

**LE *THUMOS* ET LA RAISON : LE CONFLIT PLATONICIEN DES TYPES D'ÂME
HUMAINE DANS LA *RÉPUBLIQUE***

Arnaud Dufour

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
Maîtrise ès arts en philosophie



uOttawa

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Arnaud Dufour, Ottawa, Canada, 2024

RÉSUMÉ

Ce travail interroge la saisie platonicienne du problème de la justice dans la *République* à la lumière de la tension entre le *thumos* et la raison, que nous posons être son enjeu propre. En faisant l'épreuve des différentes strates argumentatives du dialogue, nous montrons d'abord que le *thumos* et la raison, irréductibles à des « parties » de l'âme, se comprennent en dernière analyse comme des aspirations humaines fondamentales infléchissant des régimes, et partant, des « types humains » à part entière. Nous détaillons ensuite le contenu et la forme des deux expériences de l'âme auxquelles donnent lieu ces régimes afin d'en dévoiler les principaux lieux d'exclusion. L'opposition entre le *thumos* et la raison comprise plus largement comme une tension « anthropologique » nous fournit à terme une clé interprétative du dialogue dans son ensemble, mais surtout de son audacieuse Cité : moins une proposition politique véritable visant à harmoniser les deux aspirations fondamentales de l'âme humaine que le dispositif argumentatif par lequel Platon illustre leur insurmontable tension.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans le concours essentiel de mon directeur de recherche, Daniel Tanguay. Je peine à exprimer toute la gratitude que je ressens à son égard pour son encadrement irréprochable, ses encouragements et ses conseils par lesquels il a su me guider dans tous les aspects de la vie académique, et même au-delà. Je resterai marqué par l'élégance de son enseignement et je continuerai d'être habité des préoccupations philosophiques qu'il a fait naître en moi alors que j'étais son étudiant. Je remercie également les membres du comité d'évaluation de ma thèse, Catherine Collobert et Francisco Gonzalez, pour leur lecture circonspecte et leurs commentaires qui ont stimulé jusqu'à la fin la rédaction de cette thèse. Tant d'autres personnes, en m'offrant leur aide ou même simplement leur amitié, m'ont permis de persévérer sur le chemin parfois sinueux des études ; qu'elles reçoivent donc le témoignage de ma reconnaissance. Merci à William, Jacques et Antoine, mes compagnons de la première heure, et à Charles M., mon complice à Ottawa et partout où nous ont menés les études supérieures. À Maxime Allard, pour son enseignement tonique et bienfaiteur, par ces samedis après-midi. Aux amis de Québec que je m'en viens retrouver, et aux amis « montréalais » qu'il me coûte de quitter : Camille, Christophe, Madeleine, Ambroise et Léo. À Adélaïde, pour son soutien à la fois tendre et édifiant. À Fabien et Charles V., pour avoir été ce socle comme un ami ne peut pas en espérer de meilleurs. À mon frère Étienne, qui sait si bien me faire voir l'ampleur de mon ignorance. Enfin, à mes parents, pour leur amour, leur affection et leur confiance.

Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds de Recherche du Québec — Société et Culture (FRQSC) et l'Université d'Ottawa.



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Canada

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre I. Le conflit des régimes dans la <i>République</i>	10
La tension anthropologique de la <i>République</i> et le problème de la justice	12
Les quatre moments de l'harmonie <i>thumos</i> -raison	16
a) Naturel ardent et naturel philosophe	16
b) Classe des auxiliaires et classe des gardiens	19
c) Espèce ardente et espèce rationnelle	21
d) Timocrate et aristocrate	24
Le <i>thumos</i> comme πολιτεία	28
 Chapitre II. Les deux expériences platoniciennes de l'âme	 40
Honneur et vérité comme motifs fondamentaux de l'âme	42
La forme du bien : l'ontologie rationnelle et thumotique du bien	46
a) La raison et le bien : l'être	46
b) Le <i>thumos</i> et le bien : le paraître et la médiation du beau	51
Le contenu du bien : l'épistémologie rationnelle et thumotique du bien	56
a) La raison et la connaissance du bien comme étalon des biens	56
b) Le <i>thumos</i> et l'opinion de soi comme mesure des biens	62
L'action bonne : la pratique rationnelle et thumotique du bien	69
a) La réalisation « en paroles » du bien	69
b) L'âme thumotique et le souci du réel	73
 Chapitre III. L'harmonie des régimes et la médiation de la Cité	 81
Fonder le « pays de la raison » : la médiation politique dans la <i>République</i>	82
a) La nature de la Cité	84
b) Le principe du régime rationnel	88
Grandeur de la Cité rationnelle : un bien unique pour une âme simple	91
a) Produire un bien unique : les législations « communistes » de la Cité rationnelle	92
b) Produire une âme simple : l'éducation morale et intellectuelle des gardiens	96
Misère de la Cité rationnelle : l'échec de l'harmonisation du <i>thumos</i> et de la raison	103
a) Désir et <i>thumos</i> : le <i>thumos</i> asséché	104
b) <i>Thumos</i> et raison : la raison déchaînée	109
La science politique platonicienne ou la nécessaire séparation du rationnel et du thumotique	112
 Conclusion	 117
Bibliographie	122

Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος ;

Alcibiade, 129e

Ce sont comme deux humanités distinctes dont chacune a ses avantages et ses inconvénients particuliers, ses biens et ses maux qui lui sont propres.

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, II*

INTRODUCTION

On ne trouve chez Platon aucune définition de l'humanité comme telle. Au travers des dialogues, la question de l'essence humaine se formule à la manière d'une question *éthique* : quel genre de vie est digne d'être choisi ? Dans quelle activité doit-on s'engager ? Quelle existence vaut la peine d'être vécue¹ ? Les dialogues paraissent apporter une réponse sans équivoque à cette question. On peut affirmer sans craindre de se tromper que, pour Platon, la vie préférable à toutes les autres est la vie philosophique, et son modèle est Socrate. Mais s'il est à ce point pressant pour Platon de justifier ce mode de vie et d'en faire l'apologie dans les dialogues, c'est parce que l'existence philosophique ne va pas *éthiquement* de soi.

La critique la plus vive du mode de vie de Socrate que l'on retrouve dans les dialogues est sans conteste celle que lui adresse Calliclès dans le *Gorgias*. L'objection de Calliclès est, en substance, la suivante : Socrate ne s'intéresse pas « à la musique des affaires humaines² » (486c), c'est-à-dire au monde de la Cité. Socrate nie que la Cité est « là où, dit le poète, les hommes se rendent remarquables³ » (485d). En ne s'occupant que de philosophie, Socrate fait fi des « plus grandes questions⁴ » (484c) dont il est nécessaire de s'occuper pour être un « homme de bien » (καλὸν καὶ ἀγαθόν), mais aussi un « homme bien vu⁵ » (εὐδόκιμον, 484d). Socrate, qui en vient à perdre de vue « l'expérience des plaisirs et des

¹ Voir Mathieu Hilfiger, « “L'humanité” chez Platon », *Le Philosophoire*, vol. 2, n° 23, 2004, p. 166-194. Que, pour Platon, le critère de l'essence humaine soit la bonne vie est confirmé par l'*Alcibiade*, dialogue que la tradition reconnaît comme « περὶ ἀνθρώπου φύσεως ». Cherchant à définir ce qu'est l'être humain (129e), Socrate et Alcibiade finissent par admettre qu'il n'est rien d'autre que son âme (130a). Or, dans l'*Alcibiade*, s'intéresser à l'âme, c'est s'intéresser à *son* âme. Le problème de l'âme humaine se présente en premier lieu comme celui de la connaissance de soi, de la connaissance de ses ambitions, de ses désirs et de ses limites. Pour Platon, l'humanité est acquise, pourrions-nous dire, éthiquement.

² Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2007, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵ *Ibid.*

passions humaines⁶ » (484d), se condamne donc lui-même à être un « sous-homme » comme l'est nécessairement celui « qui cherche à fuir le centre de la Cité⁷ » (485d). En somme, en vivant comme il vit, Socrate renoncerait selon Calliclès à une dimension essentielle de l'humanité, dimension qui a pour foyer la Cité. Ainsi, les différents genres de vie que mettent en scène les dialogues de Platon ne feraient pas que différer du point de vue de leur finalité, ni même simplement se hiérarchiser les uns par rapport aux autres — tel mode de vie étant plus ou moins humain —, mais ils seraient contradictoires. Lire Platon, c'est toujours se positionner vis-à-vis de ce débat sur la vie bonne, et partant, sur la nature de l'âme humaine, puisque ce débat constitue comme le socle de toutes les autres investigations platoniciennes⁸.

L'intention qui a guidé cette recherche est de fournir un tel effort de lecture, en prenant au sérieux l'objection de Calliclès. Pour ce faire, nous nous tournons vers la *République*, qui offre une caisse de résonance à cette objection. La *République* non plus « ne porte pas sur quelque question arbitraire, mais sur la règle particulière selon laquelle il faut vivre » (352d)⁹. Dans ce dialogue majeur, Platon s'attaque au problème de la meilleure vie par le biais de la question de la justice. Achévant, au livre X, sa démonstration de la supériorité de la vie juste sur la vie injuste par le récit du mythe d'Er, Socrate tient ces propos qui, selon nous, révèlent l'unité du dialogue dans son ensemble :

C'est là, semble-t-il, mon cher Glaucon, que réside tout l'enjeu de l'être humain (ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπου) [...] ; il s'agit en effet de savoir si on est en mesure de connaître et de découvrir celui qui nous donnera la capacité et le savoir requis pour discerner l'existence bénéfique et l'existence misérable, et de toujours et en tout lieu choisir l'existence la meilleure au sein de celles qui sont

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁸ À ce titre, c'est de Platon qu'aurait appris un éminent philosophe que « la psychologie est de nouveau le chemin qui mène aux problèmes fondamentaux ». Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, in *Nietzsche. Œuvres*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, coll. Mille et une pages, 2020, aphorisme 23, p. 647.

⁹ Étant donné leur nombre important, toutes les citations de la *République* sont directement accompagnées dans le corps du texte de leur référence dans l'édition de Stéphanus ainsi que du numéro de page de la traduction utilisée, entre parenthèses. Sauf exception, nous utilisons chaque fois la traduction de George Leroux (Paris, Flammarion, 2002). Pour ce qui est du texte grec de la *République*, nous utilisons l'édition de John Burnet, *Platonis Opera. Recognovit, brevique adnotatione critica instructit Ioannes Burnet*, Oxford, Clarendon Press, 1906, tome IV. Enfin, pour les autres dialogues de Platon, nous indiquons dans le corps du texte la pagination de Stéphanus entre parenthèses, mais en note, la traduction et l'édition utilisées.

disponibles. Celui qui fait le compte de toutes les caractéristiques de l'existence qu'on vient à l'instant de rappeler [...] sera capable, le regard orienté vers la nature de l'âme (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα) de choisir entre une vie mauvaise et une vie excellente (618b-d, p. 518-519).

Or, dans la *République* comme dans le polémique *Gorgias*, la valeur de la vie juste, droite et rationnelle n'est ni donnée ni acquise. C'est justement le statut problématique d'une telle vie et sa relation conflictuelle à l'égard d'autres types d'existence qui sont dénoncés par la charge de Glaucon au début du livre II de la *République*. Reprenant à son compte l'argumentaire de Thrasymaque, Glaucon soutient d'abord qu'il existe un fossé entre la vie bonne et la vertu, ou encore entre la vie heureuse et la justice, au point où il semble possible de parvenir à la première sans faire grand cas de la seconde. L'expérience de certains individus montre qu'une vie heureuse et prospère est loin d'être garantie par l'exercice de la justice. La scission entre l'être et le paraître en matière de justice (361a) fait que ce que l'on entend par « excellence humaine » admet plusieurs visages, dont certains sont tout simplement irréconciliables. Pour le dire autrement, Achille *comme* Socrate paraissent être les meilleurs modèles d'humanité, mais à leur manière.

Le problème devient encore plus criant avec l'intervention d'Adimante. Celui-ci montre que la vie juste « en apparence » n'est pas l'apanage des seuls tyrans ou des êtres sans vergogne à la Thrasymaque (ou à la Calliclès), mais elle est en fait louée autant par les pères (πατέρες, 362a) que par les sages (σοφοί, 365c), autant par le discours populaire (ἴδιος, 363e) que par les poètes (ποιηταί, 363e). Le discours poétique traditionnel qui, en la figure du héros homérique, tente de rendre compte de la correspondance entre « l'homme de bien » et « l'homme bien vu » achoppe en définitive à démontrer l'unité du phénomène moral. Adimante pose ainsi la question qui constituera le point de départ de la quête philosophique mise en scène dans la *République* : « En vertu de quel discours (λόγον) donc accorderions-nous notre préférence à la justice plutôt qu'à l'injustice extrême ? » (366b, p. 133, traduction modifiée, nous soulignons) À la question du genre de vie qu'il faut mener, la poésie et la

philosophie fournissent deux *logoi* irréconciliables à propos de l'excellence humaine : Homère *et* Platon paraissent être, mais pour des raisons différentes, les meilleurs éducateurs de notre humanité.

Notre thèse entend se situer face à cette double « crise » — crise de la justice et crise du discours sur la justice — qui en appelle à une nouvelle anthropologie, un nouveau discours sur l'être humain (392a). Notre hypothèse de lecture est que la *République* peut être lue comme la tentative platonicienne destinée à la production d'un tel discours¹⁰. Par conséquent, l'objectif de notre travail est donc, lui aussi, double : faire l'épreuve de ce discours inédit pour expliciter la manière dont il se saisit du problème de la justice d'une part, puis pour voir comment il entend le résoudre d'autre part. Pour cette raison, nos analyses investiront deux terrains d'enquête principaux, consacrés à l'une et l'autre de ces deux crises.

Par un premier versant de notre thèse, nous chercherons à dégager l'enjeu propre du problème de la justice tel qu'il se présente dans la *République*¹¹. L'hypothèse directrice de cette recherche est que cet enjeu peut être interprété en termes psychologiques, dans le conflit entre le *thumos* et la raison. Comme facteurs de l'âme, le *thumos* et la raison jouent un rôle déterminant dans la démonstration conduite par Socrate, au point où l'accord du *thumos* et de la raison, dans la Cité comme dans l'âme, se révèle être la condition de possibilité ultime de la justice politique comme individuelle (441e). Mais le cas échéant, il n'y aurait pas lieu de concevoir le rapport entre le *thumos* et la raison comme étant conflictuel : la thèse socratique sur la justice ne démontre-t-elle pas justement leur harmonie relative dans la Cité et l'âme justes ? Notre travail prend comme point de départ la remise en cause de cette harmonie. L'intuition qui guide notre démarche est que dans la *République*, le *thumos* et la raison ne

¹⁰ Cette hypothèse est inspirée de Létitia Mouze, « Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la *République* de Platon », in O. Renaut, S. Alexandre (dirs.), *La Rationalité tragique : Actes des colloques de l'association Zetesis*, Paris, Carnet de recherches Zetesis, 2010, p. 5, article consulté sur Internet le 5 août 2024 : <https://zetesis.hypotheses.org/files/2015/04/1Mouze.pdf>.

¹¹ La raison pour laquelle nous n'incluons pas dans nos analyses le livre premier est que nous prenons comme point de départ de nos recherches le « défi » lancé par Glaucon et Adimante à Socrate au début de livre second. La démonstration qui en découle délimite donc les bornes de notre objet d'étude, bien qu'il serait intéressant, dans un travail futur, de chercher à voir comment s'articulent les données du livre premier avec notre interprétation.

renvoient pas exclusivement à des fonctions de l'âme qui seraient à comprendre dans le contexte restreint d'une théorie psychologique particulière (par exemple, du genre de celle qu'élabore Socrate au livre IV), mais, en tant qu'ils fixent des traits essentiels de la condition humaine, ils permettent de circonscrire plus largement des types d'âme à part entière avec chacun leur expérience propre. En explicitant le problème de la justice à la lumière du rapport entre *thumos* et raison ainsi entendu, c'est alors l'enjeu *anthropologique* de ce problème que l'on dégage.

Comme l'anticipaient déjà nos remarques introductives, le problème éthique et politique de la justice dans la *République* semble s'arrimer à un conflit plus fondamental entre différentes *formes ou expressions concurrentes de l'humanité*, conflit que nous désignons comme la « tension anthropologique » de la *République*. Notre suggestion est que, plus que des modes de vie distincts, la *République* met en scène la confrontation entre différents « types humains » dont l'opposition n'incombe pas simplement à un choix d'existence, mais plus antérieurement encore, à la totalité de la structure psychique sous-jacente à tel ou tel choix d'existence. L'âme humaine, selon qu'elle est configurée rationnellement ou « thumotiquement », rend possibles des expériences radicalement distinctes. La tâche assignée au premier versant de notre thèse sera donc de reconstruire la problématique de la justice dans la *République* à l'aune de sa tension anthropologique, c'est-à-dire à l'aune du conflit entre l'âme thumotique et l'âme rationnelle. En creusant la nature et la relation du *thumos* et de la raison compris comme types d'âme, nous espérons parvenir au problème de la justice à partir d'une strate plus originaire, et par là, de l'éclairer plus en profondeur. En ce sens, la tâche qui sera menée sur le premier terrain d'enquête de notre thèse en est tout d'abord une de clarification.

Contrairement à d'autres conflits dont il est explicitement fait mention dans la *République*, par exemple, le conflit entre le philosophe et la Cité (487b, 537e) ou le conflit entre la philosophie et la poésie (607b), le conflit entre le type humain thumotique et le type humain rationnel n'est pas explicitement traité par Platon dans le dialogue. En fait, il paraît obliéré par le fait que le *thumos* et la

raison constituent à première vue des forces psychiques sinon harmonieuses, à tout le moins harmonisables. C'est ainsi que la tension anthropologique entre le *thumos* et la raison en vient à remettre en question le socle même de la démonstration de la *République*, et avec lui, le sens et l'orientation du dialogue de manière générale. Par-delà leur opposition et leur accord apparents, comment comprendre le rapport entre le *thumos* et la raison dans la *République* ? Et qu'implique ce rapport eu égard à la signification du dialogue ? Ces questions nous acheminent vers le deuxième terrain d'enquête de cette thèse, qui concerne la « seconde crise ».

Par un second versant de notre travail, il s'agira de proposer les linéaments d'une interprétation de la *République*. L'hypothèse que nous avançons est que l'intrication du *thumos* et de la raison, dévoilée comme étant l'enjeu propre du problème de la justice, constitue une clé interprétative de poids du dialogue. Le défi que lancent Glaucon et Adimante à Socrate au livre second de la *République* est d'indiquer une voie par laquelle l'âme peut être guérie de sa division intérieure. La *République* se présente ainsi comme le *logos* par lequel peut être dépassé le schisme entre différentes propensions humaines fondamentales qui, au livre II de la *République*, se résument aux deux suivantes : *être bon* et le *paraître* ; être excellent et en avoir l'air ; être ἀγαθός et καλός. À plusieurs égards, comme nous le montrerons, la tension entre l'âme rationnelle et l'âme thumotique recoupe et informe cette dualité inscrite dans le phénomène moral. Les livres II à X de la *République* sont ainsi consacrés à déployer le « pari socratique » que nous formulons de la manière suivante : former un type humain *rationnel* en lequel seraient surmontées les contradictions humaines essentielles. Pour produire ce type humain, Socrate entreprend de fonder « en paroles » (369c) une Cité qui doit permettre de le façonner, une âme qui incarnerait la réconciliation des pôles rationnel et thumotique de l'expérience humaine. Aussi, dans la *République*, la réponse socratique au problème de l'âme humaine est *politique* au sens où elle recourt à la médiation de la Cité pour se mettre en œuvre. Ce qui nous permet de proposer ce qui suit : le degré d'adéquation entre le *thumos* et la raison auquel parvient la Cité de Socrate peut devenir la pierre

de touche de l'exposé socratique dans son ensemble, puisqu'il en est en quelque sorte la clé de voûte, le critère par lequel on peut vérifier la prétention du pari socratique à réconcilier les expériences rationnelle et thumotique de l'âme.

