle par le fait qu'il s'adresse à des lecteurs aux tendances inverses de ceux de son maître. Plutarque écrit ses *Vies* pour des lecteurs qu'il considère avoir le même défaut tendancieux qu'envisageait déjà Platon, ce qui invalide l'argument voulant que la différence d'art d'écrire des deux auteurs soit circonstancielle. Les *Vies parallèles* ne seraient pas mieux adaptées à un auditeur différent, mais à l'éducation socratique elle-même. Exposer et reprendre le projet éducatif de la *République* en écrivant des *bioi* en parallèle implique que Plutarque pense mieux réussir cette éducation par ce moyen³⁰¹. Plutarque est en désaccord avec Platon sur la manière d'éduquer les hommes en vue de l'harmonie de la Cité ou de celle de l'âme. Nous terminerons du moins ce chapitre en explicitant le sens de ce désaccord par un retour sur les *Vies* de Lycurgue et Numa.

II.3. Deux éducateurs : la critique plutarquienne de la République

Plus de quatre cents ans après la mort de Platon, Plutarque redécouvre ses ouvrages et décide d'exposer et de reprendre la tâche de l'éducateur de la *République* en écrivant ses *Vies* en parallèle de Lycurgue et Numa. Nous notions qu'à la différence de Platon, Plutarque favorise l'action et l'histoire par son art d'écrire qui voile du coup l'importance du discours et de la philosophie. Plutarque cache le personnage central de la *République*, ce Socrate qui dépeint à la fois la meilleure Cité et l'âme harmonieuse, au profit de deux modèles de *Vies* qui agencent chacun de manière opposée la relation conflictuelle entre l'*eros* et le *thumos* et entre l'âme et la Cité. Plutarque n'expose pas à ses lecteurs le modèle d'un homme vivant la tension entre l'âme et la Cité, il ne se met pas en scène par son écriture, comme Platon met en scène Socrate dans la *République*³⁰². Il ne tente pas de montrer ou de justifier le bon effet qu'il peut avoir pour l'âme ou la Cité. Nous pensons qu'en voilant la Vie excellente mise en avant dans la *République*, Plutarque favorise l'effet plutôt que l'explication de cet effet.

Selon Plutarque, Platon ne réussirait pas à susciter une action réelle pour le bien de la Cité et de l'âme en s'attachant à justifier la conduite excellente jusque dans sa forme d'écriture. Pour mener la vie la plus divine par l'écriture, il faut écrire de manière à ce que

³⁰¹ Pour soutenir qu'ils parviennent à la même éducation par des moyens opposés, il faut négliger que Plutarque reproche à Platon d'avoir échoué à faire agir des hommes selon la meilleure constitution.

³⁰² Comme le précise la phrase suivante, cela ne signifie pas que Socrate soit le porte-parole direct de Platon, mais que l'action de Socrate – la double éducation de Glaucon et Adimante – est la représentation de l'action de Platon sur ses lecteurs.

l'exemple de la Vie prime sur le discours qui justifie l'action (*Numa* XXII-2 et 3, p. 189)³⁰³. L'art d'écrire de la *République* n'a pas l'effet escompté parce qu'il ne dépeint au mieux qu'un seul modèle de Vie admirable, celui de Socrate, qui certes pourra susciter l'admiration, mais qui incitera l'imitation de très peu de gens³⁰⁴. Par son d'écrire, Platon force à penser et à suivre la conduite de Socrate, mais ce faisant il en néglige la bonne conduite pour la Cité. Les *Vies* de Lycurgue et Numa confirment, expriment et pallient cette critique plutarquienne de la *République*.

Dans la *Vie* de Lycurgue, Plutarque soutient que la réalisation de Lycurgue suit le principe platonicien de l'harmonie de la Cité, mais lui est mieux adaptée du fait qu'elle s'est effectivement réalisée (*Lyc.* XXXI-2 et 3, p. 159). Mais la Sparte de Lycurgue est aussi une fiction de Plutarque. La supériorité de la Cité idéale de Plutarque tient donc davantage à sa prétention à la réalité qu'à son caractère historique. En fait, Plutarque construit une Cité en paroles comme Platon, mais il la présente comme la réalisation accomplie d'un grand homme politique ayant déjà existé. Plutarque offre un exemple fictif de Vie qui a toute l'apparence de l'histoire, ou pour le dire mieux, sa Vie fictive peut difficilement être considérée non-réalisable. Le lecteur des *Vies* de Plutarque peut ainsi difficilement séparer ce qui est réel de ce qui est à souhaiter, ce qu'il a à *faire* et ce qu'il a à *penser*. Plutarque ne signale qu'une seule fois l'effet escompté sur les lecteurs de sa *Vie* de Lycurgue. Plutarque avance en effet, au début de la courte épopée des voyages de Lycurgue, qu'en « étudiant les institutions de [la Crète] et en fréquentant les hommes les plus en renom, Lycurgue admira et recueillit certaines de leurs lois, avec l'idée de les rapporter et de les appliquer à sa patrie. » (*Lyc.* IV-1, p. 131) La fréquentation des grands hommes incite des hommes comme Lycurgue à agir pour le bien de la Cité. Puisque l'art d'écrire plutarquien permet et vise cette fréquentation des grands hommes, comme nous l'avons montré plus haut, il réussit mieux à développer le goût de la bonne action pour la Cité par l'exemple de Lycurgue que l'art dialogique de la *République* qui dépeint un modèle de conduite – celle du philosophe-roi –

³⁰³ « L'éducation au contraire est, de tous les biens qui sont en nous, le seul immortel et divin. » (Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 5E, p. 44)

³⁰⁴ Cette position suppose impossible aux lecteurs de la *République* l'identification à un autre personnage que Socrate. La différence sur laquelle nous insistons est que Plutarque dépeint plusieurs modèles de Vie à ses lecteurs sans laisser clairement voir lequel l'emporte, alors que tous les interlocuteurs de Socrate dans la *République* s'effacent pour mieux le faire valoir. On notera d'ailleurs à ce sujet que la fréquence à laquelle les interlocuteurs de Socrate interviennent diminue tout au long de la *République* pour laisser Socrate parler seul à la fin du livre X.

« austère et repoussant »³⁰⁵ pour la majorité de ses lecteurs. Ce que montre l'exemple de l'action de Socrate sur Glaucon dans la première partie de la *République*, l'exemple de Lycurgue l'accomplit réellement sur les lecteurs des *Vies parallèles*. La Cité en paroles de Plutarque fonctionne mieux que celle de Platon parce qu'en offrant un modèle clair de conduite pour obtenir une Cité harmonieuse, elle suscite le goût réel de son accomplissement chez *tous* ses lecteurs. La première expression de la critique plutarquienne de la *République* est de n'avoir pas su propager au moyen de l'écrit le goût pour le bonheur de la Cité.

La deuxième expression de cette critique plutarquienne de la *République* s'énonce dans la *Vie* de Numa par le même procédé que dans la *Vie* de Lycurgue. Plutarque insiste sur le fait que Numa est l'incarnation historique du philosophe-roi fictif de Platon, mais sa *Vie* est aussi une construction en paroles de ce que serait la *Vie* du philosophe-roi de Platon. C'est par cette prétention à la réalité du *bios* que Plutarque pallie la certaine infécondité de l'art d'écrire platonicien qu'il envisage. Plutarque l'indique clairement à la fin de la *Vie* de Numa, lorsqu'il est question des livres du pieux philosophe enterrés dans un cercueil distinct de celui qui contenait son corps. Il explique ce curieux comportement en ces termes : Numa avait ordonné « de les enterrer avec lui, pensant qu'il n'est pas bon que les mystères soient confiés à la garde d'écrits sans vie. » (*Numa* XXII-2, p. 189) Numa enterre ses livres afin que l'exemple de sa *Vie* prime sur le discours qui justifie son action autant auprès des prêtres que du peuple romain. Plutarque dit plus loin que quatre cents ans plus tard, un homme redécouvre ses ouvrages et, comprenant les dangers de leur lecture pour le peuple, décide de les brûler (*Numa* XXII-7 et 8, p. 190)³⁰⁶. Pour le dire autrement, Numa juge avec sagesse que ses écrits ne peuvent rendre la *Vie* comme unité du discours et de l'action, et l'homme qui les redécouvre environ quatre cents ans plus tard en juge de la même manière. Ce petit fait de lecture – riche de sens dramatique pour tous ceux qui apprécient Socrate et les dialogues de Platon – révèle la posture de Plutarque vis-à-vis de son maître. Il confirme, en effet, que pour l'élève comme pour le maître, l'écriture, comme tout discours, ne forme pas des statues, mais communique l'activité, les jugements générateurs d'actes utiles, de beaux idéaux autant pour

³⁰⁵ Nous reprenons l'expression de Plutarque pour critiquer Platon dans *Sur la Fortune ou vertu d'Alexandre*, 328 D-E, p. 308.

³⁰⁶ Sur le nombre d'années qui sépare l'inhumation de Numa de la redécouverte de ses livres, il faut lire la note 154 de l'éditeur des *Vies parallèles* en p. 190. On parle d'une différence réelle de cinq cents ans.

la Cité que pour soi³⁰⁷. Mais il confirme surtout que Plutarque considère mieux réussir par son art d'écrire à éduquer les hommes à leur bonheur tel que l'accomplit Numa à Rome par l'exemple de sa Vie. Plutarque a trouvé une forme d'écriture qui fait primer la Vie sans négliger ni les hommes qui désirent connaître la bonne conduite pour eux-mêmes ni ceux qui se contentent d'en avoir une image.

En somme, Plutarque crée un art d'écrire qui, sans effacer les dangers de l'éducation socratique et sans renier sa signification, éduquerait pleinement et effectivement par ses *Vies* en parallèle de Lycurgue et Numa. Plutarque a beau être d'accord avec la psychologie politique au cœur de la *République* et avec la conduite à adopter pour vivre la tension de l'âme et de la Cité sans la résoudre, il est en désaccord avec Platon sur la manière de mener cette conduite. En offrant ouvertement deux exemples accessibles de l'idéal platonicien à tous ses lecteurs, Plutarque ferait pousser la fleur que la *République* n'avait su présenter qu'en image.