Cette dernière affirmation nous conduit à formuler la question de recherche générale de cette thèse: la Cité juste et l'âme juste forgées par Socrate constituent-elles vraiment des cas d'harmonie des deux aspirations les plus fondamentales de l'âme humaine, l'aspiration rationnelle et l'aspiration thumotique ? Et plus encore : la tentative politique d'harmoniser le *thumos* et la raison dans la *République* nous apprend-elle quelque chose d'essentiel sur la possibilité réelle d'une telle harmonie ?

L'itinéraire que nous parcourrons pour répondre à ces questions se fera en trois étapes principales correspondant chacune à un chapitre de notre travail. Le premier chapitre a comme principal objectif de manifester le caractère de « fil rouge » de la relation entre le *thumos* et la raison au regard de la démonstration de la *République*. Pour ce faire, nous tâcherons de situer plus exactement le niveau où se joue de la manière la plus déterminante cette relation. Le problème auquel nous ferons face dans le premier chapitre est que, dans la *République*, les noms « *thumos* » et « raison » font signe vers des choses équivoques : « τὸ θυμοειδὲς » renvoie tantôt à une disposition générale de l'âme, tantôt à l'une de ses fonctions particulières. Il est considéré ainsi tout à la fois comme agent, élan, force et principe de l'âme. La difficulté à laquelle nous expose cet enchevêtrement n'est que redoublée lorsqu'on introduit les données de l'analogie de la Cité et de l'âme (368d-369a), qui fait du *thumos*, mais aussi de la raison, une composante ou une fonction de la communauté politique. Pour dépasser l'incommensurabilité relative à l'analogie de la Cité et de l'âme et, par là même, dégager l'unité respective des notions de *thumos* et de raison, nous mobilisons la notion clé de *régime* (πολιτεία), qui renvoie à son tour à la notion de *type d'âme* (ψυχῆς τρόπος). Comme moyen terme de la Cité et de l'âme, le régime propose une articulation naturelle (et non purement méthodologique) de l'âme et de la Cité d'une manière qui permet de dévoiler l'enjeu plus globalement anthropologique du problème de la

justice. Nous montrerons donc dans ce chapitre que c'est comme infléchissant des régimes qui sont eux-mêmes des reflets de types humains que s'opposent de la manière la plus forte le *thumos* et la raison : le conflit central de la *République*, suggérons-nous, est le conflit entre l'âme rationnelle et l'âme thumotique. Parce qu'il libère et thématise le potentiel herméneutique de la notion de régime, notre premier chapitre peut être vu comme préparatoire aux développements qui auront lieu dans les deux chapitres suivants.

Le second chapitre se consacre à l'examen des deux types d'âme que notre premier chapitre n'aura permis de dégager que de manière formelle. Il s'agira alors de délimiter le champ d'expérience propre à l'âme rationnelle et à l'âme thumotique grâce à une comparaison des deux. Pour accéder au cœur ces expériences, nous prendrons comme fil conducteur la question du bien. Plus précisément, nous examinerons comment l'un et l'autre des types d'âme se rapportent au bien par l'intermédiaire de ce que nous aurons provisoirement posé être les deux motifs fondamentaux de leur expérience : l'amour de la vérité pour l'âme rationnelle et l'amour de l'honneur pour l'âme thumotique. L'exposition de ce contrepoint rationnel et thumotique nous permettra de faire jaillir à terme les principaux lieux d'exclusion des expériences rationnelle et thumotique de l'âme. Par la cartographie des deux expériences de l'âme qu'il propose, notre second chapitre revendique une certaine autonomie et se tient en lui-même. Son principal intérêt en ce qui concerne notre démarche est toutefois qu'il sert de point pivot vers le versant proprement interprétatif de notre travail.

Le troisième chapitre de notre recherche marque ce tournant. Après avoir explicité la thématique du conflit des régimes et avoir exposé la nature des expériences qu'ils occasionnent du point de vue de l'âme, il s'agira alors de restituer le conflit des régimes sur son terrain proprement politique et de le considérer cette fois du point de vue de la Cité. L'objectif de ce dernier chapitre sera de mettre à l'épreuve la solution préconisée par Socrate dans la *République* pour dénouer la tension anthropologique : la *Cité rationnelle*. La plus large part de la *République* s'attache à décrire une expérience

politique extraordinaire vécue dans la Cité idéale, fondée « en paroles » par Socrate et ses deux interlocuteurs. Cette Cité, parce qu'elle prétend être juste, prétend donc réaliser l'harmonie entre l'élément rationnel et thumotique de l'âme, autrement dit, elle prétend produire l'unité de l'expérience humaine. Par l'examen d'un certain nombre de législations et de mesures particulières à ce régime, nous montrerons qu'en définitive la Cité rationnelle ne parvient pas à tenir compte sans la dénaturer de la composante thumotique de l'âme humaine ; par conséquent, c'est une harmonie « au sens faible » du *thumos* et de la raison à laquelle la Cité rationnelle parvient au mieux. De là, la thèse essentielle de ce travail : en rendant manifeste les failles d'un régime prétendant résoudre à l'échelle politique le problème de la justice — le problème humain —, Platon expose dans la *République* la nécessaire séparation, pour le secours de chacune, des aspirations rationnelle et thumotique de l'âme. Pour Platon, aucun régime ne permet de surmonter définitivement la tension anthropologique, tout simplement parce que la raison et le *thumos* constituent des ouvertures à deux ordres radicalement distincts : la Cité et le Tout, l'ordre politique et la vérité. Le régime, s'il propose une certaine articulation du *thumos* et de la raison, n'en propose toujours *qu'une articulation*, jamais une synthèse parfaite.

En somme, notre thèse tente de mettre en valeur l'importance du rapport entre *thumos* et raison eu égard à la démonstration de la *République* ainsi que son intérêt en tant que matrice interprétative non seulement du dialogue, mais aussi, de la philosophie politique de Platon dans son ensemble. La tension entre les aspirations thumotique et rationnelle de l'âme, loin d'être une tare de l'expérience humaine, en est un levier primordial. Cette thèse vise en dernier lieu à maintenir vivante cette tension, à la reformuler une fois de plus afin que nous ne soyons pas un arbitre naïf du conflit entre Socrate et Calliclès, mais que nous soyons bien avertis des termes de l'alternative fondamentale qu'il met en lumière.

CHAPITRE PREMIER

LE CONFLIT DES RÉGIMES DANS LA *RÉPUBLIQUE*

Les percées philosophiques et intellectuelles ainsi que la prolifération de l'enseignement des sophistes dans l'Athènes classique entraînèrent l'ébranlement d'une sagesse dont la tradition se faisait alors le véhicule : celle selon laquelle la justice humaine bénéficie d'un certain support cosmique et qu'elle intéresse les dieux. Ces discours cultivaient la croyance qu'il existe un « ordre des choses » en matière de justice, un réel qui, tout en portant en lui-même une fracture tragique — le résultat de l'action ne correspond que rarement au but visé —, est néanmoins essentiellement unifié et cohérent, donnant ainsi des préceptes à l'agir moral. Or les poètes et les sages, en montrant que la Cité est artificielle, c'est-à-dire en dévoilant que la moralité et sa justification ne sont en fait qu'*humaines*, rendirent manifeste la dislocation du monde humain et du monde des dieux. Cela, avec comme incidence que la pieuse déférence d'un Céphale¹² ne semble plus pouvoir constituer une réponse appropriée au problème de la justice. Ainsi fallait-il, selon Platon, un nouveau « mythe » qui rattacherait, rationnellement cette fois, la moralité et la justice à un certain ordre des choses qui leur donnerait leur justification et leurs fondements.

La *République* peut être lue comme la réponse platonicienne à cette « crise » de la justice qui a pour effet de séparer l'âme humaine en deux postures fondamentales relayées par le discours poétique d'une part et le nouveau discours socratique d'autre part. L'objectif de notre premier chapitre est de dégager l'enjeu spécifique de cette tension anthropologique présidant à l'argument de la *République*. Notre hypothèse est que cet enjeu est psychologique : il s'agit du conflit entre le *thumos* et la raison,

¹² Voir livre I de la *République*.

mais compris comme *type d'âme*. En effet, l'harmonisation de l'espèce rationnelle et de l'espèce ardente telles qu'elles se présentent dans le cadre de la psychologie tripartite du livre IV est posée comme la condition de possibilité de la justice dans l'âme comme dans la Cité, et donc comme la solution au problème humain. Or, les termes de cette psychologie — dont Socrate nous rappelle qu'ils sont défaillants (435c-d) — ne permettent pas d'articuler pleinement la tension qui se joue entre ces deux motivations insignes de l'âme humaine. Pour surmonter ce flottement, nous chercherons donc dans ce chapitre à restituer cette tension dans un cadre plus englobant, celui de régime. En dépassant notre compréhension du *thumos* et de la raison comme de simples parties de l'âme ou classes de la Cité, mais en les rapportant plutôt à des aspirations structurant des régimes, et partant, des types humains à part entière, nous dévoilons une thématique implicite, mais structurante de la *République*. Nous comprenons ce conflit comme une confrontation entre des manières fondamentalement distinctes de vivre ou encore des expressions concurrentes de l'humanité en ce qu'elles prétendent toutes les deux comprendre et épuiser la définition de l'humanité.

Nous argumenterons dans ce chapitre que la notion de régime est une clé d'interprétation importante pour comprendre le mouvement argumentatif de la *République*, étant donné qu'elle donne à voir que la définition de la justice qui découle de ce mouvement argumentatif est elle-même l'expression d'un régime, le régime royal (445d), ou rationnel. L'efficace herméneutique de la notion de régime, très peu relevée par les commentateurs, tient à ce qu'elle met en relation la politique et la psychologie dans l'analogie entre la Cité et l'âme d'une manière qui permet de neutraliser les difficultés inhérentes à cette analogie. Surtout, elle permet d'articuler le problème de la justice à son niveau le plus fondamental, en en dévoilant sa dimension anthropologique. On ne saura mieux le voir qu'en faisant l'épreuve de la structure complexe de la *République* afin de distinguer les différents niveaux de la tension entre le *thumos* et la raison ; seulement alors en cernerons-nous le plus englobant : la tension entre le *thumos* et la raison compris comme types humains.

La tension anthropologique de la *République* et le problème de la justice

La démarche philosophique que conduit la *République* prend la forme d'une tentative de réponse au problème de la justice. Dès la fin du livre I, la justice se ramène à l'excellence de l'âme (353d) et est comprise comme la vertu assurant à celui qui la possède d'être « bienheureux et rempli de bonheur » (354a, p. 118). Ainsi, la question de la justice est, dans la *République*, le fil conducteur suivi par Platon pour traiter du problème humain, c'est-à-dire du problème de l'unité de l'expérience humaine. Prise dans le sens ordinaire du terme, la justice se comprend essentiellement comme une relation entre les membres d'une communauté. La discussion préliminaire du livre I fournit des exemples de cette définition générale de la justice comme relation : la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit (Céphale) ; elle exprime un rapport aux amis et aux ennemis (Polémarque) ; elle concerne une relation entre les intérêts des plus forts et ceux des plus faibles au sein d'une communauté (Thrasymaque). Du livre II au livre X sur lesquels s'échelonne l'examen de la justice par Socrate, Glaucon et Adimante, cette structure relationnelle de la justice est préservée. Suivant le choix méthodologique de Socrate de comparer l'âme humaine à une Cité, il s'agit pour définir la justice d'articuler le rapport entre les composantes de *deux* communautés : d'un côté, le rapport entre les différentes classes de la communauté politique ; de l'autre, le rapport entre les différentes parties de l'âme, si tant est que celle-ci soit véritablement constituée d'une hétérogénéité¹³.

Ainsi, suivant le fil conducteur de la question de la justice, l'effort philosophique des protagonistes du dialogue consiste à fournir les conditions d'harmonisation des parties des deux « communautés » — la Cité et l'âme humaine —, ce qui leur permet à terme de proposer un énoncé

¹³ Car en effet, la forme particulière que prendra la définition de la justice au livre IV est déjà anticipée au dénouement de l'argumentaire servi par Socrate à Thrasymaque à la fin du livre I (353d-353e). Pour le dire de la manière la plus simple, l'âme humaine possède diverses fonctions possiblement conflictuelles, « se soucier, commander, délibérer » d'une part, puis « vivre » d'autre part (353d, p. 117). Or, malgré la diversité de ses fonctions, elle n'a qu'*une* excellence propre, à défaut de laquelle « l'âme [n']accomplira jamais bien ses fonctions propres » (353d, p. 117). Le problème de la justice et sa solution concernent ainsi l'hétérogénéité de l'âme.

général au sujet de la justice : elle consiste dans le fait, pour chaque partie du tout, d'accomplir sa fonction propre (433b ; 443b). Dans les termes de la *République*, cerner la justice d'une chose revient donc à déterminer les conditions sous lesquelles il y a un rapport d'excellence entre ses parties, c'est-à-dire un rapport où la fonction de chacune des parties est préservée dans sa relation avec les autres parties. Pour que la Cité et l'âme soient justes, il est nécessaire que chaque partie qui les compose respectivement effectue son travail sans se disperser dans des tâches secondaires. La structure formelle ou « eidétique » de la justice est donc essentiellement celle de l'*harmonie*¹⁴.

Ce qui en revanche est moins clair, c'est précisément la nature des parties dont il s'agit de penser l'harmonisation, de même que le critère à partir duquel celle-ci s'opère. Pour ce qui est du premier point, il s'agit, dans la Cité, de mettre en relation trois classes de citoyens, chacune associée à une fonction politique — les producteurs, les auxiliaires et les gardiens. Dans l'âme, les trois fonctions correspondantes par analogie sont le désir, l'ardeur et la délibération. Quoiqu'imprécises du point de vue de l'objet traité, les considérations de Socrate sur l'âme et ses parties peuvent être jugées satisfaisantes eu égard aux besoins de la démonstration (435c-d), en ce qu'elles nous permettent de tirer « trois espèces à l'intérieur de l'âme » correspondant chacune aux trois groupes constitutifs de la Cité¹⁵ : l'espèce rationnelle (τὸ λογιστικόν), l'espèce désirante (τὸ ἐπιθυμητικόν) et l'espèce de l'ardeur (τὸ θυμοειδὲς, 440e-441a)¹⁶.

¹⁴ Il en va de même pour la forme de la modération : « Autant qu'on puise l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord, une harmonie, plus que les vertus précédentes » (430e, p. 233).

¹⁵ Pour établir cette l'analogie, Socrate avance une analyse psychologique sommaire. Cette analyse va à peu près comme suit : de toute évidence, nous apprenons et nous délibérons ; de manière tout aussi évidente, nous désirons des biens. Or il arrive que nous désirions d'autres biens que ceux que la délibération tranche comme étant préférables ; conséquemment, c'est par une surenchère motivationnelle provenant d'un troisième élément que nous nous rangeons finalement soit du côté délibératif, soit du côté appétitif (436a-441c).

¹⁶ Dans cette thèse, nous utiliserons de manière interchangeable les expressions « *thumos* », « ardeur », « espèce ardente », etc., pour désigner ce qui est signifié par le grec τὸ θυμοειδὲς ou ὁ θυμός — cette souplesse dans la dénomination vaut aussi pour les autres fonctions de l'âme. Pour une discussion de la construction par Platon du terme « θυμοειδὲς », voir Olivier Renaut, *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du θυμός dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014, p. 156-157.

Cette relation n'est pas structurée arbitrairement, mais elle obéit à un critère que l'on retrouve en filigrane de tout l'exposé : la distinction entre ce qui en nature est *apte à commander* et ce qui en nature est *fait pour obéir*. Il n'est pas exagéré de dire que cette distinction constitue la clé de voûte argumentative de l'exposé menant à la définition de la justice de la *République*. Précisément puisqu'elle fournit le critère de l'harmonie dont la justice est la manifestation. Dans la Cité comme dans l'âme, le principe de la délibération doit commander aux autres parties en ce qu'il est le principe le plus insigne, selon un argument qui traverse de bout en bout la pensée platonicienne : « [...] c'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et qu'il possède la capacité de penser avec prévoyance » (441e, p. 252). Dépourvus de raison, les désirs doivent se soumettre au commandement de la raison.

La justice se dit donc d'un rapport harmonieux entre différentes puissances motivationnelles — rationnelles et désirantes — qui entrent en conflit les unes avec les autres du fait qu'elles ont une prétention égale à commander, mais qu'elles sont par nature inégalement douées pour le faire. La possibilité de la justice dépend ainsi, selon les termes de la *République*, de la possibilité de respecter la hiérarchie des fonctions par lesquelles la Cité et l'âme peuvent non seulement exister et se préserver, mais aussi être excellentes, en remettant leur commandement à la puissance rationnelle. Cependant, une difficulté surgit du fait suivant : la division des parties de l'âme et de la Cité est tripartite, alors que leur hiérarchisation obéit à une division bipartite. On l'aura compris, l'élément qui fait ici problème est le *thumos* : comment, et sous quelle enseigne, situer la fonction thumotique dans l'économie de l'âme et dans celle de la Cité ? En ce qui concerne l'âme, la réponse de Socrate élaborée à la fin du livre IV paraît dénuée de toute ambiguïté : « [...] il revient au principe de l'ardeur du cœur de *se soumettre au principe rationnel* et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés » (441e, p. 252, nous soulignons).

Or cette réponse pose une série de difficultés. Celles-ci qui découlent en large part d'un même fait, son intermédialité entre la raison et le désir. Empruntant quelque chose de l'espèce rationnelle et quelque chose de l'espèce désirante, le *thumos* se situe comme à mi-chemin entre elles de telle sorte

que, s'il lui revient de combattre aux côtés de la raison, il est tout autant susceptible de faire cause commune avec le désir et l'exciter dans ses élans. Cette ambiguïté axiologique due à sa position intermédiaire est inscrite au cœur même du *thumos*, c'est elle qui donne toute sa complexité au phénomène thumotique.

À partir de cette analyse provisoire, on voit mieux dans quelle problématique s'ancre plus spécifiquement la question de la justice dans la *République*. La justice qualifie l'état d'un ensemble au sein duquel la fonction apte à commander dirige pour le mieux les fonctions subalternes. Ce commandement est en dernière analyse rendu possible par l'alliance du *thumos* avec la raison, car sans cette alliance le principe rationnel semble ne pas pouvoir tenir son poste et résister aux assauts des plaisirs et des peines qui ont pour foyer l'espèce désirante. Mais si tel est le cas, c'est donc bien l'alliance entre le *thumos* et la raison se présente comme l'enjeu central du problème de la justice. La résolution de la tension anthropologique dans la *République* passe par la résolution du problème de la justice, laquelle dépend à son tour de la résolution du problème du *thumos*. À première vue, tout le problème du *thumos* semble venir du fait de son intermédialité, et donc de sa « neutralité », entre la raison et l'appétit, entre le supérieur et l'inférieur. Se poser la question de la justice revient en quelque sorte à se poser la question des limites de l'accord entre le *thumos* et la raison. La tension la plus originaire sur laquelle s'arc-boute toute l'argumentation de la *République* en est donc une relevant proprement de la psychologie et mettant en jeu les différentes parties et fonctions de l'âme humaine.