³⁰⁷ C'est Platon lui-même qui dans son *Phèdre* critique les écrits sans vie et compare la bonne écriture à une peinture vivante (lire particulièrement la fin du *Phèdre*, surtout 275d-276e) On comparera avec intérêt ce passage du *Phèdre* à celui-ci, déjà cité, de Plutarque : « Le discours philosophique "n'est pas de la sculpture" : celle-ci façonne "des statues qui se dressent immobiles sur leur piédestal", comme dit Pindare. Lui, ce qu'il touche, il veut lui communiquer activité, efficacité, vitalité ; il inspire le désir d'agir, les jugements générateurs d'actes utiles, de beaux idéaux, un noble orgueil, une grandeur d'âme assortie de douceur et de simplicité » (*Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands, op. cit.*, 779C, p. 17)

CONCLUSION

L'objectif premier de notre recherche était de vérifier le platonisme de Plutarque en examinant dans quelle mesure le parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa s'accorde avec la *République* de Platon au sujet de la relation de l'âme et de la Cité, du bonheur de l'homme et de celui de la communauté. Pour atteindre cet objectif, il s'agissait d'établir le sens de la lecture plutarquienne de la *République* de Platon dans ces deux *Vies* par une lecture comparative prenant pour thème la relation conflictuelle entre l'âme et la Cité. Cette lecture nous permettait en outre de répondre à notre second objectif, c'est-à-dire de réconcilier les deux courants d'interprétation de l'œuvre de Plutarque – le moraliste et le défenseur de la vertu civique.

Nous avons commencé notre lecture comparative en examinant principalement les *Vies* de Lycurgue et Numa. En comparant les deux *Vies* en nous appuyant sur la lecture dominante de la *République* – celle d'une harmonie parfaite de l'âme et de la Cité – notre premier chapitre a dégagé une double critique à l'égard de la tentative platonicienne de concilier les exigences de l'âme avec celles de la Cité : ou bien l'on favorise l'éducation de l'âme et l'on n'obtient ni la Cité idéale ni le philosophe-roi, mais la Rome du pieux philosophe Numa ; ou bien l'on favorise l'éducation civique et l'on n'obtient ni la Cité idéale ni le philosophe-roi, mais la Sparte du dévoué gardien Lycurgue. Ce choix entre la guérison de l'âme ou celle de la Cité semble indiquer un Plutarque non platonicien bien que penseur du bien de l'âme *et* de la communauté. En effet, ni la meilleure Cité – la Sparte de Lycurgue – ni la meilleure vie – celle du philosophe Numa – ne correspondent aux portraits dressés par Platon dans la *République*. Ce faisant, on ne peut réduire sa pensée à celle du moraliste ou à celle du penseur de la vertu civique. Notre premier chapitre, en établissant une opposition radicale entre Plutarque et Platon invalide toute interprétation de Plutarque réduisant sa réflexion à l'un des deux pôles examinés dans les *Vies* de Lycurgue et Numa : la meilleure Cité et la meilleure vie pour l'âme. Plutarque est un philosophe politique au même titre que Platon bien qu'il le critique sur l'essentiel de sa philosophie politique.

Poursuivant notre lecture comparative, nous avons examiné la valeur de cette critique, et par conséquent, l'absence de platonisme chez Plutarque, à partir d'une analyse la *République*. Cette analyse a établi qu'il ne s'agit pas tant chez Platon d'une séparation de l'âme et de la Cité, du philosophe et de la Cité, que d'une tension consciente qui repose sur

une psychologie politique. D'une part, nous avons montré que la Cité ne peut tout simplement pas abolir les désirs de l'âme sans se nuire à elle-même : l'*eros* est nécessaire d'une part, à la reproduction des citoyens et d'autre part, à la fondation d'une Cité réellement juste. Pourtant, plus la Cité réprime l'*eros*, mieux elle se porte. La Cité n'existe que par une communauté d'opinions permises par la partie thumotique de l'âme humaine, mais la perfection d'une telle communauté nuit à la sa santé : le *thumos* n'accepte pas facilement d'écouter l'*eros* rationnel qui le questionne pour son bien, comme la Cité n'accepte pas aisément les philosophes en ses murs. D'autre part, nous avons établi que l'âme saine mue par l'*eros* rationnel tend à oublier que le *thumos* est nécessaire à sa propre fonction, comme le philosophe peut aisément oublier ce qu'il doit à la Cité. La tendance de l'homme mû par l'*eros* rationnel est d'oublier l'importance que joue le *thumos* dans son désir de voir les choses les plus nobles. Le *thumos* tue et aide la rationalité qui elle-même tend à mordre la main qui la nourrit. Ainsi, en ne présentant que le caractère mutuellement exclusif du bonheur de l'homme et du bonheur de la Cité de la *République*, la double critique de Plutarque se révèle en partie platonicienne. L'examen comparé des *Vies* de Lycurgue et Numa nous offrait une lecture incomplète de la *République* dans la mesure où il ignorait la tension de l'âme et de la Cité présente dans la *République*, tout en tenant compte cependant en partie de la théorie politique de Platon (celle du conflit des fins qui oppose toujours l'âme à la Cité). Plutarque apparaissait désormais comme un philosophe politique platonicien « estropié ».