Afin de bien voir à quel point le problème de l'harmonie entre le *thumos* et la raison percole au travers de toutes les strates argumentatives de la *République*, nous allons à présent décliner les principaux moments de la thématization du *thumos*¹⁷ dans le dialogue. Nous envisagerons ainsi chaque

¹⁷ La difficulté à laquelle nous faisons face découle précisément du fait qu'on ne trouve ni dans la *République* ni ailleurs chez Platon un examen complet et unifié de la notion de *thumos* qui prétendrait épuiser la définition de celle-ci. Le traitement morcelé, inégal ou implicite du *thumos* dans la *République* et dans les autres dialogues (*Phèdre*, *Timée*, *Lois*) a amené un nombre

fois le *thumos* du point de vue de sa relation avec la raison. Nous dégageons quatre jalons en particulier : 1° le naturel thumotique face au naturel philosophe (livre II-III), 2° la classe des auxiliaires face à la classe des gardiens (livre III-IV), 3° l'espèce ardente de l'âme face à l'espèce rationnelle de l'âme (livre IV) et enfin 4° le timocrate face à l'aristocrate (livre VIII). Nous verrons comment la progression de ces quatre thématiques du *thumos* et leur enchaînement dialectique débouche à terme sur l'inflexion du *thumos* et de la raison la plus signifiante et la plus englobante : le *thumos* et la raison comme régimes, et comme types de l'âme (ψυχῆς τρόποι, 445c).

Les quatre moments de l'harmonie *thumos*-raison

a) Naturel ardent et naturel philosophe

La toute première occurrence du *thumos* survient au livre II, dans le contexte de la description de la seconde Cité élaborée par Socrate en réponse à l'objection de Glaucon (372c). Contrairement à la première Cité fondée sur les seuls besoins (369c-372c), la « cité gonflée d'humeur » (372e, p. 143) transgresse la limite des biens nécessaires, ce qui l'amène à s'approprier pour son usage les biens des Cités voisines. Cette manœuvre rend nécessaire le fait de disposer dans la Cité d'un corps militaire

non négligeable d'interprètes à suggérer que le *thumos* serait un élément bancal et globalement inconsistent de la psychologie platonicienne (voir par exemple Terry Penner, « Thought and desire in Plato », in G. Vlastos (dir.), *Plato II : Ethics, Politics and the Philosophy of Art and Religion*, New-York, Anchor Books, 1971, p. 96-118). Dans les trente dernières années, certains commentateurs se sont penchés sur le *thumos* comme objet d'étude indépendant, s'y intéressant comme à un tout cohérent, par exemple Angela Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, Jean Frère, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris, Éditions Kimé, 2004, mais aussi O. Renaut (*Platon. La médiation des émotions, op. cit.*) et Josh Wilburn, *The Political Soul. Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Un autre cas digne de mention est celui de Leon H. Craig, *The War Lover : A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, pour qui le *thumos*, clé de voûte du dialogue, est une qualité essentielle du philosophe. En ce qui nous concerne, nous ne voyons pas dans la disparité qu'accuse le traitement du *thumos* dans la *République* un obstacle indépassable, mais un levier de notre interprétation. Nous défendons que le *thumos* permet à Platon dans la *République* de circonscrire un type humain, un « genre de vie », une certaine orientation et expérience fondamentale de l'âme. Ainsi, pourrions-nous dire, à une fonction relativement vague convient un exposé vague : dès lors que Platon veut évoquer par le *thumos* non seulement une partie de l'âme, mais les caractéristiques qui composent un « type humain », il n'a pas à fournir une explication systématique du *thumos* ni une « ontologie » parfaitement rigoureuse de cette partie de l'âme — cela vaut aussi pour la raison. Pour l'essentiel, notre angle interprétatif est tributaire des études de Myles Burnyeat, « The Truth of the Tripartition », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, n° 1, 2006, p. 1-22 et de John Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 181, n° 4, 1991, p. 517-543, qui seront mentionnées ci-bas.

servant autant à faire la guerre aux Cités ennemies qu'à maintenir la paix entre les factions intérieures de la Cité. De là la fonction des gardiens — qui à cette étape de l'argument ne sont pas encore distingués des auxiliaires — dont la principale caractéristique sera de posséder une ardeur impétueuse (τὸ θυμοειδὲς)¹⁸. Le *thumos* des gardiens est à la source de leur courage (375a), de leurs attributs belliqueux (375a) et de l'hostilité qu'ils éprouvent à l'égard de leurs ennemis (375c). Mais pour éviter que ces gardiens ne soient impitoyables les uns envers les autres et à l'égard de leurs propres concitoyens, il est nécessaire que leur ardeur thumotique admette une certaine douceur que Socrate identifie à un naturel philosophe (τὸ φιλόσοφον, 375e). Ce dernier naturel assure aux gardiens une certaine fidélité aux biens de la Cité afin qu'ils puissent en être des protecteurs loyaux.

La plus large part des livres II à III est consacrée à la discussion de l'éducation de cette classe de gardiens. Il s'agit donc pour Socrate d'expliquer comment le fragile équilibre du tempérament des gardiens de la Cité pourra être cultivé et maintenu dans leur âme, au moyen d'une éducation mêlant musique et gymnastique. Le secret de cette éducation tient à sa capacité à faire advenir un accord entre ces deux inflexions de l'âme humaine qui tendent à s'opposer l'une à l'autre, le naturel thumotique et le naturel philosophe. Comme le rappelle Socrate, ces inflexions sont proprement « psychiques » : la fin de l'éducation par la musique et par la gymnastique n'est pas rigoureusement de travailler à l'harmonie entre l'âme et le corps — sinon accidentellement —, mais bien plutôt de créer l'accord entre ces deux inflexions naturelles de l'âme, « afin qu'[elles] s'harmonisent l'un[e] avec l'autre, dans une tension et une détente portées jusqu'au point qui convient » (411e-412a, p. 204-205). Musique et gymnastique coopèrent donc à établir durablement une harmonie entre l'agressivité et la douceur nécessaires aux guerriers pour exercer leur fonction. Bien qu'à ce stade de l'exposé, les termes de la

¹⁸ Chose importante à noter, le *thumos* ne devient une composante nécessaire de la Cité que lorsque celle-ci se met en quête de biens luxueux, c'est-à-dire qui excèdent les besoins nécessaires. Au contraire de la Cité gonflée d'humeur, la première Cité ne requiert pas le *thumos* pour faire contrepoids aux désirs, puisque ceux-ci y sont en harmonie avec les besoins. Nous discuterons ce point au chapitre troisième de notre thèse.

tripartition de l'âme ne soient pas explicitement mobilisés, l'on entrevoit que musique et gymnastique travaillent déjà à l'établissement de la « règle » de l'âme juste, soit, rappelons-le, le commandement de la raison sur l'espèce désirante par la médiation du *thumos*¹⁹.

Ce travail est double et porte sur les deux pôles de la relation entre espèce rationnelle et espèce désirante. D'une part, le but de l'éducation musicale semble surtout être d'inculquer un amour du beau dans l'âme des gardiens. Or ce « beau » visé n'est pas le beau conventionnel²⁰, le beau qui émane de l'épopée homérique et de la gloire d'Achille. Ce fait apparaît avec clarté dans un passage où Socrate explique l'effet que devra produire la poésie « purifiée » qui seule sera permise dans la Cité juste : il s'agit d'une poésie qui « dispose insensiblement [les jeunes] à la ressemblance, à l'amour et à l'harmonie avec la beauté de la raison » (401d, p. 189).

L'amour de la beauté valorisé par l'éducation musicale des gardiens est, pourrait-on dire, « apollonien » en ce qu'il est porteur d'une conception de la beauté basée sur l'ordre, la mesure et l'harmonie, autrement dit, une conception de la beauté qui est plaisante pour la raison. Or l'amour de cette beauté ne peut être, pour Socrate, que modéré, puisqu'il s'oppose dans sa définition même au caractère excessif et débordant de l'amour des plaisirs fomenté par l'espèce désirante — au premier chef, le plaisir sexuel²¹. Ainsi, en ce qu'elle suscite un amour de ce qui est « ordonné » (403a), l'éducation musicale se comprend comme l'inculcation d'un raffinement dans l'âme dont l'effet est d'insensibiliser l'âme aux plaisirs qui nourrissent l'espèce désirante. C'est une même « guerre » contre l'espèce désirante que vise à mener l'éducation à la gymnastique, cette fois, non pas en excitant positivement l'âme vers un beau plus sophistiqué comme peut le faire l'éducation musicale, mais en

¹⁹ En effet, au moment où le principe de la justice dans l'âme est dégagé, au terme du livre IV, on lit ceci : « Alors justement, pour faire suite à ce que nous disions, un mélange de musique, de poésie et de gymnastique ne produira-t-il pas pour [les principes de l'âme] un état d'accord [...] ? » (441e, p. 252).

²⁰ Nous traiterons du thème du beau (τὸ καλόν) et de son rapport au *thumos* au prochain chapitre.

²¹ « — Or, y a-t-il pour toi un plaisir plus grand et plus vif que le plaisir des choses de l'amour ? — Non, dit-il, et il n'y en a pas de plus fou » (403a, p. 191).

éveillant l'ardeur thumotique (τὸ θυμοειδὲς, 410b) afin de rendre l'âme résistante et insensible aux revendications des désirs. En maintenant la santé et la bonne constitution physique, la gymnastique prévient la mollesse et la relaxation excessive de l'âme qui sont le terreau du développement intempérant des désirs²².

En somme, l'éducation des gardiens ébauchée aux livres II et III « engendre la modération » (410a, p. 202) au sens que prend cette vertu à partir du livre IV, c'est-à-dire, une ascendance de l'élément meilleur sur l'élément moins bon dans la Cité comme dans l'âme (432a). Comme on le voit, à ce stade de l'argumentaire de la *République*, la formation musicale et gymnique telle qu'elle est présentée par Socrate est une éducation qui, dans sa fin, ne vise pas positivement l'exaltation des talents intellectuels²³. Elle est au contraire dirigée, et ce, dans le but de les neutraliser, vers les désirs. De ce fait, aux livres II et III, musique et gymnastique constituent ultimement le programme d'une éducation qui travaille pour la raison surtout dans la mesure où elle travaille contre le désir²⁴. Cela est en adéquation avec la définition de la justice qui sera proposée au livre IV : la justice n'est pas une excellence de la raison tout court, mais l'excellence de sa relation avec l'espèce désirante *grâce* à l'espèce intermédiaire.

b) Classe des auxiliaires et classe des gardiens

Le second moment de thématization du *thumos* découle directement du postulat de base du dialogue selon lequel l'âme se compare à une Cité. En vertu de ce postulat, Socrate et ses compagnons se mettent d'accord pour reconnaître que « les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement, et qu'elles y sont présentes en nombre

²² « Gymnastic education as a whole [...] essentially involves *both* the stimulation and strengthening of spirit and the concurrent deprivation and weakening of appetite ». J. Wilburn, *The Political Soul*, *op. cit.*, p. 165.

²³ En comparaison avec l'éducation mathématique et dialectique des gardiens décrite au livre VII, qui elle à ce stade n'est plus une éducation du caractère moral, mais une éducation des aptitudes rationnelles.

²⁴ Essentiel à notre interprétation, ce dernier point sera quant à lui développé plus avant au chapitre troisième.

égal » (441c, p. 251). Par analogie, donc, le *thumos* se ramène à une classe de la Cité à part entière : les auxiliaires (οἱ ἐπικούροι, 414b), c'est-à-dire les guerriers. Il faut attendre la fin du livre III (414a-b) pour voir dans l'argument se détacher du contingent de la garde en général le groupe des auxiliaires. Ces derniers se distinguent des gardiens en ce qu'ils ne prennent pas part à l'expertise de la garde comme telle, celle-ci étant la prérogative du groupe restreint des sages, les « gardiens parfaits » (428d, p. 229). Comparés à la fonction rationnelle de l'âme, les gardiens sont les dirigeants en propre de la Cité et assurent la responsabilité du commandement et de la délibération. Le rôle des auxiliaires est quant à lui d'assurer dans la Cité ce que Socrate nomme le courage politique (430c). Puisqu'ils sont courageux, c'est la Cité entière que les auxiliaires rendent courageuse. Il en va de même pour la sagesse : la sagesse de la partie, les gardiens, conditionne la sagesse du tout, la Cité (432a). Plus précisément, la fonction courageuse des auxiliaires consiste en la « préservation du jugement qui résulte de la loi » (429c, p. 231). Le rôle des guerriers est de rendre pérenne dans la Cité le jugement sur les choses bonnes et mauvaises promulgué par les gardiens. Ils agissent donc à titre de protecteurs et d'exécuteurs de l'opinion conforme à la loi (433c), c'est-à-dire à la raison des gardiens.

Comme la définition du courage politique le rend manifeste, la fonction auxiliaire dans la Cité est en étroite relation avec la fonction de la garde. Cette relation en est une de subordination, alors que le grand nombre des auxiliaires sont sous le commandement du petit nombre des gardiens : « [...] les dirigeants ainsi que ceux qui dans ces domaines sont leurs auxiliaires consentiront, pour ce qui est de ces derniers, à faire ce qu'on leur aura ordonné » (458c, p. 275). Pour illustrer cette relation de subordination des auxiliaires aux gardiens, Socrate emploie l'image des chiens et du berger (416a). Titulaires des aptitudes guerrières et de la férocité que ces aptitudes supposent, les auxiliaires doivent impérativement se montrer obéissants aux gardiens, à défaut de quoi « ces chiens se mettent eux-mêmes à faire du mal aux moutons, et qu'au lieu d'être des chiens, ils deviennent semblables à des loups » (416a, p. 211). Bien sûr, ces dernières considérations recourent nos remarques antérieures sur

l'éducation musicale et gymnique. Les guerriers devront être correctement éduqués afin que l'harmonie de leur tempérament et leur amour de la raison et de sa beauté (401c-d) les rendent des sujets dociles au commandement des gardiens²⁵. Mais en raison de l'analogie de la Cité et de l'âme, ces considérations anticipent aussi celles à venir sur la relation entre les parties de l'âme, pour la description de laquelle Socrate emploiera la même image du chien et du berger (440d). Ainsi, en mettant en place tant bien que mal l'analogie entre le *thumos* et la classe guerrière, Socrate expose déjà à partir du livre III ce qui sera largement établi par la suite, à savoir la relation de coopération entre l'élément rationnel et l'élément thumotique.

c) Espèce ardente et espèce rationnelle

Le troisième moment de thématization du *thumos* fait de cette notion une espèce, une partie ou une fonction de l'âme²⁶. C'est à ce moment-ci, dans le cadre de la proposition de la tripartition de l'âme au livre IV que la notion de *thumos* reçoit son élaboration la plus riche, mais aussi la plus décisive au regard de la réception de la pensée platonicienne. Suivant l'analogie entre la Cité et l'âme, la dynamique entre

²⁵ La fonction guerrière des auxiliaires et leur association par analogie avec le *thumos* a pu amener certains interprètes à suggérer que les auxiliaires étaient eux-mêmes commandés par la partie thumotique de leur âme (voir par exemple Terence Irwin, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 232-234). Or, cela est confondre la configuration psychologique des auxiliaires avec celle des *timocrates*, qui n'apparaîtront qu'au livre VIII. Cette proposition, à notre avis fautive, place ces interprètes devant une difficulté, celle de devoir montrer comment les auxiliaires thumotiques, revêches, car « amoureux de la victoire et amoureux de l'honneur » (551a, p. 413), peuvent malgré tout être obéissants aux gardiens qui eux incarnent la raison. Suivant James Wilberding, nous suggérons qu'auxiliaires et timocrates doivent être distingués du point de vue de leur constitution psychique et que, pour l'essentiel, les auxiliaires partagent la constitution psychique des gardiens : chez les auxiliaires comme chez les gardiens, « thanks to the education in *mousikê* and *gymnastikê* reason is in charge, supported by spirit, ruling over appetite ». Par conséquent, la différence entre auxiliaires et gardiens ne tient pas à ce que les premiers sont commandés par le *thumos* et les seconds par la raison, mais plutôt à leur constitution naturelle : « The gold-souled guardians are born with a different set of natural abilities, which can be seen primarily in their superior intelligence. This concerns, then, not a stronger or weaker spirited part but a more or less capable rational part. The auxiliaries do not possess a rational part that is adequate to engage properly in higher academic pursuits, as the philosopher-rulers are the only ones who successfully advance through the mathematical and dialectical education. » J. Wilberding, « Plato's Two Forms of Second-Best Morality », *Philosophical Review*, vol. 118, n° 3, 2009, p. 358. Sur la distinction entre auxiliaires et timocrates, voir aussi Rachana Kamtekar, « Imperfect Virtue », *Ancient Philosophy*, vol. 18, 1998, p. 315-339.

²⁶ Il s'agit en gros de la variété de termes que l'on trouve employés par Platon pour désigner le *thumos* dans le cadre de la tripartition au livre IV. Si différents contextes au sein du livre IV justifient leur usage respectif, ils sont suffisamment parents pour que nous les employions indistinctement dans le cadre de notre démonstration. Pour une discussion du vocabulaire employé par Platon pour établir la composition de l'âme, on se rapportera cette fois à O. Renaut, *Platon. La médiation des émotions*, op. cit., p. 152-155.

l'élément rationnel et l'élément thumotique est non seulement préservée, mais exacerbée. Le texte le plus explicite sur la relation raison-*thumos* dans leur rapport aux désirs est le suivant :

Et de la sorte, ainsi nourris, forts de ce qu'ils savent être véritablement leur fonction et éduqués dans ce but, [le principe rationnel et le principe thumotique] prendront la position de commande du principe désirant, lequel occupe le plus massivement notre âme et par nature désire insatiablement les biens matériels ; *ils le surveilleront pour empêcher que*, se rassasiant des plaisirs qu'on attribue au corps, *il ne grandisse et se fortifie* au point d'abandonner sa tâche propre et d'entreprendre au contraire d'asservir et de diriger ceux qui ne sont pas tributaires de son genre, et ainsi bouleverser l'existence entière de tous (442a-b, p. 253, nous soulignons).

Ce passage résume bien l'enjeu moral qui caractérise la compréhension socratique de la justice déployée dans la *République*. La coopération entre la raison et le *thumos* a ici pour but en dernière analyse de préserver en même temps que de rendre possible la hiérarchie naturelle des fonctions dans l'âme. Le *thumos* donne à la raison une assistance motivationnelle permettant de l'assurer dans son rôle de principe directeur. Ce rôle est mis en lumière dans la définition du courage, non pas politique, mais cette fois individuel, donnée par Socrate : est courageux celui ou celle qui « parvient à maintenir, nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas » (442c, p. 253).

Le *thumos* se comprend ainsi moins comme une puissance permettant de diriger l'espèce désirante vers le bien élu par la délibération de la raison que comme ce qui, en servant de rempart à la raison, rend cette dernière imperturbable aux désirs qui la troublent dans son commandement. La psychologie morale qui s'esquisse au livre IV de la *République* rend donc manifeste que la justice peut être atteinte dans un équilibre qui ne tient pas positivement compte des revendications de l'espèce désirante, mais qui se fait en dépit d'elles. Cela s'explique par le fait qu'étant irrationnelle, et donc rétive au commandement, la fonction désirante ne peut pas être persuadée par la raison, mais seulement contrainte par elle. La raison commande donc aux désirs par la force, et il est du ressort du *thumos* de fournir à l'âme l'ardeur morale nécessaire pour exercer cette contrainte. En revanche, si les

désirs, dépourvus d'intelligence, sont régulés « despotiquement » par la raison, le *thumos*, lui, semble obéir à la raison par la persuasion.