Afin d'établir si Plutarque avait mal interprété la tension entre l'âme et la Cité au coeur de la *République* dans ses *Vies* de Lycurgue et Numa, nous avons dû poursuivre notre lecture comparative en les réexaminant à la lumière de cette tension platonicienne. Nous avons d'abord montré, grâce au traité *De la Vertu morale*, que Plutarque comprenait et reprenait à son compte la psychologie politique dans son projet des *Vies parallèles*. Notre relecture des *Vies* de Lycurgue et Numa, avec en tête cet accord, a par la suite su établir que Plutarque s'accordait aussi avec la *République* sur la manière de vivre la tension de l'âme et de la Cité : la seule manière de mener la meilleure vie pour l'âme et la Cité est d'éduquer certains hommes à agir pour le bien de l'une ou l'autre, malgré la tension entre les deux. Plutarque et Platon s'accordent à la fois sur le cœur du problème (la tension entre l'âme et la Cité) et sa *solution* (l'éducation des âmes pour l'âme et la Cité). Notre lecture comparative a

finalement montré que le parallèle des *Vies* de Lycurgue et Numa marque un désaccord avec Platon quant à la manière de mener cette double éducation par l'écriture : le dialogue qu'est la *République* échoue à faire agir pour le bien de la Cité et de l'âme parce qu'il ne donne qu'un seul modèle de Vie, celle unique et parfaite de Socrate. C'est en ce sens que Plutarque est un moraliste platonicien, c'est-à-dire un philosophe politique qui se soucie autant de la meilleure Cité que des meilleures âmes, qui forme par l'écriture des hommes aussi différents que Lycurgue et Numa.

Le parcours de ce travail nous a donc conduit à répondre à la question qui le motivait et le structurait tout en atteignant nos deux objectifs principaux. Notre hypothèse de départ stipulait que Plutarque était un philosophe politique au même titre que Platon, mais qu'il prétendait accomplir par une nouvelle forme d'écriture – les *bioi* en parallèle – ce que son maître n'avait pas su réussir adéquatement avant lui. Nos résultats corroborent cette hypothèse et ce faisant, répondent à notre second objectif : Plutarque est un moraliste platonicien. En fait, Plutarque est un penseur de la tension entre les exigences de l'âme humaine et celle de la Cité qui repose sur la même psychologie que la *République*. Nous ne pouvons faire de Plutarque un penseur du bonheur de l'homme – suivant le premier courant interprétatif de son œuvre – ou du bonheur de la communauté des hommes – suivant le second courant interprétatif – sans déséquilibrer sa pensée. Plutarque, suivant l'exemple de Platon, ne tranche pas la tension entre l'âme et la Cité ; il l'examine pour trouver la meilleure conduite à adopter, soit l'éducation des âmes saines pour la Cité. Mais Plutarque entrevoit une manière plus adéquate de réussir à susciter par l'écriture le désir d'agir pour le bien de l'âme et pour celui de la Cité : côtoyer les grands hommes politiques offrent aux différents hommes des modèles de conduites dans lesquelles ils peuvent se mirer. Plutarque ferait ainsi pousser les différentes fleurs que la *République* n'avait su présenter qu'en image.

Et pourtant, la simple peinture de l'élève n'attire plus l'œil moderne comme le brillant dialogue politique du maître. Nous sommes passés de l'admiration critique du secrétaire florentin pour Plutarque³⁰⁸ à celle de Nietzsche pour Platon³⁰⁹. Plutarque et Platon s'accordent pourtant sur le fait que chaque époque, ou plutôt que chaque régime voile une

³⁰⁸ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Toussaint Guiraudet et préface de Claude Lefort, Paris, G.F. Flammarion, 1985, Livre II, ch. I, p. 157.

³⁰⁹ Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal, Œuvres II*, trad. Henri Albert & Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, aphorismes 7, 28 et 190.

face de l'âme humaine et condamne un terme de la tension indépassable entre le bonheur de la Cité et le bonheur de l'homme. Que s'est-il passé ? Nous cherchons toujours une solution au problème de la relation du bonheur de l'âme avec celui de la Cité, mais cette recherche s'inscrit désormais dans notre empire du présent où l'individu prime sur le collectif. C'est pourquoi la peinture plutarquienne et notre « connaissance des actions des grands hommes »³¹⁰ devront être revues et comparées dans un autre travail afin de voir à nouveau, sur les questions essentielles, l'ampleur et, qui sait, l'origine de notre ignorance.

³¹⁰ Machiavel, *Prince*, dans *Machiavel, Sur les princes*, trad. Gérard Allard, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, coll. « Philosophie », 1989, dédicace, p. 11.

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus des œuvres

1.1. Œuvres étudiées

PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966, 510 p.

PLUTARQUE, *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, 2291 p.

1.2. Édition de référence pour le texte grec

PLATON, *La République*, dans *Œuvres complètes*, tomes VI et VII, trad. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1934.