C'est ce qu'on peut à tout le moins déduire de la remarque de Socrate selon laquelle « la fonction naturelle [du *thumos*] est d'être un auxiliaire du principe rationnel » (441a, p. 251). Le *thumos* est un allié « naturel » de la raison puisqu'il peut être amené à vouloir ce que veut la raison d'une manière naturelle, c'est-à-dire non violente ou forcée — pour peu, ajoute-t-il, qu'il n'ait pas été corrompu par une mauvaise éducation (440e). Par cette soumission à la raison, rendue possible par une persuasion qui se veut être une sorte d'apprivoisement²⁷, la partie ardente de l'âme supplée l'énergie requise à l'âme pour se fixer sur ce que le raisonnement conclut comme étant bon (441e). Ainsi, l'harmonie de l'âme, et par le fait même, la justice, ne sont en définitive réalisable que sous la double condition de l'alliance du *thumos* à la raison et de son opposition aux désirs.

Avant de passer au dernier moment de thématization du *thumos* dans la *République*, deux observations peuvent être faites. La première est que, entre les livres II à IV et en dépit des différentes formes qu'il prend, on remarque une certaine unité dans la fonction qu'occupe le *thumos*. En effet, comme naturel, fonction politique ou partie de l'âme, l'élément thumotique est conçu chaque fois comme ce qui s'oppose au désir dans le but de rendre possible l'hégémonie de la raison. La seconde observation, corollaire de la première, est que jusqu'ici, la fonction ardente de l'âme ne nous est connaissable que de manière surtout négative. Dans le cadre des trois premiers moments de sa thématization, le *thumos* tend en effet à être traité par Socrate, Glaucon et Adimante, non pas comme une motivation positive à part entière, mais plutôt par le biais de ses relations extrinsèques avec la raison d'une part et le désir d'autre part. En fait, comme l'indique justement Olivier Renaut, tout se

²⁷ Conformément à la proposition de Socrate faite par son image de la chimère au livre IX : « Comme le paysan qui entretient et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer, cet homme intérieur fait alliance avec le naturel du lion et prodiguant ses soins et les partageant avec tous, c'est ainsi qu'il les élèvera, en développant leur amitié mutuelle et avec lui-même. » (589b, p. 476)

passé comme si fondamentalement le *thumos* ne se singularisait que « par son “intermédiarité”, c’est-à-dire sa capacité à relier les pôles de la raison et du désir²⁸ ». Qu’en est-il vraiment ? Il faut, pour y voir plus clair, passer au quatrième « moment » de la thématization du *thumos* afin de jeter un éclairage nouveau sur la problématique qui s’est tissée au fil de nos analyses.

d) Timocrate et aristocrate

Survenant aux livres VIII et IX, le quatrième moment thématise le *thumos* comme ce qui donne sa forme à un certain régime politique, la timocratie, et à un certain genre d’homme, le timocrate. Le livre VIII de la *République* marque un tournant important de l’entreprise dialogique conduite par Socrate et ses interlocuteurs. La justice de l’âme et celle de la Cité ayant été cernée de même que leurs conditions de possibilité, il s’agit alors « de revenir sur le chemin » (543c, p. 402) qui fut quitté en cours de route afin de mener à bien l’objectif initial : réfuter la position de Thrasymaque et démontrer la supériorité de la vie juste sur la vie injuste (367a-e ; 445a ; 545b). C’est dans ce contexte que doivent alors être étudiées certaines formes notables d’injustice. Seules les formes clairement identifiables de l’injustice méritent d’être étudiées, dans la mesure où, contrairement à l’excellence de l’âme qui a une figure unique, « il existe un nombre illimité d’espèces du vice » (445c, p. 258). Pour cette raison, seulement quatre espèces de vice sont retenues par Socrate et ses interlocuteurs pour examen : la timocratie, l’oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Puisque c’est le *thumos* qui nous intéresse plus particulièrement, ce sont les traits de la constitution timocratique que nous esquisserons ici.

La timocratie, et le type d’homme lui correspondant, le timocrate, s’attachent à la constitution politique et psychologique au sein de laquelle le *thumos* tient le rôle de principe directeur. Dans l’âme et la Cité « thumotiques », c’est en effet l’« élément d’ardeur virile » qui occupe la place de la fonction dominante et qui, du même coup, s’assure du commandement des autres fonctions désirantes et

²⁸ O. Renaut, *Platon. La médiation des émotions, op. cit.*, p. 16.

rationnelles. S'il se base donc sur les données psychologiques dégagées au livre IV — le *thumos* comme « partie » de l'âme —, le quatrième moment d'exploration de la notion de *thumos* cherche plus généralement à tracer les contours d'une *configuration* thumotique de la Cité et de l'âme. Le *thumos* ne renvoie alors plus seulement à une fonction jouant son rôle dans une communauté de fonctions, mais plutôt il désigne le caractère global de cette communauté. Le terme qui convient sans doute le mieux pour désigner ce qu'il en est du *thumos* ici est un « régime ». Pour Socrate, ce qui caractérise en propre les motivations de l'homme appartenant à ce régime, c'est-à-dire celui qui « remet le pouvoir de gouverner en lui-même à la partie intermédiaire » (550b, p. 411), est un amour pour tout ce qui appartient à l'ordre de l'honorable : « [...] il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée » (581a, p. 461). De manière générale, l'ardeur qui configure l'âme du timocrate explique sa dureté (548e). Il peut ainsi se montrer irascible et impétueux envers les esclaves, tandis qu'en contrepartie il est « entièrement soumis aux gouvernants » (549a, p. 409), ce qui illustre que les rapports de hiérarchie constituent pour le timocrate une règle de conduite dans le monde. Ses activités sont surtout orientées vers les occupations militaires et celles qui lui sont connexes comme la gymnastique et la chasse (549a). L'homme thumotique, résume Socrate, est celui « dont l'existence est conforme à la constitution politique de Lacédémone » (545a, p. 403-404) : la Cité, la loi, la vertu civique, la guerre, ce qui est estimé noble et honorable en partage par les citoyens, tout cela offre à l'âme thumotique les conditions par excellence de son accomplissement et de la satisfaction de son désir de reconnaissance.

Ce rapide portrait du timocrate peut être précisé en indiquant la nature des relations qu'ont entre elles les différentes fonctions au sein de cette âme. D'abord, le timocrate tend à mépriser les plaisirs auxquels aspire l'espèce désirante — la richesse, les plaisirs d'Aphrodite, les plaisirs de la table, etc. — en ce qu'il les considère comme vulgaires (φορτικός, 581d). Pourtant, le rapport qu'entretient l'espèce ardente de son âme avec sa partie désirante n'est pas dépourvu d'ambiguïté. Socrate affirme, par exemple, que le timocrate convoitera tôt ou tard des richesses, notamment puisqu'elles peuvent

être l'instrument de sa prodigalité (548b). Mais en même temps, il aura vraisemblablement honte de cet attrait pour les richesses, ce que semble révéler les remarques de Socrate sur le fait qu'il les accumulera en cachette et n'en jouira que retranché dans la sphère de la vie privée (548a). Ce rapport ambigu à l'espèce désirante paraît s'expliquer une fois de plus par l'intermédiarité du *thumos* dans l'âme du timocrate. Cependant, contrairement à l'intermédiarité dont il était question dans l'âme parfaitement juste — il s'agissait en définitive d'une intermédiarité qui impliquait une alliance avec la raison et une hostilité aux désirs —, l'intermédiarité du *thumos* dans l'âme timocratique prend la forme d'un tiraillement *entre la raison et le désir* (550a). Le *thumos* ne se subordonne ici ni à l'un ni à l'autre, mais il est en tension constante avec l'un et l'autre, ou pour le dire autrement, alors que l'âme du type rationnel a une structure verticale, celle du timocrate est plutôt horizontale. D'où la dynamique suivante : l'espèce ardente de l'âme timocratique rejettera vraisemblablement les plaisirs de la raison, mais jamais de manière catégorique. En effet, le timocrate tant à dédaigner l'occupation du philosophe, puisque la connaissance n'engendre de son point de vue qu'un « plaisir vaporeux et frivole » (581d, p. 462). Toutefois, le *thumos* se détourne de la recherche du savoir non pas parce que cette activité est positivement déshonorante, mais plutôt parce que cette activité n'est pas reconnue comme honorable et digne d'éloges par la Cité (487c-d). Ce n'est que dans cette mesure qu'il se détourne de la philosophie, de la musique et des discours : il ne rejette pas l'art des Muses — en effet, « il le goûte ; il aime les discours » (548e, p. 409) —, seulement, son rapport aux plaisirs de la raison est mélangé ou « mixte », à l'image de sa configuration psychique²⁹.

²⁹ Comme le fait remarquer à juste titre J. Cooper, « l'exposé hautement métaphorique de Platon qui décrit l'expulsion de la raison de son trône et l'usurpation du pouvoir par le *θυμός* » (550b) n'implique et ne signifie nullement « que la raison cesse totalement de fonctionner (voir 553 d) ou que l'usurpateur se met à tenir le rôle de la raison ». Dans l'âme thumotique, la raison continue de jouer son rôle délibératif et à produire des jugements sur le bien, mais ces jugements ne sont pas systématiquement entérinés par le *thumos*. La constitution thumotique de l'âme est mixte au sens fort en ce qu'elle partage son allégeance à la partie rationnelle comme à la partie désirante, cela, dans un climat de tension et de tiraillement. Voir J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *art. cit.*, p. 537, note 18.

En ce qui concerne la timocratie ou « timarchie » (545b) comme telle, elle constitue tout simplement la communauté politique structurée par des motivations thumotiques. Il s'agit donc d'un régime surtout guerrier qui par-dessus tout fait des mœurs et des triomphes militaires les objets de son orgueil (548c). Cette constitution est plus encline à remettre le commandement de la Cité aux hommes doués en affaires guerrières et aux stratèges qu'aux sages (547e). L'éducation civique proposée par un tel régime est tournée davantage vers la gymnastique que vers la musique (548c). Mais parce qu'il est un régime « mixte » (548c, p. 409), il intégrera également des caractéristiques du meilleur régime et du régime oligarchique. Ainsi il imitera la Cité idéale par des institutions comme les repas en commun, ou en faisant observer l'abstention des guerriers vis-à-vis des tâches productives et lucratives, etc. (547d), mais il imitera la constitution oligarchique par son attrait pour l'or et les richesses — « encore qu'il s'agisse d'une adoration occulte » (548a, p. 408).

On peut donc formuler comme suit ce qui caractérise l'approche générale de la notion de *thumos* aux livres VIII et IX. Reprenant les lignes de force de la psychologie tripartite établie au livre IV, les développements du quatrième moment de thématization du *thumos* visent à articuler plus généralement certaines inflexions humaines fondamentales, à catégoriser des « espèces de caractères humains » (ἄνθρώπων εἶδη τρόπων, 544d). En d'autres mots, du livre IV au livre VIII, on passe d'une théorie psychologique à une perspective anthropologique et politique plus globale où il ne s'agit plus d'expliquer la structure et l'interaction des composantes de l'âme, mais plutôt d'en décliner des *types*, en fonction de la prévalence de l'une ou de l'autre des parties. Dans cette typologie, chaque partie de l'âme est alors comprise comme une motivation spécifique qui, à condition qu'elle domine, fait tendre l'âme vers des objets particuliers. Si Socrate attribue à chaque sorte d'âme un plaisir particulier, l'inclination de l'âme vers chacun de ces plaisirs ne se fait que sur la base d'une interprétation de ce qui constitue pour elle le Bien. De « fonctions » de l'âme qu'elles étaient, les espèces rationnelle, désirante et ardente se comprennent dès lors comme des motivations qui non seulement structurent

un certain rapport au bien, mais qui de plus infléchissent des régimes politiques. En fonction du critère qui préside aux évaluations et aux hiérarchisations de l'âme, la vie morale, esthétique, économique, puis politique, prend une forme déterminée.

En bref, le lecteur qui aura franchi le seuil du huitième livre de la *République* aura bien fait de noter l'élargissement de sens que prend alors la notion de *thumos*. De partie intermédiaire qu'il était jusque-là, sorte de colère domptable offrant un contrefort aux désirs, le *thumos* se comprend à partir du livre VIII comme une aspiration positive de l'âme qui permet de rendre compte d'un régime politique à part entière. Nous préciserons dans la section suivante ce qu'il faut entendre par cette convergence entre aspiration de l'âme et régime politique.

Le *thumos* comme πολιτεία

Les nombreux visages que prend la notion de *thumos* dans la *République* et la difficulté à réconcilier la psychologie tripartite du livre IV avec la théorie des régimes du livre VIII est un problème qui n'a pas échappé à l'attention des commentateurs³⁰. Commentant la description qui est faite du *thumos* au livre IV, Allan Bloom nous semble mettre le doigt sur le problème : « Dans ce passage, Socrate fait abstraction de tous les autres aspects de l'ardeur et ne se concentre que sur l'une de ses fonctions : le contrôle du désir³¹ ». Au livre IV, le *thumos* est présenté comme une fonction jouant un rôle essentiellement négatif dans l'économie psychologique, à savoir refréner les désirs³². Que la fonction thumotique de l'âme soit par essence opposée aux désirs et aux appétits est indéniable : comme partie

³⁰ Voir par exemple A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 23-27 ; M. Burnyeat, « The Truth of the Tripartition », *art. cit.*, p. 1-2 ; Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. B. Han, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 372-374.

³¹ Allan Bloom, *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. Étienne Helmer, Paris, Éditions du Félin, 2006, p. 117.

³² « The spirited part of the soul is best understood as a response to the introduction of appetitive souls into the world. All of its functions involve responding to and relating to appetitive souls » (nous soulignons). Tad Brennan, « The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object », dans R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (dirs.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 102.

intermédiaire, le *thumos* se définit relativement aux parties dont il est l'intermédiaire. Or la relation du *thumos* aux désirs n'épuise pas sa définition. Comme le rend très clair les livres VIII et IX, le *thumos* constitue lui-même une force désirante dotée d'une certaine intentionnalité : il cherche la victoire, l'honneur et l'estime, comme on le verra. Autrement dit, le *thumos* est un principe positif de détermination morale et politique à part entière. Il semble donc qu'on ne puisse pas si facilement dériver le *thumos* du désir comme d'une puissance psychique plus « originaire », sans du même coup réduire toutes les manifestations thumotiques de l'âme à de simples appétits sublimés, en un mot, sans concevoir toutes les manifestations supérieures du *thumos* comme des effets de l'inférieur.

Toujours selon A. Bloom, en « ne dépeignant l'ardeur que comme l'instrument totalement fiable de la raison, Socrate choisit d'oublier que, en un sens, la raison dans l'âme est un désir, et que dans la mesure où l'ardeur s'oppose au désir, elle s'oppose aussi à la raison³³ ». En effet, tandis qu'au livre VIII, le *thumos* est dépeint comme orientant l'agir moral de toute l'âme vers certains biens, on pourrait donc s'attendre à ce que, dans la dynamique réelle de l'âme, le *thumos* infléchisse davantage la délibération de la raison que ne le laisse entendre Socrate, autrement dit, qu'un conflit potentiel se dessine plus franchement entre le *thumos* et la raison. Au même titre que le *thumos*, la raison constitue elle-même un désir positif — essentiellement, un désir de connaître la vérité (581b) — motivant un tout autre registre d'actions et d'aspirations que celui que favorise le *thumos*. Il semble alors probable que l'aspiration thumotique de l'âme, nourrissant une indifférence envers la raison et ses diktats, entre tôt ou tard en contradiction avec la fonction raisonnante de l'âme. Car en effet,

[l]a recherche des honneurs ne [rendra-t-elle pas l'homme thumotique] envieux, l'amour de la victoire ne le rendra-t-il pas violent, le caractère impétueux ne le rendra-t-il pas colérique, de sorte qu'il cherchera sans réflexion ni intelligence (ἀνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ) à obtenir une pléthore d'honneurs, de victoire et d'impétuosité ? » (586c-d, p. 471)

³³ A. Bloom, *La cité et son ombre*, *op. cit.*, p. 115. Sur la raison comme motivation et aspiration de l'âme, voir l'analyse éclairante de J. Wilburn, *The Political Soul*, *op. cit.*, p. 135-138.

La conceptualisation du *thumos* comme motivation psychique aux livres VIII et IX pose rétrospectivement un défi d'interprétation, puisqu'à l'aune de la conception du *thumos* qui y est présentée, l'harmonie des parties de l'âme postulée par Socrate ne peut que paraître « éminemment contestable³⁴ ». Dans quelle mesure *thumos* et raison sont-ils des puissances psychiques coopératives ? À quel point le *thumos* peut-il vraiment être qualifié « d'auxiliaire naturel » de la raison, alors même qu'il appartient aussi à sa nature de se dresser contre elle ?

Au regard de l'interprétation communément admise de la *République*, nous ne toucherions pas là une difficulté réelle, mais seulement une contradiction apparente. Selon l'interprétation de la *République* qui prévaut³⁵, il n'y a pas de conflit irréductible entre la raison et le *thumos*, précisément parce que la définition socratique de la justice — le fait pour chaque partie d'accomplir sa fonction propre — court-circuite ce conflit. La résistance du *thumos* à l'égard de la raison ne serait pas nécessaire ni essentielle, mais simplement accidentelle. Elle serait la marque d'un *thumos* mal éduqué, c'est-à-dire un *thumos* qui suivrait l'aiguillage des appétits plutôt que celui de la raison. C'est ce que Socrate énonce au livre au livre IV : par nature, le *thumos* sera « un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation » (441a, p. 251). Le compte rendu qui est fait de l'âme et de la Cité thumotiquement inspirées au livre VIII consisterait justement, dans l'économie du dialogue, à mettre en relief une configuration psychique et politique viciée. En ce sens, les aspirations que nous avons identifiées comme des attributs « positifs » du *thumos* aux livres VIII et IX — l'amour de la victoire, la recherche de l'honneur — devraient être comprises davantage comme des effets d'une âme désordonnée plutôt que comme des expressions authentiques de l'espèce ardente. La *République* serait donc claire sur le fait que la vie humaine conduite sous l'égide du *thumos* ne peut pas être tenue comme

³⁴ A. Bloom, *La cité et son ombre*, op. cit., p. 117.

³⁵ Voir par exemple A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., p. 26 ; Rachel Singpurwalla, « Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's *Republic* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 44, 2013, p. 41-65 ; Christina Tarnopolsky, « *Thumos* and rationality in Plato's *Republic* », *Global Discourse*, vol. 5, n° 2, 2015, p. 242-257 ; Nathan Rothschild, « On why *Thumos* will Rule by Force », *History of Philosophy & Logical Analysis*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 120-138.

juste puisqu'il s'agirait d'une vie où le *thumos* n'accomplit pas sa fonction naturelle, qui est de converger vers les fins élues par la raison. La psychologie élaborée au livre IV, qui, selon l'interprétation admise, nous informe de la fonction véritable du *thumos*, nous donnerait ainsi la clé de compréhension du *thumos* tel qu'il est dépeint aux livres VIII et IX, soit « as a limited, or flawed, principle of psychic unity³⁶ ».