PLUTARQUE, *Lycurgue-Numa*, dans *Œuvres complètes*, tome I, trad. Robert Flacelière, Émile Chambry & Marcel Jumeaux, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

1.3. Œuvres complémentaires

PLATON, *The Republic of Plato*, trad. Allan Bloom (2^e édition), New-York, Basic Books, 1968, 487 p.

———, *La République*, dans *Œuvres complètes*, tomes I, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 857-1241.

———, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002, 801 p.

———, *Les Lois*, dans *Œuvres complètes*, tomes XI et XII, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951-1956.

———, *Apologie de Socrate*, trad. Frédérick Têtu et commentaire de Bernard Boulet, Collection Résurgences, Québec, 1996, p. 23-51 et p. 117-143.

———, *Théétète*, trad. Auguste Diès, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1992, p. 59-151.

———, *Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 88-172.

PLUTARQUE, *De l'amour des richesses, Moralia*, tome VII (2), trad. Robert Klaerr et Yvonne Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 6-18.

———, *La vertu peut-elle s'enseigner ?*, *Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 5-9.

———, *De la vertu morale, Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 21-48.

———, *Du contrôle de la colère, Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 58-85.

———, *Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps, Moralia*, tome VII (1), trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 214-218.

———, *De l'exil, Moralia*, tome VIII, trad. Jean Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 148-170.

———, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands, Moralia*, tome XI (1), trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 17-24.

———, *A un chef mal éduqué, Moralia*, tome XI (1), trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 38-46.

- , *Préceptes politiques, Moralia*, tome XI (2), trad. Jean-Claude Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 75-146.
- , *Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie, Moralia*, tome XI (2), trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 155-160.
- , *De l'éducation des enfants, Moralia*, tome I (1), trad. Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 35-63.
- , *Opinions des philosophes, Moralia*, tome XII, trad. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 145-160.
- , *Écouter*, dans *L'ami véritable*, trad. Paul Chemla, Paris, Arléa, 1999, p. 101-123.
- , *Sur la fortune ou vertu d'Alexandre*, dans *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, tome I (1), trad. Jaques Amyot, Paris, 1587, saisi de texte par Jean Shaw (Toronto), www.chass.utoronto.ca/%7Ewulfuric/rentexte/amyot/am_txt.htm.

2. Corpus critique

2.1. Corpus critique pour Plutarque

2.1.a. Monographies

- AALDERS, G. J. D., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, Noord-Holl. Uitg. Maats, 1982, 71 p.
- DUFF, T., *Plutarch's Lives : Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Clarendon Press, 1999, 423 p.
- FRAZIER, Françoise, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 333 p.
- JONES, R. M., *The Platonism of Plutarch*, Menasha, The Collegiate Press, 1916, 153 p.
- RUSSELL, D. A., *Plutarch*, Londres, Duckworth, 1973, p. 1-117.
- SIRINELLI, J., *Plutarque de Chéronée : Un philosophe dans un siècle*, Paris, Fayard, 2000, 524 p.
- WARDMAN, A. E., *Plutarch's Lives*, Londres, Paul Elek, 1974, 274 p.

2.1.b. Articles ou chapitres de livres

- BABUT, D., « Plutarque et la vision stoïcienne du monde », dans *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 271-527.
- , « La Nature de l'âme et les passions chez Plutarque », dans *Actes Du VIII^e Congrès de Paris*, Les Belles Lettres, coll. G. Budé, 1969, p. 530-532.
- BARBU, N. I., « Pourquoi Plutarque écrit-il des biographies ? », « Plutarque et la politique de ses personnages » et « Plutarque et la mort de ses personnages », dans *Les Procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, Paris, Nizet et Bastard, 1933 ; 2^e éd. Rome, L'Erma di Bretschneider, 1976, p. 36-41, 87-160, 214-224.
- BARROW, R. H., « The Lives », « Justice and Providence » et « Plutarch and the Roman Empire », dans *Plutarch and His Times*, Londres, Chatto and Windus, 1967, p. 51-66, 95-102, 119-146.
- CARRIÈRE, J. C., « À propos de la politique de Plutarque », *Dialogues d'histoire ancienne* 3, 1977, p. 237-249.
- DE BLOIS, L. and J. A. E. BONS, « Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa », *AncSoc*, 23, 1992, p. 159-188.

- DE BLOIS, L., « Politics in Plutarch's Roman *Lives* », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 33, 6, Berlin et New York, De Gruyter, 1992, p. 4568-4615.
- DELVAUX, G., « Plutarque : chronologie relative des *Vies parallèles* », *Les Études classiques*, 63, 1995, p. 97-113.
- DUFF, T., « Plutarchean Synkrisis : Comparisons and Contradictions », dans *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, L. Van der Stockt [éd.], Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, 1996, 141-162.
- DUSANIC, S., « Plato and Plutarch's Fictional Techniques : The Death of the Great Pan », *Rheinisches Museum für Philologie*, 139, 1996, p. 276-294.
- FLACELIÈRE, R., « Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque : Lycurgue-Numa », *Revue des études grecques*, 61, 1948, p. 391-429.
- FLACELIÈRE, R., « Rome et ses empereurs vus par Plutarque », *L'Antiquité classique*, 32, 1963, p. 28-47.
- FRAZIER, F., « À propos de la composition des couples dans les *Vies parallèles* de Plutarque », *Revue de philologie*, 61 (1), 1987, p. 65-75.
- FROIDEFOND, C., « Plutarque et le platonisme », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 1, Berlin et New York, De Gruyter, 1987, p. 184-233.
- FUHRMANN, F., « Comment Plutarque voit l'homme et la société », dans *Les Images de Plutarque*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 101-258.
- GEIGER, J., « Plutarch's *Parallel Lives* : The Choice of Heroes », dans B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 165-190.
- HILLARD, T. W., « Plutarch's Late Republican *Lives* : between the lines », *Antichthon*, 21, 1987, p. 19-48.
- JONES, C. P., « The *Parallel Lives* », dans *Plutarch and Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 81-110.
- LAMBERTON, R., « The Mythic Limits of History » et « *Socrate's Sign* », dans *Plutarch*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2001, p. 74-91, 179-188.
- OAKESMITH, J., *The Religion of Plutarch*, Londres, New-York et Bombay, 1902, p. 138-229.
- PELLING, Chr. B. R., « Plutarch and Roman Politics », dans *Plutarch and history : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 207-236, repris du livre *Past Perspectives ; Studies in Greek and Roman Historical Writing*, I. S. Moxon, J. D. Smart et A. J. Woodman [éd.], Cambridge, 1986, p. 159-187.
- , « Synkrisis in Plutarch's *Lives* », dans *Brenk Miscellanea Plutarchea*, QGFF 8, 1986, p. 83-96.
- , « Plutarch : Roman Heroes and Greek Culture », dans *Philosophia togata. Essays on philosophy and Roman society*, M. Griffin et J. Barnes [éd.], Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 199-232.
- , « Truth and Fiction in Plutarch's *Lives* », dans *Plutarch and history : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 143-170, repris du livre *Antonine Literature*, D. A. Russell [éd.], Oxford, 1990, p. 19-52.
- , « The Moralism of Plutarch's *Lives* », dans *Plutarch and history : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 237-252, repris du livre *Ethics and Rhetoric : Classical Essays for Donald Russell on his Seventy Fifth Birthday*, D. C. Innes, H. M. Hine et C. B. R. Pelling [éd.], Oxford, 1995, p. 205-220.
- , « 'Making Myth look like History' : Plutarch's *Theseus-Romulus* », dans *Plutarch and History : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 171-196, version développée de « 'Making myth look like history' : Plato in

- Plutarch's *Theseus-Romulus* », dans *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Acta of Madrid/Cuenca Plutarch conference, May 1999, A. Pérez Jiménez, J. Garcia Lopez et R. M^a. Aguilard [éd.], Madrid, 1999, p. 431-443.
- , « Rhetoric, *Paideia*, and Psychology in Plutarch's *Lives* », dans *Plutarch and History : Eighteen Studies*, Londres, The Classical Press of Wales and Duckworth, p. 339-348, repris de *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, L. van der Stockt [éd.], Leuven, 2000, p. 331-339.
- RUSSELL, D. A., « On Reading Plutarch's *Lives* », dans B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 75-94.
- SCARDIGLI, B. [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 1-47.
- SCHNEEWEISS, G., « History and Philosophy in Plutarch. Observations on Plutarch's *Lycurgus* », dans G. W. Bowersock, W. Burkert et C. J. Putnam [éd.], *Arktouros : Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox [...]*, Berlin, De Gruyter, 1979, p. 376-382.
- SCOTT, « Plutarch and the Ruler Cult », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 60, 1929, p. 117-135.
- STADTER, Ph. A., « *Paidagogia pros to theion* : Plutarch's Numa », dans *Ancient Journey : A Festschrift in honor of Eugene Numa Lane*, April 4, 2002, p. 1-25.
- SWAIN, S. C. R., « Plutarch's *Lives of Cicero, Cato, and Brutus* », *Hermes*, 118, 1990, p. 192-203.
- , « Plutarchean Synkrisis », *Eranos*, 90, 1992, p. 101-111.
- , « Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch », B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 229-264.
- TATUM, J., « The Regal Image in Plutarch's *Lives* », *Journal of Hellenic Studies*, 126, 1996, p. 135-151.
- TIGERSTEDT, E. N., « Spartan and the Ideal Life » et « Spartan in the Roman Empire : Plutarch », dans *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol II, Almquist & Wiksell, Uppsala, 1974, p. 13-16 ; 226-274.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, « Plutarch as Biographer », B. Scardigli [éd.], *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 47-74.

2.2. Corpus critique pour la République de Platon

2.2.a. Monographies

- ANNAS, J., *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994, 473 p.
- BLOOM, A., *The Republic of Plato : An Interpretive Essay* (2^e édition), New-York, Basic Books, 1968, 487 p.
- CRAIG, L. H., *The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, 439 p.
- CROSS, R. C. et WOOLEY, A. D., *Plato's Republic : A Philosophical Commentary*, Londres, Macmillan et New York, St Martin's Press, 1966, 295 p.
- DIXSAUT, M., *Le Naturel Philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, 423 p.
- GOLDSCHMIDT, V., *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947, 376 p.