Il nous semble à nous aussi qu'il ne s'agit là que d'une apparence de contradiction, mais pour d'autres raisons que celles évoquées par les commentateurs. La contribution que ce chapitre vise à apporter au débat consiste à soutenir que l'ordre de lecture inverse — éclairer la théorie des fonctions de l'âme à l'aune de celle des régimes — est une hypothèse plus productive, parce que la notion de régime nous semble plus englobante et rend plus pleinement justice à la complexité du phénomène thumotique. L'interprétation d'O. Renaut va d'ailleurs dans ce sens : « La cohérence de la tripartition n'est pas à chercher dans une doctrine des parties de l'âme, dont l'auteur pense par ailleurs qu'elle se heurte à de nombreuses difficultés logiques, mais dans la manière dont plusieurs aspirations au Bien peuvent entrer en concurrence³⁷ ». Nous sommes donc d'avis que pour Platon, malgré un ordre d'exposition qui pourrait suggérer l'inverse, c'est la conception selon laquelle il existe des inclinations et des désirs humains fondamentaux qui appuie la conception selon laquelle l'âme se divise en « parties », pas l'inverse³⁸.

Le *thumos* qualifie un ensemble de phénomènes qui surviennent à des strates différentes de l'âme. Si le traitement platonicien de la notion de *thumos* dans la *République* ne recèle pas une forte unité, c'est parce que Platon n'a pas voulu lui donner de définition trop restrictive. C'est pourquoi nous ne saurions trop insister sur le caractère lacunaire et approximatif de la tripartition de l'âme, dont Socrate

³⁶ N. Rothschild, « On why *Thumos* will Rule by Force », *art. cit.*, p. 122.

³⁷ O. Renaut, *Platon. La médiation des émotions*, *op. cit.*, p. 166.

³⁸ J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *art. cit.*, p. 520.

nous rappelle qu'elle est méthodologiquement inadéquate ou partielle (435d). La signification du *thumos* dans la *République* paraît ainsi être donnée *dialectiquement*³⁹ : le *thumos* renvoie à une classe de la Cité, *mais aussi* à un naturel de l'âme, à une partie de l'âme, puis enfin à un mode spécifique d'aspiration vers le bien. En dernière analyse, comme l'écrit John Cooper, le *thumos*, c'est-à-dire « la compétitivité et le désir pour l'estime que vous portent les autres et pour celle que l'on se porte à soi-même constit[ue] une forme de motivation humaine, distincte des appétits et de la raison elle-même, et une motivation aussi fondamentale que ces dernières pour la nature humaine⁴⁰ ». Dans son expression la plus forte et la plus achevée, cette motivation donne son orientation et sa couleur à une constitution — de la Cité comme de l'âme : un régime.

La thématization du *thumos* à partir du livre VIII marque donc un changement non négligeable de perspective dans la progression argumentative du dialogue. Pour le répéter à nouveaux frais, *thumos*, raison et désir permettent dès lors de qualifier positivement la nature de certaines constitutions de l'âme et de la Cité dont on peut faire la typologie. Mais le fait crucial à noter est le suivant : s'il y a un changement de perspective, c'est parce que l'introduction de la notion de régime au livre VIII transforme la manière dont était saisie jusqu'ici le rapport entre la Cité et l'âme, ou pour mieux dire, il la complexifie. Selon l'analogie introduite par Socrate (368d-369a), la Cité et l'âme se comparent du point de vue de leur composition : elles ont des parties équivalentes, c'est-à-dire un nombre égal de fonctions correspondantes par analogie. La notion de régime vient quant à elle rendre plus poreuse la distinction entre la Cité et l'âme, puisqu'elle en est une sorte de moyen terme. Le régime exprime indifféremment « l'esprit » de la Cité comme celui de l'âme. Avant de donner concrètement lieu à une forme de gouvernement ou de se traduire dans un corps de lois, le régime articule d'abord et avant tout une « manière de vivre ». Il est un ordonnancement particulier des aspirations, des goûts, des

³⁹ David Roochnik, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's "Republic"*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 19.

⁴⁰ J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *art. cit.*, p. 543.

désirs, ou pour le dire encore autrement, il est une expression de l'humanité fondée dans une interprétation ou une autre du bien et de la justice.

Changement de perspective aussi puisque d'une certaine façon, la typologie des constitutions qu'ébauche Socrate au livre VIII vient jusqu'à renverser l'ordre de l'analogie entre la Cité et l'âme. En effet, elle modifie la relation d'antériorité de l'une sur l'autre. Car si, méthodologiquement, l'analogie entre la Cité et l'âme mettait celle-là dans un rapport d'antériorité à l'égard de celle-ci — on lit d'abord les gros caractères pour mieux reconnaître les petits (369a) —, génétiquement, c'est la constitution de la Cité qui découle de la constitution de l'âme, comme le suggère Socrate en ironisant : « [...] crois-tu que les constitutions politiques surgissent “des chênes ou des rochers”, et non des caractères de ceux qui habitent dans les cités, lesquels, comme lorsque les poids de la balance se renversent, finissent par entraîner tout le reste du côté où ils penchent ? » (544d-e, p. 403) Ainsi, la notion de régime dilue, en la synthétisant, la distinction entre le psychologique et le politique, mais les termes de cette synthèse sont en somme ceux de la psychologie. D'où le renversement : si, à la lumière de l'analogie de Socrate, l'âme est *comme la Cité*, à la lumière de la notion de régime, la Cité est *comme l'âme*. Par conséquent, c'est par le biais d'un examen des motifs humains, lesquels sont ancrés dans la psychologie, que l'on peut comprendre comment la Cité peut se configurer à partir de tels motifs, et non l'inverse. C'est déjà ce qu'affirmait Socrate au livre IV, justement au moment où il s'apprêtait à examiner les différentes parties de l'âme :

Il serait en effet ridicule de penser que l'ardeur du tempérament dans les cités ne trouve pas son origine dans les individus particuliers, ceux-là mêmes qui possèdent cette réputation, à l'exemple de ceux qu'on trouve en Thrace et en Scythie, et presque dans toute la région du Nord ; ou alors l'amour de la connaissance, qu'on pourrait tout à fait imputer à notre région, ou encore l'amour des richesses, qu'on prétend trouver surtout chez les Phéniciens et chez les habitants de l'Égypte⁴¹ (435e-436a, p. 241-242).

⁴¹ Que l'âme des citoyens donne son caractère au régime ne signifie pas pour autant que l'âme soit antérieure en tout point au régime, qu'elle le « cause » au sens strict du terme. Car l'admettre serait, en effet, ne pas tenir compte du fait que le régime politique infléchit à son tour l'âme. Que le régime façonne l'âme, c'est bien sûr le postulat essentiel de la *République*

Par cette remarque, Socrate anticipe le tournant auquel il faut s'attendre dans le traitement du *thumos* et des autres parties de l'âme à partir du livre VIII. Les parties de l'âme y sont à présent traitées comme des aspirations fondamentales de l'âme humaine plutôt que comme des simples « fonctions » de l'âme. Selon l'aspiration qui préside à la constitution psychique des individus, elles ne façonneront rien de moins que des genres d'hommes (ἀνθρώπων γένη, 581c) que Socrate énumère au livre IX : l'ami de la sagesse (τὸ φιλόσοφον), l'ami de la victoire et de l'honneur (τὸ φιλότιμον) et l'ami du profit (τὸ φιλοκερδέες, 581c)⁴². Selon l'exposé de Socrate, il existe différentes manières, pour un être humain et pour une Cité, de se rapporter à des finalités, d'élire ses biens, en un mot, de conduire sa vie, en fonction d'un mode spécifique de valorisation. C'est ainsi que, selon la suggestion de Socrate, désirer posséder la sagesse, aspirer au triomphe politique ou vouloir s'enrichir ne renvoie pas seulement dans chacun des cas à de simples préférences morales, mais à des objets dont l'aspiration délimite des genres de vie à part entière. Sagesse, honneur et richesse ne sont pas des biens humains parmi d'autres, mais ils constituent, selon Platon, des finalités essentielles, à tel point que leur recherche est susceptible de donner un format spécifique à nos croyances, à nos discours, aux règles que l'on se fixe pour notre vie, bref, à notre humanité. Ces objets informent à ce point la structure de l'âme qu'ils en viennent à devenir pour elle le système de valeurs même qui fournit à la fonction délibérative ses catégories, ses modes électifs et ses préférences. C'est en ce sens que les motivations de l'âme sont antérieures à ses fonctions : en établissant les secondes, Platon semble avoir voulu donner une substance et une teneur concrètes aux premières, qui n'existent que comme des inflexions ou des caractères. Plus que des

et de la solution qu'elle propose au problème de la justice : « [...] une constitution politique, à condition d'avoir au départ une bonne impulsion, développe [...] des natures bonnes » (424a, p. 221). En somme, l'image d'un « cercle » est probablement la meilleure dont nous disposons pour rendre compte de la relation entre l'âme et la Cité au sein de la notion de régime : toujours déjà concomitants l'un à l'autre, ils n'ont jamais fini de se parachever et de s'informer mutuellement. Cette relation sera explicitée au chapitre troisième de ce travail lorsqu'il sera question de l'éducation des gardiens de la Cité idéale.

⁴² Les deux premières figures seront étudiées dans notre second chapitre dans le cadre de notre examen des deux types d'âme en concurrence dans la *République* : l'âme rationnelle et l'âme thumotique.

parties de l'âme, le *thumos* et la raison concentrent donc des traits permanents de la condition humaine, ils expriment des genres de vie, ce que nous appelons des régimes.

Mais comment comprendre le rapport entre *thumos* raison à la lumière de la notion de régime ? C'est ce qu'il nous faut finalement tenter d'articuler pour clore ce chapitre. Le fait de lire la *République* à partir de la matrice interprétative que fournit la notion de régime nous permet de rendre justice à un motif de fond du dialogue qui, autrement, tend à être minimisé. Ce motif est le fait que la stratégie dialectique employée par Socrate pour reconstruire la problématique de la justice et, le cas échéant, arriver à définir la vertu de justice, consiste justement à mettre un pied un régime, c'est-à-dire à façonner un type d'âme. Ce régime est nommé par Socrate « royauté » ou « aristocratie », en fonction du nombre de dirigeants impliqués dans la gouvernance de la Cité (445b). Mais ici comme dans la typologie du livre VIII, la notion de régime renvoie à un phénomène psychique et politique beaucoup plus large qu'une simple forme de gouvernement.

Nous sommes ainsi justifiés, à notre avis, à proposer ce qui suit : penser la raison comme régime politique, ou ce qui revient au même, penser un régime politique parfaitement rationnel est l'objectif auquel Platon consacre ses forces dans la *République*. La *République* peut se comprendre comme la tentative de Platon de penser une constitution politique et, par le fait même, un type humain qui se caractérisent par le fait d'être configurés rationnellement. C'est bien dans cette optique qu'il faut donc nous saisir de la psychologie tripartite du livre IV. En brossant à grands traits la théorie des fonctions de l'âme, Socrate ne cherche pas tant à proposer une doctrine finale sur l'âme et ses parties qu'à schématiser la configuration psychique sous-tendant une possibilité humaine fondamentale, à savoir une vie gouvernée et motivée par la raison. Selon l'argument de la *République*, cette vie est celle de l'homme parfaitement juste dont il s'agit pour Socrate de démontrer la supériorité sur l'homme injuste. Cela voudrait donc dire que la théorie de l'âme du livre IV, et par conséquent, la définition de la justice sur laquelle elle repose, ne rend pas compte de la relation entre le *thumos* et la raison en

général, mais bien d'une instanciation particulière de cette relation, *celle qui existe dans une âme déjà configurée rationnellement*⁴³.

Comment faut-il donc, à ce titre, comprendre l'intrication entre le *thumos* et la raison ? À la lumière de la question des régimes, que signifie donc pour le *thumos* d'être un auxiliaire pour la raison ? On a vu que, dans ce qu'il convient d'appeler l'âme rationnelle, le *thumos* est soumis à la raison à la manière d'une assistance motivationnelle venant fixer la raison dans ses décrets (442b). Pour le dire ainsi, la saisie du *thumos* dans la *République* passe toujours déjà à travers le prisme « rationalisant » de l'expérience rationnelle. Parce qu'elle est l'effet d'un certain régime, la thèse socratique sur la justice ne peut alors que paraître circulaire : le *thumos* semble subordonné à la raison à partir d'un point de vue qui suppose en quelque sorte d'avance sa subordination⁴⁴.

La notion de régime dégagée, nous pouvons tenter de reformuler une dernière fois ce qui nous paraît être l'enjeu du dialogue. Répondant au défi lancé par Glaucon et Adimante, Socrate tente d'offrir dans la *République* une solution au problème du schisme qui existe dans l'âme comme dans la Cité entre différentes conceptions de la justice et de la vie bonne. Ce schisme est sous-tendu par une division de l'âme que Socrate comprend en termes psychologiques. En effet, l'âme humaine est faite de motivations hétérogènes qui semblent donner lieu à des genres de vie les plus distincts les uns que les autres. Ces deux motivations les plus essentielles sont la raison d'une part et le *thumos* d'autre part. Le « pari » de Socrate est alors le suivant : décrire la condition de l'âme dont l'actualisation permettrait de résoudre le conflit de l'âme, c'est-à-dire d'harmoniser ensemble les pans rationnel et thumotique de sa

⁴³ Ainsi, nous rejoignons l'interprétation communément admise pour dire que le *thumos* dans la *République* est globalement dépeint « as a limited, or flawed, principle of psychic unity », mais à rebours de l'interprétation admise, nous voyons là une conséquence qui découle de l'intention philosophique de Socrate, à savoir décrire et éduquer l'homme parfaitement juste. Comme nous le verrons dans la suite de cette thèse, le prix de cette éducation est le sacrifice de l'aspiration thumotique de l'âme.

⁴⁴ Martha Nussbaum fait la même suggestion, mais au sujet des appétits : « L'activité appétitive est rejetée d'un point de vue qui s'est déjà purifié de l'appétit ». M. C. Nussbaum, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecque*, trad. G. Colonna d'Istria et R. Frapet, Paris, Éditions de l'éclat, coll. Polémos, 2016, p. 188.

condition. Pour y parvenir, Socrate met sur pied un régime donnant lieu à une certaine expérience de l'âme. Ce régime est *rationnel*. Suivant la hiérarchie naturelle des parties de l'âme, Socrate propose que ce soit en vivant une vie gouvernée par la raison qu'il est possible de venir à bout de l'injustice dans la Cité comme dans l'âme. Le principe premier du régime rationnel est qu'il se fonde dans une harmonisation du *thumos* et de la raison qui fait du *thumos* un auxiliaire de la raison. Le régime rationnel établit une relation tutélaire entre la raison et le *thumos*. Mais la question pressante est alors la suivante : la subordination du *thumos* à la raison permet-elle vraiment de réduire une fois pour toutes la division de l'âme humaine, de dénouer ce que nous avons appelé la tension anthropologique ? Pour le dire plus clairement, l'expérience rationnelle de l'âme que présente Socrate englobe-t-elle l'expérience que charrie le régime thumotique, ou la nie-t-elle ? Cohérente à l'échelle de la tripartition de l'âme, la subordination du *thumos* à la raison, une fois pensée à l'échelle de la notion de régime, débouche sur un tout nouveau problème, un conflit des régimes.

Ces affirmations pourraient prêter le flanc à une objection. Il serait possible d'objecter que la définition socratique de la Cité juste et de l'âme juste dans la *République* n'a pas pour but de présenter une conception de la justice parmi d'autres, c'est-à-dire une « perspective » sur la justice, mais bien de remplacer une conception *fausse* par une conception *vraie* de la justice. En affirmant que la thèse socratique sur la justice appartient en définitive à un point de vue rationnel, ne faisons-nous qu'ignorer la proposition de Platon, à savoir que la vie rationnelle est supérieure à tout autre genre de vie, non pas en vertu de la perspective à partir de laquelle elle se déploie, mais *absolument* ? Il ne s'agit pas pour nous de remettre en question la valeur de la vie rationnelle, ni même de contester sa supériorité à l'égard des autres genres de vie, mais bien de mettre à l'épreuve sa prétention à englober la totalité de l'expérience humaine. Ainsi, se faire juge impartial du conflit des types d'âme que met en scène la *République* implique que nous prenions au sérieux ces deux expressions de la condition humaine

rationnelle et thumotique — et que nous évitions le piège de les déformer ou de les simplifier, par exemple, en tentant de comprendre l'une par les catégories évaluatives de l'autre.

*

* *

Dans la *République*, Platon s'attaque au problème de l'unité de l'âme humaine. La forme spécifique que prend ce problème dans le dialogue est la question de la justice. La justice de la Cité comme celle de l'âme sont en effet comprises comme une harmonie entre les différentes fonctions qui les constituent respectivement. Comme nous l'avons vu, l'enjeu central de cette harmonisation dépend au plus haut point de la collaboration entre deux éléments, le *thumos* et la raison. La démonstration entière de la *République* vise à mettre en évidence la possibilité comme la nécessité d'harmoniser ces deux composantes de la Cité et de l'âme. Au livre IV, la démonstration semble parvenir à ses fins : la justice requiert la subordination du *thumos* à la raison. Ce n'est que si le premier se soumet au commandement de la seconde que la justice peut réellement advenir.

Pour parvenir à la définition de la justice, Socrate met sur pied non seulement une Cité, mais plus largement, un *régime*. Pour le définir de la manière la plus simple, le régime correspond à une manière de vivre, à un rapport spécifique au bien, à une certaine conception de la justice ; bref, à une expression de l'humanité à part entière. En dernier lieu, le régime donne lieu à un type d'âme lui correspondant. La tentative de Platon dans la *République* peut donc, à la lumière de la notion de régime, être comprise de la manière suivante : il s'agit de façonner un type d'âme qui réconciliera les deux pôles de l'expérience humaine, l'aspiration rationnelle de l'âme et l'aspiration thumotique de l'âme.

Ce chapitre avait pour objectif de dégager la notion de régime par-delà l'acception de *thumos* et de la raison comme simple « partie » de l'âme. Par un survol des différents moments de la thématisation de la relation entre le *thumos* et la raison, nous nous sommes butés à l'insuffisance de l'harmonisation

des parties de l'âme telle qu'elle prend forme au livre IV : en effet, comme cette harmonisation procède elle-même à partir d'un certain régime, rien n'est moins sûr qu'elle permette de rendre entièrement compte de la pleine texture de l'expérience thumotique de l'âme. En traitant le *thumos* et la raison à l'échelle du régime, nous voyons se dessiner l'enjeu de la *République* dans de nouveaux termes : existe-t-il un régime, c'est-à-dire, une certaine expérience de l'âme qui englobe toutes les autres ? Plus précisément : le type d'âme dont la *République* s'efforce de montrer la supériorité accomplit-il cette réconciliation de l'expérience humaine ? C'est ce que nos prochains chapitres nous permettront d'investiguer de plus près. Pour l'instant, nous nous sommes contentés d'une saisie seulement générale du conflit des régimes que met en branle la *République*. Dans le chapitre suivant, nous chercherons à restituer la pleine étendue de ce conflit, en détaillant la teneur de ces expériences.