- NAILS, D., *The People of Plato : A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett, 2002, 414 p.
- NEWELL, W. R., *Ruling Passion : The Erotic of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000, 205 p.
- ROOCHNIK, D., *Beautiful City : The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2003, 159 p.
- SAYER, S., *Plato's Republic : An Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, 178 p.

2.2.b. Articles et chapitres de livres

- ARENDS, F., « Plato as a Problem-Solver : The Unity of the Polis as a Key to the Interpretation of Plato's *Republic* », Erik Nis Ostenfeld [éd.], *Essays on Plato's Republic*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, p. 28-42.
- CLAY, D., « Dialectic », dans *Platonic Questions : Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000, p. 179-283.
- COOPER, J. M., « The Psychology of Justice in Plato », dans Richard Kraut [éd.], *Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 1997, p. 17-31.
- DUE, B., « Plato and Xenophon : Two Contributions to the Constitutional Debate in the 4th Century BC », Erik Nis Ostenfeld [éd.], *Essays on Plato's Republic*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, p. 42-53.
- GADAMER, H.-G., « Plato and the Poets » et « Plato's Educational State », *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, New Heaven et Londres, Yale University Press, 1980, p. 39-93.
- GILL, C., « Dialectic and the Dialogue Form », Julia Annas et Christopher Rowe [éd.], *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Center for Hellenic Studies Colloquia 6, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 145-172.
- IRWIN, T., « Republic » et « Platonic Love », *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 169-318.
- KRAUT, R., « The Defense of Justice in Plato's *Republic* », *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 311-337.
- NIS OSTENFELD, E., « Eudaimonia in Plato's *Republic* », Erik Nis Ostenfeld [éd.], *Essays on Plato's Republic*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, p. 73-85.
- NUSSBAUM, M., « The *Republic* : True Value and the Standpoint of Perfection », *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 136-165.
- REEVE, C. D. C., « A Problem About Justice » et « The Psychopolitics of Justice », *Philosopher-King : The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 3-43, 235-275.
- RORTY, A., « A Literary Postscript : Characters, Persons, Selves, Individuals », Amélie O. Rorty [éd.], *The Identities of Persons*, Berkeley, University California Press, 1976, p. 301-324.
- THYSEN, H. P., « The Socratic Paradoxes and the Tripartite Soul », Erik Nis Ostenfeld [éd.], *Essays on Plato's Republic*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, p. 59-73.
- VILLA, D., « What Is Socratic Citizenship », *Socratic Citizenship*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2001, p. ix-59.
- WILLIAMS, B., « The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic* », Richard Kraut [éd.], *Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 1997, p. 49-60.

ZEITLIN, I. M., « The Republic », dans *Plato's Vision : The Classical Origins of Social and Political Thought*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993, p. 91-134.

2.3. Corpus général

2.3.a. Monographies

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, 575 p.

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, 236 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 539 p.

Bible, Traduction œcuménique, Montréal, Société biblique canadienne, 1988, 1819 p.

CICÉRON, *De la République*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, 242 p.

DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1999, 242 p.

FUKUYAMA, F., *La Fin de l'Histoire et le dernier Homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Champs-Flammarion, 1992, 451 p.

LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, dans *La Boétie et Montaigne sur les liens humains*, trad. Gérard Allard, Sainte-Foy, Griffon d'argile, 1994, 309 p.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Toussaint Guiraudet et préface de Claude Lefort, Paris, GF-Flammarion, 1985, 362 p.

———, *Le Prince*, dans *Machiavel, sur les princes*, trad. Gérard Allard, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, coll. Philosophie, 1989, 329 p.

MANENT, P., *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, 295 p.

MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1946, 1102 p.

MORE, *L'Utopie*, trad. André Prévot, Paris, Mame, 1978, 783 p.

NIETZSCHE, *Par-delà le Bien et le Mal, Œuvres II*, trad. Henri Albert & Jean Lacoste, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, p. 547-737.

RABELAIS, *Œuvres complètes*, Paris, l'Intégrale/Seuil, 1973, 1020 p.

ROUSSEAU, *Émile*, Paris, GF-Flammarion, 1966, 629 p.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Rousseau, sur le cœur humain*, présentation et commentaire de Gérard Allard, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1993, 318 p.

SÉNÈQUE, *Entretiens-Lettres à Lucilius*, Paul Veyne [éd.], Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, 1103 p.

SHAKESPEARE, *Conte d'hiver*, dans *Œuvres complètes : Tragicomédies-Poésies II*, trad. L. Lecocq, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2002, p. 202-371.

SHAKESPEARE, *Henri IV-1*, dans *Œuvres complètes : Histoire I*, trad. G. Monsarrat, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1997, p. 407-555.

SHAKESPEARE, *Roméo et Juliette*, dans *Œuvres complètes : Tragédies I*, trad. V. Bourgy, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. 526-679.

SOLJENITSYNE, A., *Le Premier Cercle*, trad. Henri-Gabriel Kybarthi, Paris, Robert Laffont, coll. Pavillons, 1968, 576 p.

TITE-LIVE, *Histoire romaine. Livre I : La Fondation de Rome*, trad. Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 1998, 223 p.

TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, Paris, GF-Flammarion, 1981, 414 p.

XÉNOPHON, *De la Chasse*, dans *Œuvres complètes 2*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 383-433.

———, *Hiéron*, dans *Œuvres complètes 1*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 397-423.

- , *La République des Lacédémoniens*, *Œuvres complètes 2*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 435-463.
- , *La République des Athéniens*, *Œuvres complètes 2*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 473-486.
- , *Les Mémorables*, *Œuvres complètes 3*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 285-415.

2.3.b. Articles et chapitres de livres

- BOULET, B., « Sur l'allégorie de la caverne », dans *Allégorie de la caverne, Les amoureux rivaux, Lakhès et Ion*, Québec, Collection Résurgences, 1999, p. 85-97.
- LABELLE, G., « La Communauté moderne et le règne de l'Ego suivant Leo Strauss », *Carrefour*, 19, 1997, p. 153-176.
- TANGUAY, D., « La Querelle des Anciens et des Modernes et le statut de la raison pratique chez Léo Strauss », *Carrefour*, 21 (2), 1999, p. 21-35.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIER CHAPITRE

LE PHILOSOPHE-ROI ET LA CITÉ IDÉALE SÉPARÉS, LE PARALLÈLE LYCURGUE/NUMA.....	8
I- La Cité impossible de Platon selon Plutarque	11
I.1- La Cité idéale de Platon.....	11
I.2- Les deux Cités de Plutarque	13
I.2.1 - Rapport à la propriété : inégalité sociale versus égalité sociale	13
I.2.2- Vie publique ou Vie privée	16
I.2.3- Honneur ou Désirs	20
I.2.4- Guerre ou paix.....	22
I.2.5- La Cité et la Religion.....	25
I.3- La Cité impossible de Platon.....	28
II- L'impensable philosophe-roi de Platon	30
II.1- Le philosophe-roi de Platon	30
II.2- Les deux hommes de Plutarque : différence de caractère ou de circonstances ?	32
II.2.1- Différentes circonstances : les deux maladies	32
II.2.2- Différence de caractère : les deux médecins.....	35
II.2.3- Deux Cités à l'image des deux hommes : le médecin et son malade	48
II.3- L'homme impensable de Platon.....	49
Conclusion : La Cité idéale séparée du philosophe-roi.....	50

DEUXIÈME CHAPITRE

LA CITÉ SAINE ET LES PHILOSOPHES-ROIS : LA TENSION PLATONICIENNE ENTRE L'ÂME ET LA CITÉ.....	54
I. L'image des lettres	57
II. La correspondance originelle (368c-372c).....	59
III. Une correspondance par la nature propre de l'homme (372c-419a).....	62
IV. Harmoniser la Cité ou l'âme par le <i>thumos</i> (419a-448e).....	68
Les vertus politiques nécessaires à l'harmonie de la Cité.....	68
Les vertus éthiques nécessaires à l'harmonie de l'âme.....	71
Un conflit entre les harmonies	76
V. Comment l' <i>eros</i> est nécessaire pour la Cité (450b-487b)	78
1 ^{ère} vague : Le désir sexuel nécessaire à la Cité	79
2 ^{ème} vague : Favoriser l' <i>eros</i> irrationnel pour le bien de la Cité	80
3 ^{ème} vague : La nécessité de l' <i>eros</i> rationnel pour la Cité.....	82

VI. L'inutile et nécessaire <i>eros</i> rationnel (487b-506d)	86
VII. La correspondance ultime (506d-548c)	89
Conclusion : La tension de l'âme et de la Cité.....	97

TROISIÈME CHAPITRE

VIVRE LA TENSION ENTRE L'ÂME ET LA CITÉ : ACCORDS ET DÉSACCORD ENTRE PLUTARQUE ET PLATON.....	101
I. Accords de Plutarque avec Platon	103
I.1. La psychologie platonicienne au cœur des Vies parallèles.....	103
I.2. Bien vivre la tension de l'âme humaine dans et pour la Cité	109
I.2.1. <i>La Vie impossible du philosophe-roi de Platon</i>	110
<i>Lycurgue, un Spartiate singulier</i>	111
<i>Numa, un philosophe pour la Cité</i>	115
<i>Critique ou précision du philosophe-roi de Platon ?</i>	117
I.2.2. <i>Le philosophe-roi : l'éducateur des âmes saines pour la Cité</i>	118
<i>Une Vie pour le bien de l'âme et celui la Cité</i>	119
<i>Réunir Lycurgue et Numa : la double éducation socratique de l'âme saine</i>	122
II. Le désaccord de Plutarque avec Platon	127
II.1. Deux types d'arts d'écrire	128
II.2. Un auditoire à la même tendance	134
II.3. Deux éducateurs : la critique plutarquienne de la <i>République</i>	138
CONCLUSION.....	142
BIBLIOGRAPHIE.....	146