CHAPITRE SECOND

LES DEUX EXPÉRIENCES PLATONICIENNES DE L'ÂME

Étant donné sa nature et les différentes motivations qui la constituent, l'âme humaine rend possible une variété de genres de vie distincts qu'on peut saisir comme l'expression de régime ou de constitution de l'âme. Cette variété est étonnante. Par quels ressorts, selon Platon, l'âme humaine peut-elle tout à la fois virtuellement se dédier entièrement à la recherche de la vérité comme se sacrifier pour sa Cité ? L'objectif de notre deuxième chapitre est de mettre au jour la forme, le contenu et l'activité des deux types de l'âme que notre premier chapitre a permis de dégager, l'âme configurée rationnellement et celle configurée thumotiquement. Notre premier chapitre nous a par ailleurs permis de mieux comprendre le défi particulier de ce second chapitre : du fait que la *République* — mais cela est probablement vrai de chaque dialogue platonicien — cherche surtout à rendre compte de l'expérience rationnelle de l'âme, le régime thumotique n'y est finalement brossé que de manière allusive ou négative.

En effet, la description du régime timocratique avancée par Socrate au livre VIII ne permet pas en dernière analyse de recouvrer la pleine dimension de l'expérience de l'âme qui donne sa forme à ce régime⁴⁵, étant donné qu'elle repose sur une psychologie lacunaire (435d). En conséquence, si la description du régime timocratique au livre VIII permet d'esquisser à grands traits la configuration psychique du timocrate avec son âme « tiraillé[e] des deux côtés » (550a, p. 411), l'articulation propre

⁴⁵ Giovanni Ferrari rappelle ce point à sa manière : « Not every spirited person is “timocratic man”. Plato helps his reader appreciate this by allowing Adeimantus to get the point exactly right: the timocratic man has the “character of that regime” (ἦθος ἐκείνης τῆς πολιτείας, 549a), not “the character of the rulers of that regime”; he is the particular character that results when you map the life of the timocratic state onto that of an individual. Not every spirited person has that character, or that life. » G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 69-70.

de l'expérience thumotique de l'âme, en revanche, demande à être explicitée de manière plus générale⁴⁶. Notre second chapitre visera donc moins à réinvestir le terrain de la psychologie tripartite du livre IV qu'à proposer, à partir de nouveaux termes⁴⁷, une « phénoménologie » de l'expérience des âmes rationnelle et thumotique.

Pour tracer les contours et détailler plus nettement les expériences rationnelle et thumotique de l'âme que la *République* met en tension, nous utiliserons comme point d'appui la question du bien. Nous mènerons notre examen en quatre temps. Premièrement, nous dégagerons ce qui se présente au livre IX de la *République* comme les deux motifs fondamentaux de la psychologie de l'individu thumotique et de l'individu rationnel, respectivement, *l'honneur* et de la *vérité* (581a-c). On verra que le désir de l'honneur, d'une part, et l'amour de la vérité, d'autre part, aménagent dans l'âme deux rapports au bien pointant dans deux directions opposées. Dans les trois temps subséquents, il s'agira de vérifier cette hypothèse en la dépliant selon trois axes. Ainsi, à l'aide d'un premier axe, nous chercherons à dégager la structure du rapport au bien spécifique aux deux types d'âme qui nous intéressent. Par un second axe, nous tâcherons ensuite de comprendre comment, et selon quelle norme, sont valorisés les objets spécifiquement visés par nos deux types d'âme, cela, afin de voir ce qui constitue concrètement des biens pour eux. Par un troisième axe, nous interrogerons finalement nos deux types d'âme d'un

⁴⁶ Générales, nos analyses des types humains le seront, car nous cherchons ici à décrire des inflexions permanentes et fondamentales de la condition humaine qui découlent de la saisie platonicienne de l'âme. Nous savons pourtant que la notion de régime, parce qu'elle est politique, pointe toujours vers des régimes particuliers, c'est-à-dire inscrits dans l'histoire : le régime thumotique, c'est toujours celui de Lacédémone, de Crète (544c) ; le régime rationnel, c'est toujours celui qu'incarne Athènes (436a). Il s'agit donc dans ce chapitre de répéter le geste platonicien d'articuler la notion de régime d'un point de vue général, c'est-à-dire anhistorique. La théorie générale des régimes peut servir dans un second temps d'outil d'analyse pour l'étude de régimes existants, comme Aristote s'y attèlera dans son examen des différentes constitutions grecques.

⁴⁷ Ces termes sont ceux de régime compris comme configuration de l'âme. Pour rappel, Socrate ne cherche pas avec ses interlocuteurs dans la *République* à fixer l'âme dans une ontologie ou à expliquer sa nature dans des termes stricts. Il propose plutôt un portrait de l'âme humaine qui permet de rendre compte des multiples tensions qui la composent et des différents « genres de vie » qui découlent des configurations possibles de ces différentes tensions, en fonction de leur importance dans l'âme. C'est l'âme ainsi comprise comme « matrice » ou « horizon » d'un type d'expérience possible qui continuera de nous intéresser dans ce second chapitre.

point de vue pratique. Il s'agira alors de voir comment se déploient nos deux types humains dans l'action qui leur est propre et en fonction du rapport au bien qui est le leur.

À terme, notre analyse permettra de circonscrire trois lieux d'exclusion de l'expérience rationnelle et de l'expérience thumotique de l'âme. Le premier lieu d'exclusion est *ontologique* : alors que l'âme rationnelle vise l'être du bien, l'âme thumotique se rapporte à son apparence, le beau. Le second lieu d'exclusion est *épistémologique* : si le mode évaluatif de l'âme rationnelle procède à partir d'une connaissance, celui de l'âme thumotique, à partir d'une opinion. Enfin, le troisième lieu d'exclusion est *éthique* : à l'âme rationnelle contemplative appartiennent premièrement le discours et la parole comme activité propre, alors que l'âme thumotique se voue à l'action concrète.

Honneur et vérité comme motifs fondamentaux de l'âme

Après avoir passé à la loupe les quatre régimes politiques découlant de la « corruption » du régime royal, Socrate, Glaucon et Adimante reviennent, au livre IX, à leur objet de recherche initial, « la question de la vie bonne ou de la vie mauvaise » (578c, p. 457). Trois démonstrations⁴⁸ doivent alors servir à justifier la supériorité de la vie du juste sur celle de l'injuste. La seconde démonstration (580d-583b) est particulièrement intéressante pour nous parce qu'elle nous paraît mettre en lumière des facteurs clés de l'expérience de l'individu thumotique et de l'individu rationnel. En effet, Socrate soutient que « [p]uisqu'il existe trois espèces de l'âme » — rationnelle, désirante, ardente —, « il y aura aussi trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles ». Socrate précise alors qu'« [i]l en sera de même pour les désirs et pour les principes de commandements » (580d, p. 460). C'est ainsi le mode de vie, l'ordonnancement des motivations, celui des critères de délibération et d'action qui paraissent, selon

⁴⁸ Le découpage de ces démonstrations est le suivant : 577c-580d pour la première ; 580d-583b pour la seconde ; 583b-588a pour la troisième. Dans son introduction à la *République*, G. Leroux les qualifie respectivement de *politique*, de *psychologique* et de *métaphysique* (« Introduction », in Platon, *La République*, *op. cit.*, p. 41).

cet argument, découler de la partie qui prédomine dans l'âme. Voyons voir d'abord ce qu'il en est de l'âme configurée thumotiquement.

L'appellation que Socrate retient pour caractériser l'individu en qui le *thumos* commande est « l'ami de la victoire » (φιλόνικον, 581c). Le désir de triompher et de vaincre sur les affects qui font obstacle au but de justice que se fixe l'être thumotique paraît refléter une donnée essentielle de l'aspiration thumotique de l'âme que mettait déjà en relief la description du *thumos* au livre IV : c'est en triomphant de la faim, du froid et de la crainte de la mort que l'individu thumotique peut s'aménager un accès à la justice ou à ce qu'il considère comme un bien (440c-d). Toutefois, dans la suite de la seconde démonstration, Socrate se réfère au type thumotique comme à celui qui aime ou qui recherche l'honneur (ὁ φιλότιμος, 581d, 582c, 582e, 583a). Socrate pourrait suggérer par là que la victoire est une modalité de l'honneur, voire simplement un objet d'honneur. De fait, l'amour de la victoire s'enracine dans un rapport au monde qui hiérarchise en fonction de ce qui est admirable et digne d'honneur. De même que l'individu dont la vie est suspendue entièrement de la satisfaction de ses appétits poursuit la richesse et le profit du fait que « c'est principalement avec de l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire » (581a, p. 461), de même l'individu dont l'âme est réglée par le *thumos* envisage la compétition et la victoire comme ce qui est à la base d'une vie digne d'honneur⁴⁹. En cela, la victoire est le plaisir typique du thumotique, du « philotime », parce que c'est un plaisir qui semble prendre sa source dans l'honneur⁵⁰.

⁴⁹ « To put it in a nutshell, the kind of action attributed to thumos in book 4 (to esteem and to value) is generally (though not systematically) equivalently understood as a special kind of desire: "to love *time*" as an object ». O. Renaut, « Thumos and Doxa as Intermediates in the *Republic* », *Plato Journal*, vol. 18, 2018 p. 76.

⁵⁰ La question est débattue chez les commentateurs quant à savoir si c'est l'honneur (τιμή) ou la victoire (νίκη) qui est le plaisir propre à la partie ardente de l'âme, et partant, le phénomène le plus originaire de l'expérience thumotique de l'âme. Par exemple, pour Joshua I. Weinstein (*Plato's Threefold City and Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 23) et L. H. Craig (*The War Lover: A Study of Plato's Republic*, *op. cit.*, p. 78), la victoire est la composante la plus importante. Suivant T. Brennan, « The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object », *op. cit.*, p. 102-127, nous soutenons pour notre part que c'est l'honneur et non la victoire qui constitue le phénomène le plus déterminant pour l'âme thumotique. En effet, n'est considéré comme une « victoire » que ce qui a requis de nobles efforts pour être atteint, que ce qui met toujours déjà l'honneur en jeu.

Plus qu'un objet ou un plaisir concret, l'honneur est donc plus exactement un motif qui structure dans l'âme du thumotique un rapport spécifique au plaisir et au bien. Pour cette raison, il devient possible d'en parler comme d'un « critère » ou d'un « mode » de valorisation. Socrate fait de même en 581e-582a, et par extension, en 589c. Dans le premier passage, Socrate suggère qu'il y a différentes perspectives à partir desquelles il est possible de faire l'évaluation d'un genre de vie. On peut juger en effet d'un genre de vie en fonction du plus honorable (τὸ κάλλιον) ou du plus honteux (τὸ αἴσχιον), en fonction du meilleur (τὸ ἀμείνιον) ou du pire (τὸ χεῖρον) et enfin, en fonction du plus agréable (τὸ ἡδίων) ou du plus exempt de peine (τὸ ἀλγύτερον). Dans le second passage, Socrate semble faire écho à ces trois couples de critères lorsqu'il soutient que l'éloge de la justice est toujours valable peu importe que l'on « se situe dans la perspective du plaisir (ἡδονήν), ou de la bonne renommée (εὐδοξίαν), ou de l'utilité (ὠφελίαν) » (589c). Nous reviendrons plus en détail sur cette « typologie » des perspectives dans la prochaine section, contentons-nous pour l'instant de la remarque générale suivante : Socrate suggère par sa division qu'en tant que critère évaluatif, « l'honorable » n'est ni identifiable ni réductible au « bien », mais qu'il semble constituer un prisme d'évaluation à part. Nous suggérons que l'honorable façonne en l'âme du thumotique le rapport que celui-ci entretient à l'égard du bien ou, si l'on préfère, il est la médiation par laquelle l'âme thumotique fait l'expérience du bien.

Pour ce qui est maintenant du rapport de l'âme rationnelle au bien, Socrate nomme « ami de la sagesse⁵¹ » (φιλόσοφον, 581c) le type humain en qui la raison commande. Partie « par laquelle nous apprenons » (581b), la raison est amie de la sagesse au sens où « elle est toujours tout entière orientée

⁵¹ Nous préférons ce groupe nominal à la formule littérale « philosophe » par laquelle G. Leroux traduit « φιλόσοφον » — de même que nous avons préféré « ami de l'honneur » à « philotime » pour rendre « φιλότιμον » —, pour la simple raison qu'« ami de la sagesse » nous paraît mettre davantage l'accent sur la tension affective de l'âme rationnelle que ne le fait le mot extrêmement connoté de « philosophe », terme qui évoque plus spontanément une activité ou une discipline qu'une inflexion psychologique. Or, c'est bien une telle inflexion qui nous intéresse, car nous désirons comprendre comment cet amour de la sagesse meut et ordonnance l'âme du type humain rationnel.

vers la connaissance de la vérité » (581b). Pour Socrate, comme le rappelle J. Cooper, « du fait même que nous avons un esprit (et donc la capacité de rechercher et de trouver la vérité) nous possédons le désir de rechercher et de trouver le vrai⁵² ». Autrement dit, le désir de tendre vers la vérité n'est pas un but parmi d'autres que se fixerait la raison, mais c'est « un composant original de la nature humaine⁵³ », une intention qui découle du fait même de posséder la raison. De là nous ciblons que la tension vers la vérité, en tant que possibilité inscrite dans la nature même de la raison, constitue le motif fondamental par lequel l'âme configurée rationnellement s'oriente dans le monde. Cette remarque éclaire le sens que nous donnons à la notion de « motif » : tel que Socrate présente les choses, le désir rationnel de la vérité n'est pas simplement une caractéristique de la raison ne concernant que cette faculté ni un outil de calcul qui serait à mettre au service d'autres fins émanant de l'espèce désirante ou de l'espèce ardente⁵⁴. Il s'agit plutôt, et cela vaut aussi pour l'amour de l'honneur, d'un désir qui imprègne et infléchit toutes les dimensions de l'expérience. Le motif donne à celle-ci à la fois son registre de finalités et son impulsion pour les atteindre. Il aménage un genre de vie en soi et, par extension, un régime.

Aussi sommaire soit-il, ce survol nous permet de formuler l'hypothèse directrice de ce chapitre : le rapport au bien de l'âme thumotique trouve sa forme dans le phénomène de l'honneur, alors que le rapport au bien de l'âme rationnelle prend la sienne dans sa tension vers la connaissance de la vérité. Comme on l'a vu, le régime idéal que tente de mettre sur pied Socrate vise expressément à harmoniser les aspirations rationnelle et thumotique de l'âme, au moyen d'une éducation visant à rendre le *thumos* docile à la raison (livres II à VII). Reformulée dans les termes que nous venons de dégager, la tâche socratique dans la *République* est donc de montrer que l'expérience rationnelle de

⁵² J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *art. cit.*, p. 522-523.

⁵³ *Ibid.*, p. 523.

⁵⁴ « Reason, in short, is not simply a means to procuring the ends of the *thumos* and *epithumetikon*; it possesses its own superior goals of truth and reality, and must rationally give these goals preference ». A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 227.

l'âme inclut, ou du moins, est compatible avec la revendication thumotique de l'âme. Socrate doit montrer en définitive qu'honneur et vérité peuvent être réconciliés dans une même vie, c'est-à-dire montrer que la recherche de la vérité peut être honorable, et celle de l'honneur, véridique. En somme, ainsi s'énonce le pari socratique : « [...] lorsque [les] désirs relatifs à la recherche de l'honneur et à l'amour de la victoire obéissent à la science et à la raison, et poursuivent les plaisirs sous leur égide pour atteindre ceux vers lesquels le principe réfléchi les guide, ils auront alors accès aux plaisirs les plus vrais, parce qu'ils se laissent guider par la vérité » (586d, p. 471).

Pour voir si l'harmonie des deux expériences de l'âme défendue par Socrate dans la *République* est réellement prometteuse, il importe avant tout de bien comprendre en quoi, et dans quelle mesure, elles se distinguent et s'opposent l'une et l'autre au niveau psychologique. Nous allons à présent examiner les deux expériences de l'âme mue par ces deux motifs. À partir de l'hypothèse que la recherche du vrai et de l'honorable soit respectivement les expériences les plus originaires des types rationnel et thumotique, nous commencerons par essayer de clarifier la manière dont le bien se présente structurellement à nos deux types d'âme. Suivant la ligne argumentative principale de la *République*, l'âme rationnelle sera la première à être examinée, suivie de l'âme thumotique.

La forme du bien : l'ontologie rationnelle et thumotique du bien

a) La raison et le bien : l'être

Les développements sur le bien (*τὸ ἀγαθόν*) aux livres VI et VII constituent le noyau philosophique de la *République*. Malgré le caractère intimidant de la question du bien⁵⁵, Socrate parvient néanmoins à

⁵⁵ « [Exposer la nature du bien] je crains de n'en être pas capable et, si je devais en prendre le risque, d'attirer sur moi la moquerie en raison de ma maladresse » (506d, p. 349). Suivant Socrate, il ne s'agira pas pour nous ici de tenter une explication métaphysique du bien ou de l'exposer « tel qu'il est en lui-même » (506d, p. 349). Par fidélité à notre approche dans le cadre de cette thèse, nous voulons plutôt nous aménager un accès à la question du bien par le biais du problème des régimes, autrement dit, par le biais de la psychologie politique. À plus forte raison, même si nous n'argumenterons pas en ce sens ici, nous suggérons qu'une telle approche est conforme aux intentions de Platon dans la *République*. Chez Platon, la psychologie semble une voie d'accès suffisante aux problèmes métaphysiques les plus complexes, puisqu'en définitive, « nous ne connaissons pas [la forme du bien] de manière satisfaisante » (505a, p. 347). Ainsi, qu'on puisse dire quoi que ce

faire un certain nombre de propositions sur ce qu'il est et sur la manière dont la raison s'y rapporte.

Un passage à ce propos mérite plus particulièrement d'être retenu. Au livre VII, Socrate avance que

dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause (αἰτία) de tout ce qui est droit et beau (καλῶν), elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité (ἀλήθειαν) et intellect (517b-c, p. 362).

En dépit du statut, on le sait, hautement problématique de ces affirmations ainsi que de leur densité philosophique au regard de la tradition interprétative, on peut dégager sans trop de crainte de se tromper l'idée centrale de ce passage : le bien n'est pas tant un objet de contemplation — ou du moins, pas principalement cela — qu'une cause ou un principe d'intelligibilité. De ce point de vue, ce qui intéresse Socrate dans l'examen du bien est moins la nature du bien comme telle — Socrate affiche même un scepticisme vis-à-vis de la possibilité de véritablement le connaître — que la relation que l'âme humaine entretient avec lui.

Comme principe d'intelligibilité, le bien se présente à la raison comme ce qui garantit que le monde est conforme à la raison⁵⁶. L'amour rationnel du bien est pour ainsi dire le « fondement psychologique » de la vérité. C'est en ce sens que Socrate affirme dans le passage reproduit ci-haut que le bien est la cause de la vérité : le bien est le premier principe que l'intelligence est contrainte de reconnaître, il est « ce que toute âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend, ce bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir s'appuyer sur une croyance solide » (505e). Sans le bien, il serait impossible, selon Socrate, d'expliquer l'expérience fondamentale qu'il est donné à l'être humain de faire en tant qu'il possède la raison, à savoir, désirer le vrai. Nous pouvons ainsi apporter une première esquisse de réponse à notre question. Pour l'âme rationnelle, le bien est ce en quoi l'âme

soit de véridique à propos du bien, qu'on puisse le contempler en lui-même avec l'œil de l'âme, nous sommes d'accord avec Socrate pour dire que « [s]eul un dieu sait peut-être si cette espérance coïncide avec le vrai » (517b, p. 362). Sur ce point, voir M. Burnyeat, « The Truth of the Tripartition », *art. cit.*, p. 4.

⁵⁶ Dale Hall, « The *Republic* and the "Limits of Politics" », *Political Theory*, vol. 5, n° 3, 1977, p. 303.

trouve la voie d'accès à son objet de prédilection, la connaissance de la vérité (581b). Sans être la vérité lui-même (509a), le bien est l'horizon de fond qui permet l'expérience de cette dernière. Pour employer un langage aristotélicien, le bien est pour la raison comme une « cause finale » qui rend possible en amont et qui rend compte en aval de l'expérience la plus déterminante de l'espèce rationnelle, connaître ou tendre vers la vérité.

Pour bien voir de quoi il retourne en ce qui concerne la forme du bien dans la *République* et son rapport avec l'expérience rationnelle de l'âme, il importe de faire un pas de plus. Juste avant d'introduire ses considérations sur la « ligne divisée » (509d), Socrate insiste sur le rôle « géniteur » du bien lorsqu'il affirme que « ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement [les objets de connaissances] reçoivent du bien, mais c'est leur être (τὸ εἶναι) et aussi leur essence (τὴν οὐσίαν) qu'ils tiennent de lui » (509b, p. 353). Pour le dire le plus simplement, le bien est ce par quoi les choses bonnes sont bonnes. Dans ce qu'elle a de typiquement « platonicienne », cette dernière formule peut paraître mettre de l'avant une hypothèse métaphysique lourde — l'existence d'un « Bien » en soi hypostasié, par exemple⁵⁷ —, mais une telle hypothèse ne nous semble ni nécessaire ni suffisante pour expliquer le sens de l'exposé socratique sur le bien que contient la *République*. « Le bien est ce par quoi les choses bonnes sont bonnes », cela veut dire : le bien est ce par quoi la raison expérimente une *unité* dans les différentes manifestations du bien. Le bien est cause des choses bonnes non pas au sens où il les fait venir à l'être, mais au sens où l'expérience des choses bonnes peut, grâce à la raison, être comprise sous le signe d'une seule et même expérience fondamentale, celle du bien purement et simplement. Les choses bonnes sont ainsi *connaissables* en tant que bonnes, c'est-à-dire en tant que participant du bien, car « il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et [...] c'est par cette

⁵⁷ Nous pensons ici aux interprétations issues de la tradition néoplatonicienne. Pour un aperçu concis de cette famille d'interprétation, voir Émile de Strycker, « L'idée du bien dans la *République* de Platon. Données philologiques et signification philosophique », *L'Antiquité Classique*, tome 39, fascicule 2, 1970, p. 452-453.

forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques » (505a, p. 346).

Un cas particulièrement significatif de cette unité que défend Socrate dans la *République* concerne la relation entre le bien et le beau (τὸ καλόν). Cette idée, déjà rencontrée dans le passage en 517b-c⁵⁸, est un leitmotiv essentiel de l'argumentaire de Socrate dans la *République*. En effet, Socrate avance que notre expérience du beau est conditionnée, ou s'articule, dans la reconnaissance du bien, comme il le soutient en 506a :

En tout cas, dis-je, je pense que les choses justes et les choses belles (καλὰ), lorsqu'elles sont maintenues dans la méconnaissance de ce en quoi elles sont aussi des choses bonnes (ἀγαθὰ), ne possèdent pas un gardien de grande valeur si ce gardien doit ignorer ce bien qui les concerne. Je devine même que personne ne connaîtra suffisamment le juste et le beau avant de connaître ce bien⁵⁹ (p. 348).

Un rapport de filiation caractérise en particulier la relation entre le bien et le beau : le second découle du premier. La filiation du beau au bien n'est pas arbitraire, mais elle est fondée en nature. La relation du beau au bien paraît ainsi en être une sinon de consubstantialité, du moins de coextensivité, et c'est précisément cette relation que la raison est appelée à reconnaître⁶⁰. C'est ce qu'on voit lorsqu'au livre X, Socrate donne une définition de la beauté comme ce qui découle du fait, pour une chose, d'être dans des paramètres conformes à sa nature et à sa raison d'existence : « Or l'excellence, la beauté (κάλλος), la justesse de chaque objet fabriqué, de chaque être vivant, de chaque action sont-elles ordonnées à autre chose qu'à l'usage de chacun, c'est-à-dire à ce pourquoi chacun existe, qu'il soit fabriqué ou bien qu'il existe naturellement ? » (601d, p. 491) Par cette interrogation, Socrate suggère

⁵⁸ « [La forme du bien] constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau » (517c, p. 362).

⁵⁹ Voir aussi 452e : « [...] pour ce qui est de la vision du beau (καλοῦ), également sot celui qui tend tous ses efforts en se déterminant vers tout autre but que le bien (ἀγαθοῦ) » (p. 266).

⁶⁰ Sur la relation du beau au bien dans la *République*, mais aussi chez Platon en général, on consultera avec profit Nicholas Riegel, « Goodness and Beauty in Plato », *Archai*, n° 12, 2014, p. 143-154. Notons toutefois que dans son article, N. Riegel ne propose pas de distinction comme nous le faisons entre une conception proprement rationnelle du rapport entre le beau et le bien, et une conception proprement thumotique de ce rapport.

que la beauté a un ancrage dans l'être, ancrage que la raison saisit comme la cause de la beauté⁶¹. Selon ce passage, le beau n'est donc jamais un signe arbitraire, détachable du bien, mais il marque toujours une correspondance plus fondamentale avec le bien. Cette correspondance ne relève pas de l'apparence, mais elle est fondée dans l'être. Ainsi, comme le relève Angela Hobbs, « the reason that we cannot properly understand what is *kalon* without knowledge of the Good (505b2-3) is [...] that we can only fully understand *kala* things if we appreciate how they are useful and beneficial, and we can only do this by appreciating how they “use” the Form of the Good (505a3-4)⁶² ». Aussi la Cité idéale fondée par Socrate est-elle une « belle cité » (καλλιπόλει, 527c, p. 378) dans la mesure où il s'agit de la meilleure Cité, de la Cité la plus fonctionnelle, la plus conforme à « l'essence » de la Cité.

En somme, selon la perspective argumentative adoptée dans la majorité des livres de la *République* — où il s'agit, rappelons-le, d'articuler l'expérience rationnelle de l'âme —, la saisie authentique du beau et du bien prend racine dans une expérience de vérité. On en vient alors à cette boucle : le bien est cause de la vérité pour l'âme, alors que la vérité devient le garant du bien. Selon la conception socratique des choses, on ne connaît le bien qu'en vérité, ou on ne le connaît pas. Par son amour de la vérité, la raison, en visant le bien, vise ainsi quelque chose d'ontologiquement stable. En deçà de la dimension perceptuelle ou « phénoménale » du bien se tient un résidu d'être irréductible à une apparence. De ce fait, le bien vient fonder la différence entre l'être et l'apparence d'une chose, mais comme principe d'intelligibilité, il permet à la raison de reconnaître cette différence, de sorte à

⁶¹ Bien sûr, la « forme du beau » à laquelle certains passages de la *République* font allusion nous oblige à nuancer cette affirmation. En effet, dans le cadre de la discussion sur la distinction entre le philosophe authentique et l'amateur de spectacles (475e-480a), Socrate avance, d'une manière similaire à l'argument du *Banquet*, que la contemplation des belles choses conduit à la connaissance du beau en soi (αὐτὸ τὸ καλόν, 476b, 476c, 479e). Il faut ajouter toutefois que rien n'est dit dans ces passages d'une quelconque propriété « causante » du beau en soi, comme c'est le cas pour la forme du bien. Au contraire, la saisie du beau tend généralement dans la *République* à se comprendre et à culminer dans celle du bien, faisant ainsi du bien, et non du beau, la forme suprême. Sur la relation de la *République* et du *Banquet* au sujet de la forme la plus élevée entre le bien et le beau, voir Stanley Rosen, « The Role of Eros in Plato's *Republic* », *Review of Metaphysics*, vol. 18, n° 3, 1965, p. 452-475.

⁶² A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.*, p. 225.

rendre la connaissance possible⁶³. De plus, pour Socrate, il est impossible d'avoir un rapport factice au bien. Bien sûr, on peut se tromper d'objet, passer « à côté de l'être » en le recherchant, mais la méprise suppose une authenticité dans la recherche : « [...] personne ne se contente de posséder des biens qui ne sont qu'apparents, [...] on recherche au contraire des biens qui sont réels, chacun méprisant l'apparence dans ce domaine » (505d, p. 348). Tentons à présent d'exprimer comment se structure le rapport de l'âme thumotique au bien.

b) Le thumos et le bien : le paraître et la médiation du beau

L'aspiration thumotique de l'âme, pour sa part, tend à disposer autrement l'âme en direction du bien. Pour voir comment, il est utile de nous reporter au passage auquel nous avons déjà fait référence (581e-582a) dans lequel Socrate énumère trois « points de vue » à partir desquels on peut faire l'évaluation d'une chose — par exemple, un plaisir, une action, un mode de vie ou une vertu. D'après cet argument, une chose peut être dite « bonne » de façon multiple, c'est-à-dire au regard de différents critères, alors identifiés par Socrate dans leur forme comparative : selon « le plus honorable (τὸ κάλλιον) », selon « le meilleur (τὸ ἀμείνον) » ou selon le « plus agréable (τὸ ἡδίων) » (581e, p. 463). Ce passage pointe vers trois « modalités » du bien, à savoir le beau⁶⁴, le bien lui-même et le plaisant.

Ainsi, dans le cadre de la seconde démonstration de la supériorité de la vie juste sur la vie injuste (580d-583b), Socrate propose de démontrer que la vie que mène l'ami de la sagesse est supérieure du point de vue du plaisir. Ce faisant, il laisse de côté l'évaluation de ce genre de vie à l'aune des critères du plus honorable et du meilleur. Cette mise de côté ne tient pas du hasard. Nous avons vu dans la précédente section que l'argumentation socratique dans la *République* fait converger les

⁶³ D. C. Schindler, *Plato's Critique of Impure Reason: on Goodness and Truth in the Republic*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 37.

⁶⁴ Compris comme « noble » ou « admirable ». G. Leroux rend le comparatif κάλλιον par « plus honorable », marquant par là le rapport entre ce qui est beau et ce qui est digne d'honneur, rapport que nous explicitons dans la présente section.

différentes modalités du bien à une unité. L'honorable, le juste, l'agréable, mais nous pourrions sans doute ajouter, l'utile, le bénéfique, le courageux, etc., se comprennent ultimement comme participant tous de la forme du bien. S'il n'y a pas *identité* à proprement parler entre ces différents biens humains, nous avons vu que pour Socrate, ces biens se résolvent dans une expérience dont la raison permet de saisir l'unité, c'est-à-dire ce en quoi ils sont des biens. De là, d'une certaine manière, la thèse centrale de la *République* — mais nous pourrions presque dire, de la philosophie platonicienne dans son ensemble : la vie conduite sous la gouverne de la raison est *et* la meilleure, *et* la plus agréable *et* la plus honorable⁶⁵ qui soit. Mais honorable aux yeux de qui ?

Lorsqu'on se place du point de vue du genre thumotique, rien n'est moins sûr que ce qui sera perçu par lui comme plaisant, par exemple, sera aussi perçu par lui comme honorable et bon. À vrai dire il est probable que par sa fonction dans l'âme humaine, le *thumos* n'expérimente pas l'adéquation défendue par Socrate entre le plaisant, l'honorable et le bien. Le fait que l'âme thumotique n'expérimente pas, du moins pas nécessairement, cette adéquation s'explique par la norme évaluative à partir de laquelle l'âme thumotique juge de la valeur des choses, et partant, par la structure de ces jugements. Afin d'explicitier cela, penchons-nous comme nous avons fait pour la raison sur la relation entre le bien et le beau.

Alors même qu'il s'efforce de démontrer à ses interlocuteurs l'unité des phénomènes moraux, Socrate demeure conscient du fait qu'il arrive à l'âme humaine d'expérimenter le bien et le beau non seulement comme deux choses distinctes, mais également comme deux choses en tension l'une avec

⁶⁵ Pour un signe qu'elle est aussi la plus honorable selon Socrate, se référer par exemple à la toute dernière phrase de la *République*, qui compare l'âme du juste parvenu dans l'après-vie à « ces athlètes victorieux qui défilent au stade » (621d, p. 523), figures honorables s'il en est.

l'autre⁶⁶. C'est du moins l'idée avancée par Socrate dans un passage du livre VI que nous avons déjà cité en partie, mais que nous reproduisons en entier cette fois :

N'est-il pas également évident que la plupart des gens vont choisir ce qui semble juste et beau (καλὰ) et que, même si cela n'est pas la réalité, ils n'en désirent pas moins le pratiquer, le posséder et en montrer l'apparence, alors que personne ne se contente de posséder des biens (ἀγαθὰ) qui ne sont qu'apparents, mais qu'on recherche au contraire des biens qui sont réels, chacun méprisant l'apparence en ce domaine ? (505d, p. 348)

Socrate relate ici un fait courant de l'expérience. Il en donne une clé d'explication au livre VII, lorsqu'il signale « le fait que dans les perceptions, *certaines choses n'invitent pas l'intellection à un examen supplémentaire*, puisqu'elles sont jugées de manière satisfaisante par la perception » (523a-b, p. 371, nous soulignons). Dans le premier passage, Socrate propose que le beau, dans sa manifestation, soit susceptible d'occulter sa filiation avec le bien dont elle constitue un signe. En effet, le beau semble entier et intégral dans sa simple manifestation sans pour autant que soient reconnues les causes profondes de sa beauté. La dimension perceptuelle du beau explique cela : la beauté peut frapper l'âme humaine sans que cette dernière ait besoin de posséder les raisons de ce qui l'émeut, et encore moins de les articuler⁶⁷.

Ainsi, si l'âme humaine ne désire jamais posséder des biens qui ne sont qu'apparents, elle se délecte de choses qui ne sont belles qu'en apparence, car l'apparence ne dérobe pas au beau ce qu'elle dérobe au bien. Détachable du bien, le beau peut ainsi se manifester au *thumos* sans que celui-ci ne saisisse les fondements ontologiques de la belle chose contemplée, là où la raison, on l'a vu, ne fait l'expérience du beau que lorsqu'elle le saisit en vérité, c'est-à-dire dans ses racines qui l'attachent au réel. Deux expériences inversement structurées de la beauté semblent alors possibles. Il est une

⁶⁶ A. Bloom nous paraît offrir un aperçu simple et efficace de l'esprit de ce problème : « La philosophie morale grecque divise la moralité en deux parties : le *kalon* — le noble, ou le beau — et l'*agathon* le bon, ou le bien. Un homme accompli est appelé *kaloskagathos* — un homme noble et bon. Être bon, posséder les choses bonnes, ne suffit pas. Il y a un certain éclat, sans lequel l'homme n'est pas tout à fait un homme ; et une moralité simplement utilitaire, qui ne peut donner de statut à cet éclat, semble bien diminuer l'homme ». A. Bloom, *L'amour et l'amitié*, trad. P. Manent, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 593.

⁶⁷ « Thus the perception of beauty is not an inference from a judgment of perfection. Furthermore, it is possible to see something as beautiful without believing, all things considered, that it really is good ». Gabriel R. Lear, « Plato on Learning to Love Beauty », in G. Santas (dir.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 108.

première expérience de l'âme où le phénomène du beau se donne complètement dans ce qui *paraît* beau. Il en est une seconde où le phénomène du beau passe par la reconnaissance rationnelle de ce en quoi le beau *est* beau⁶⁸. Dans le cadre du premier type d'expérience, le domaine de l'apparence semble alors revendiquer une autonomie pour toute une gamme de phénomènes moraux impliquant le beau : il est certaines actions dont la seule beauté suffit à justifier la moralité. Or ce monde de la « belle action » est précisément celui dans lequel navigue l'âme configurée thumotiquement qui, rappelons-le, est motivée par l'honneur.

En effet, nous voyons une correspondance entre la manière dont l'âme thumotique se rapporte au beau et celle dont elle se rapporte à l'honneur. Cette correspondance s'explique par le fait que le beau et l'honneur ont, si l'on peut dire, le même mode d'être : ils ont tous deux la propriété de simplement *se manifester* comme un bien et d'être ainsi désirés en vertu de cette simple manifestation. Comme pour une belle chose, une chose digne d'honneur ne requiert pas, pour être honorable, de manifester ce qui dans son être la rend vraiment honorable, car l'apparence suffit en ce domaine. Comme Gabriel R. Lear le souligne à juste titre, « even if beautiful actions or people appear to be good (and this itself is debatable), there is no reason to think that an interest in beauty will necessarily lead to an interest in the truth of the matter⁶⁹ ». Alors que la raison vise les belles choses en ce qu'elles sont bonnes, le *thumos* les vise en ce qu'elles apparaissent bonnes.

Or, il faut le souligner, il en va de même pour l'honorable. Celui-ci n'a pas de consistance ontologique comme semble en avoir le bien⁷⁰, puisqu'il tient son être d'une *opinion* sur le bien, c'est-à-

⁶⁸ Ces expériences impliquent toutes deux que, en matière de beauté, il n'y a pas de différence entre *être* et *paraître* beau, si ce n'est que, pour la première expérience, le beau est beau en vertu de son apparence, alors que pour la seconde, le beau est beau en vertu de son être. C'est en ce sens que nous disons de ces expériences qu'elles sont inversement structurées.

⁶⁹ G. R. Lear, « Plato on Learning to Love Beauty », *op. cit.*, p. 106.

⁷⁰ « The mistake [...] is to suppose that there is in the world a stuff called "honor" that spirit is sensitive to in the way that eyes are sensitive to light or colors. And this mistake is compounded by comparing spirit's love of honor to reason's love of the good. For Plato surely does think that facts about the good are out there [...]. This is not the case with honor. [...] what we find is that there is no realm of facts about honor at large in the cosmos that needed to be attended to, prior to the creation of the souls themselves. » T. Brennan, « The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object », *op. cit.*, p. 109-110.

dire d’une apparence de bien⁷¹. Nous disons une « apparence de bien », non pas un « faux bien ». Le fait pour une chose de simplement paraître honorable aux yeux du *thumos* n’implique nullement que cette chose ne soit pas réellement bonne ni même que les âmes thumotiques, en cherchant l’honneur, se trompent la plupart du temps sur ce qu’est le bien⁷². Ce qui nous importe ici est la structure de l’évaluation thumotique plutôt que son objet. Du point de vue du *thumos*, puisqu’il se contente de l’apparence, la question reste ainsi ouverte à savoir si ce qui est valorisé par le *thumos* est une chose réellement bonne par-delà l’apparence. La beauté et l’éclat que manifestent certaines choses — un fait illustre, un don magnanime, un noble sacrifice, la justice désintéressée — suffisent à rendre celles-ci estimables pour le *thumos*, là où la raison doit demeurer sceptique devant de telles manifestations avant de les avoir soumis au crible de la vérité. Le *thumos* est comblé de cette lumière qui irradie d’une chose glorieuse là où la raison, sceptique, cherche la source de cette lumière. Si bien que, comparé à la raison, « spirit is precisely the part of the soul that loves appearing good⁷³ ». Cet amour du *thumos* pour l’apparence du bien explique la propension du *thumos* pour le beau et le noble, et en contrepartie, son dédain pour le laid et le honteux, bien exemplifié par le cas de Léontios (440a). L’âme configurée thumotiquement fait l’expérience du bien par l’entremise de celle du beau, ou pour le dire autrement, le beau constitue son interprétation du bien.

En somme, selon la partie de l’âme qui commande en eux, l’individu rationnel et l’individu thumotique se rapportent au bien au travers de deux expériences distinctes. Pour l’individu rationnel mû par un désir de vérité, son rapport au bien *vent* en être un sans médiation, puisqu’il aspire à posséder

⁷¹ Le rapport entre le *thumos* et l’opinion sera explicité dans la section suivante portant sur l’épistémologie thumotique.

⁷² Dans sa défense de la vie rationnelle, Platon ne condamne pas l’honneur en tant que tel, mais sa stratégie consiste dans la *République* à le subordonner aux biens de la raison (586d, 592a), et à défendre le caractère honorable de ceux-ci. Ainsi les gardiens de la Cité idéale se mériteront-ils eux aussi des honneurs, mais « des honneurs supérieurs » (537d, p. 394), différents de ceux « qu’on recherche aujourd’hui » (540d, p. 399) (voir aussi 521b). Ainsi, la critique de l’honneur dans le corpus platonicien suppose toujours le point de vue rationnel socratique. On peut juger adéquatement de cela en se rappelant que pour Socrate, la timocratie — le régime de l’honneur — est le deuxième meilleur régime.

⁷³ G. R. Lear, « Plato on Learning to Love Beauty », *op. cit.*, p. 117.

le bien tel qu'il est en lui-même. Le rapport de la raison au bien est pour ainsi dire « ontique ». De son côté, l'individu thumotique, essentiellement motivé par son amour de l'honneur, trouve en cette motivation la matrice de son rapport au bien. De ce fait, il aura tendance à confondre le bien avec sa manifestation, le beau. Le rapport du *thumos* au bien est « phénoménologique », au sens où il préserve et se fonde dans la dimension phénoménale du bien. Après nous être intéressés à la structure du rapport au bien des deux types d'âme qui nous occupe, il faut à présent nous intéresser aux objets concrets qui sont visés au travers de ces rapports. Quels sont les biens de l'âme rationnelle, ceux de l'âme thumotique, et en fonction de quelle hiérarchie ces biens sont-ils valorisés par l'une et l'autre ? Comme nous l'avons fait dans la présente section, nous commencerons par voir ce qu'il en est de l'âme rationnelle, avant de nous pencher ensuite sur l'âme thumotique.

Le contenu du bien : l'épistémologie rationnelle et thumotique du bien

a) La raison et la connaissance du bien comme étalon des biens

Le texte de la *République* propose, au commencement du livre II, une catégorisation des biens qui peut constituer une porte d'entrée à notre problème. Glaucon, qui prend alors en charge la discussion sur la justice, suggère que les différents biens humains peuvent être classés en « espèce de biens » (εἶδος ἀγαθοῦ, 357c). Le premier type regroupe les biens que nous aimons pour ce qu'ils sont en eux-mêmes et non pour ce qu'ils nous apportent, par exemple, la joie. Le deuxième type concerne les biens que nous aimons à la fois en eux-mêmes, à la fois pour leurs conséquences, comme c'est le cas par exemple de la vue ou de la santé. Le troisième type de biens regroupe enfin ceux que nous n'aimons pas pour eux-mêmes, mais purement pour les conséquences bénéfiques qui en découlent, par exemple un médicament détestable qui nous permettrait de guérir d'une souffrance.

Nous pouvons comprendre ce qui différencie les biens du premier groupe et ceux du troisième groupe en comparant la valeur intrinsèque ou extrinsèque de ces biens. Les biens du premier groupe

sont intrinsèquement bons en ce que leur valeur est inconditionnée au regard de quoi que ce soit d'autre que ce pour quoi nous les aimons absolument en eux-mêmes. En revanche, la valeur des biens du troisième groupe est extrinsèque au sens où ils sont bons en vertu d'un bien ou d'une finalité autre : nous aimons donc de tels biens relativement à certains besoins, dispositions ou résultats visés par l'agent moral. La distinction se ramène donc à celle entre des biens que nous pouvons dire absolus et des biens relatifs.

Loin d'être anodine, la tripartition des biens avancée par Glaucon au début du livre II de la *République* semble avoir une dimension charnière dont l'articulation se poursuit dans d'autres temps forts de l'argumentation de la *République*⁷⁴. Par exemple, les catégories de Glaucon sont reprises par Socrate au livre IX dans sa comparaison des plaisirs propres aux différents genres de vie, sans toutefois que le fondement de ces catégories soit alors examiné et approfondi. C'est particulièrement le cas dans le cadre de la troisième démonstration (583b-588a), tandis que Socrate explicite, suggérons-nous, les conditions qui font qu'un bien a une valeur intrinsèque ou extrinsèque⁷⁵.

La démonstration peut être résumée très brièvement de la manière suivante. Pour Socrate, les différents biens humains peuvent être mesurés sur une échelle selon leur participation, plus ou moins grande, à la *vérité* et à *l'être* (585d). Les biens du corps — tout ce qui relève « de la nourriture, de la boisson, de la cuisine » (585b, p. 469) — existent moins réellement et moins pleinement que les biens de l'âme — « l'espèce de l'opinion vraie, de la science, de l'intellect, et en général de toute vertu » (585b-c, p. 469) —, parce que les premiers tendent par nature à être toujours dissemblables à eux-mêmes, à être mortels et à avoir pour siège un être lui aussi mortel, le corps (585c). Par conséquent, étant plus stables, purs et vrais, les biens de l'âme sont préférables aux biens du corps. Or les biens

⁷⁴ Nous suivons sur ce point l'intuition éclairante de D. C. Schindler formulée au chapitre second de son ouvrage. Voir D. C. Schindler, *Plato's Critique of Impure Reason : on Goodness and Truth in the Republic*, *op. cit.*, p. 85-138.

⁷⁵ M. C. Nussbaum ne voit dans ce passage rien de moins que l'élaboration d'une « théorie de la valeur ». Voir le cinquième chapitre de *La fragilité du bien*, *op. cit.*, p. 165-200.

aits « de l'âme » — l'opinion vraie, la science, la vérité, la vertu — sont précisément ceux qui sont disponibles à la raison, au principe « divin et sage » (590d, p. 478). En effet, c'est par « la sagesse de la réflexion et le raisonnement » (582e, p. 464) que l'âme « se remplit plus réellement de choses plus réelles » (585d, p. 470), autrement dit, c'est par la raison qu'il est donné à l'être humain d'augmenter sa condition d'un surplus d'être.

Nous pouvons dès lors mieux comprendre à quel type de biens appartiennent ceux que la raison a en vue. Ce sont des biens dont la valeur est intrinsèque, ou si l'on préfère, absolue, sous un double rapport. D'une part, il s'agit de biens absolus au sens où ils ne sont ni relatifs ni dépendants d'aucun autre critère que ceux dont la raison dispose pour apprécier ces biens. La raison trouve dans sa nature et dans son ouverture spécifique au réel, sa propre norme évaluative pour hiérarchiser et élire ses biens, elle n'a donc pas besoin de se référer à un critère extérieur pour juger de la valeur de ses objets, que ce soient, par exemple, des besoins appétitifs ou le souci de sa réputation. « Divine » (589d, 590d), la raison est sa propre mesure de la valeur des choses, son activité est sa propre référence. Du point de vue de leur participation à la vérité et à l'être, il y a ainsi une correspondance fondamentale entre la partie rationnelle de l'âme et les objets intelligibles qui lui sont propres. Cette correspondance traduit la réciprocité entre la raison et ses objets : dans un rapport de convenance naturelle (585d), la raison et l'intelligible tendent à se faire semblables, « ce qui s'emplit le plus des êtres réels » devenant « lui-même davantage réel » (585d, p. 470).

D'autre part, les biens de la raison sont absolus au regard de leur propre consistance ontologique. S'ils peuvent faire l'objet de l'intellection et de la science, c'est précisément puisqu'ils participent le plus de l'être et de la réalité, ce sont eux, selon Socrate, qui existent au sens le plus fort⁷⁶.

⁷⁶ Nous retrouvons l'argument auquel tout lecteur de Platon est familier, en gros, « que c'est chaque chose en soi qui existe, et non la multiplicité des choses particulières » (494a, p. 329). Pour notre propre démonstration, nous n'avons pas besoin de creuser plus avant la question à savoir quel est plus précisément le statut ontologique des objets intelligibles chez Platon

Les biens intellectuels sont absolument bons au sens où ce sont des objets qui tiennent en eux-mêmes, par eux-mêmes et en soi. Ils ne sont pas soumis à la corruption et à la génération (485b) et partant, ils subsistent « toujours de manière identique et selon les mêmes termes » (484b, p. 314). D. C. Schindler résume bien, du reste, les deux composantes du caractère absolu des biens de la raison : « Insofar as the intrinsic being of a thing is its absoluteness or transcendence of relation, we also have no difficulty seeing how it accounts for the “ideal attributes” of the form, its permanence, stability, and universality⁷⁷ ». Les biens de la raison sont absolus, car ils sont bons en eux-mêmes et ils ne le sont qu’au regard de la raison.

On peut mieux voir en quoi consiste le contenu de vie de l’âme rationnelle et sur quelle manière de vivre son désir de vérité débouche concrètement. L’individu chez qui la raison gouverne s’attachera aux activités contemplatives qui lui feront accéder aux objets intelligibles, que sa contemplation soit esthétique, mathématique ou scientifique⁷⁸. Pourtant, visant ses objets dans leur caractère absolu, l’individu rationnel sera un esthète, un mathématicien et un scientifique d’un genre qui n’est pas ordinaire.

La distinction établie par Socrate au livre V entre le philosophe et l’amateur de spectacle (476d et suiv.) est ici instructive. La posture de l’être rationnel se rapporte à la posture philosophique telle que la définit alors Socrate : le philosophe veut se saisir de l’essence de chaque chose par-delà ses multiples instanciations. L’âme rationnelle ne s’intéresse pas en définitive aux choses belles, aux choses justes ou aux choses vertueuses, mais à la beauté, à la justice et à la vertu en elles-mêmes (479d). En revanche, ce qui régale l’âme de l’individu cultivé — « les belles sonorités, les belles couleurs, les belles

— existent-ils séparément, et dans quel rapport de participation avec le sensible. Nous notons cependant à nouveaux frais le caractère « psychologique » des démonstrations socratiques au livre IX, au sens où celles-ci ont pour prémisses que l’âme humaine est le lieu naturel de la correspondance entre la raison et le réel. De ce fait, pourrions-nous dire, l’argumentaire recourt moins à l’hypothèse métaphysique que les objets intelligibles sont ceux qui participent le plus à l’être qu’au constat psychologique que l’âme humaine les expérimente comme tels.

⁷⁷ D. C. Schindler, *Plato’s Critique of Impure Reason : on Goodness and Truth in the Republic*, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁸ M. C. Nussbaum, *La fragilité du bien*, *op. cit.*, p. 193.

figures » (476b, p. 305) — constitue des biens au sens faible pour la raison, parce qu'ils ne sont au mieux que des occasions de s'élever au niveau de l'intelligible. Tant et si bien que la vie de l'individu gouverné par sa raison se comprend, pour le dire avec Martha C. Nussbaum, comme « une vie dans laquelle on attribue à toutes les autres activités, au mieux, une valeur instrumentale⁷⁹ ». La vie de la raison, d'une certaine manière, est tournée vers elle-même.

Mais comme on l'a vu au premier chapitre, tendre vers elle-même, préserver sa propre activité, ce n'est pas autre chose, pour la raison, que de réaliser la définition de la justice. Aussi, au terme de la troisième démonstration de la supériorité de la vie juste sur la vie injuste, Socrate lie explicitement la quête des biens de la raison avec la justice. Tirant les dernières conséquences de sa démonstration, Socrate rappelle que l'âme qui « obéit au principe philosophique » ne peut en définitive n'être « le siège d'aucune discorde » et doit forcément « devenir juste » (586e, p. 472). Si la justice se définit bien comme l'accomplissement pour chaque partie de sa fonction propre au sein d'un tout, alors la vie contemplative de l'âme rationnelle remplit cette définition puisque la fonction naturelle de la raison appelle justement, sous le motif de la vérité, à une telle recherche de ce qui est. Mais aussi, parce que la recherche des biens intellectuels au moyen de la contemplation requiert que toutes les autres parties de l'âme n'entravent pas la raison et effectuent leur travail propre, alors le mode de vie rationnel présuppose d'une certaine manière la justice comprise comme harmonie de l'âme.

Apparaît alors un autre aspect du rapport absolu et autoréférentiel de l'âme rationnelle au bien : est un bien pour elle ce qui contribue à la préserver et à maintenir son harmonie. Les différents biens humains ordinaires dont l'âme rationnelle aura éventuellement l'expérience — la santé, le pouvoir, la richesse, les plaisirs corporels, l'honneur, l'amitié — ne seront jamais aimés pleinement pour eux-mêmes, mais seulement dans la mesure où ils contribuent à l'élan rationnel de l'âme tournée sur sa

⁷⁹ *Ibid.*

propre harmonie. C'est du moins la conclusion à laquelle en vient Socrate à la fin du livre IX où il achève la démonstration de la supériorité du juste en énumérant les rapports de l'individu rationnel à différentes occupations et biens : il n'estimera les sciences (591c), ne soignera son corps et sa santé (591c), ne s'appropriera des richesses et ne fera des acquisitions (591d), ne recherchera des honneurs (592a) et il n'exercera des fonctions politiques (592a) *que dans la mesure où l'usage de ces biens et l'occupation de ces fonctions concourent à renforcer l'harmonie de son âme* (592a). C'est en ce sens que les biens particuliers sont « instrumentaux » pour la raison : ils sont comme des moyens pour la raison d'atteindre des finalités supérieures. Du point de vue rationnel, la vie contemplative est donc la vie la plus juste, car en plus de supposer toutes les vertus, elle les produit.

Que l'âme rationnelle soit tournée vers elle-même ne veut toutefois pas dire qu'elle soit sa propre mesure du bien. En fait, c'est le contraire qui est vrai : si l'âme rationnelle entretient un rapport absolu aux biens particuliers, c'est précisément parce qu'elle fait du bien en soi, et non d'elle-même, leur étalon de mesure. Le bien en soi, nous apprend Socrate dans la *République*, est le seul bien que nous désirons vraiment posséder, lui seul constitue notre bien propre. Le bien est « ce que toute âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend » (505e), il est l'aspiration la plus forte et la plus profonde de l'âme. D. C. Schindler nous semble cibler avec justesse cet élément de l'enseignement socratique sur le bien en soi :

Instead of calling whatever belongs to the self good and whatever belongs to the other bad (as, for example, Thrasymachus does in his final definition of justice), *Socrates reverses the perspective and gives the name « one's own » to what is simply in itself good*. In this respect, the primary measure of love is not the capacity of the lover, but rather the absoluteness of the goodness toward which the love aims⁸⁰.

La possession du bien en soi est la condition à laquelle nous pouvons *vraiment* posséder un quelconque bien particulier (505b), c'est-à-dire le posséder en tant qu'être rationnel. La raison ne « dédouble » pas

⁸⁰ D. C. Schindler, *Plato's Critique of Impure Reason : on Goodness and Truth in the Republic*, *op. cit.*, p. 132 (nous soulignons).

le monde comme le veut une critique radicale de la pensée platonicienne⁸¹, elle ouvre simplement l'âme à sa dimension transcendante et intelligible. La connaissance du bien en soi n'a pas comme conséquence de dégrader et d'affadir les biens particuliers, mais celle de purifier le rapport strictement épithumétique ou thumotique qui autrement nous lie à eux⁸². Ainsi, étant donnée la préséance de la raison dans la constitution de son âme, le type humain rationnel aura un commerce avec les biens du monde qui ne se fera pas sans un « aller-retour » vers l'idée du bien, c'est-à-dire sans la *connaissance* des *raisons* pour lesquelles ce qu'il désire est bon, et en quoi il est bon.

b) Le *thumos* et l'opinion de soi comme mesure des biens

En ce qui concerne à présent l'âme thumotique, quels biens sont les siens, et d'après quel mode d'élection sont-ils choisis ? On peut faire à nouveau usage de la catégorisation des biens de Glaucon afin de voir à quelle espèce de biens appartiennent les objets visés par le thumotique. Nous avons vu plus haut que le *thumos* a comme plaisir spécifique la victoire, et que l'honorable et le beau constituent la matrice de son rapport au bien. La question revient donc à se demander si les choses honorables et belles ont, pour le thumotique, une valeur intrinsèque — sont-elles bonnes en soi ? — ou extrinsèque — sont-elles bonnes relativement à autre chose qu'elles-mêmes ?

Un passage du livre IX nous met sur une première piste de réponse. Imaginant une contre-offensive à diriger contre celui qui se mettrait en tête de dénigrer le juste (589c), Socrate interroge le fondement de la distinction d'usage entre les choses honorables (τὰ καλὰ) et les choses honteuses (τὰ αἰσχρὰ, 589c) : « Les choses honorables se fondent sur le fait que la partie bestiale de notre nature est

⁸¹ Voir par exemple Nietzsche, « La “raison” dans la philosophie », in *Crépuscule des idoles*, in *Nietzsche. Œuvres*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion, coll. Mille et une pages, 2020, p. 1039-1043.

⁸² J. Cooper énonce bien cette idée : « Le désir pour le bien peut maintenant être considéré comme équivalent au désir que la raison éprouve de déterminer les fins de la vie qui lui sont propres et de les réaliser. La raison veut faire ces choses d'elle-même, c'est-à-dire sans tenir compte du fait que le sujet est attaché à une chose en raison de son appétit, de son cœur ou de toute autre source de désir qui puisse fournir une raison de poursuivre cette chose ». J. Cooper, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *art. cit.*, p. 527-528.

soumise à la partie humaine, ou mieux encore, à la partie divine, alors que les choses honteuses consistent à rendre la partie paisible esclave de la partie sauvage » (589c-d, p. 476). Dans ce court passage, Socrate nous semble dévoiler au moins deux aspects intéressants au sujet des choses honorables qu'a en vue le thumotique.

Socrate propose dans un premier temps que la nature de notre âme nous offre un barème pour évaluer le caractère noble et honorable d'une chose. En effet, un bien sera honorable s'il est choisi dans et en vue du respect de la hiérarchie naturelle des parties de l'âme. Les appétits de notre âme correspondent à sa partie inférieure, c'est-à-dire honteuse, alors que notre raison s'identifie à sa partie supérieure, c'est-à-dire noble. La proposition de Socrate semble donc tout à fait conforme avec la direction argumentative générale de la *République* — la justice dépend du gouvernement de la raison — et n'est au fond qu'une reprise de l'argument selon lequel le beau et l'honorable découlent du bien — c'est-à-dire, du *bon* ordre des fonctions de l'âme. Pourtant, l'argument de Socrate suppose que l'honorable, en tant que chose bonne, n'appartient pas au bien de la même manière que la vérité, par exemple. En effet, alors que la vérité est bonne du fait qu'elle exalte positivement la raison dans son être, l'honorable est bon, selon cet argument, dans *son opposition* aux bas désirs de l'âme⁸³. Ainsi, si les biens rationnels sont bons en tant que tels pour la raison, les biens thumotiques seraient bons relativement à leur opposition aux biens appétitifs. Pour Tad Brennan, cela nous permet d'opposer la raison et le *thumos* en ce qui concerne la valeur de leurs biens : « Our reason is divine, and its value is intrinsic; spirit's value is relational, and lies solely in opposing appetite⁸⁴ ». À partir de cet argument, il est possible de dire que les choses honorables constituent pour l'âme des biens extrinsèques, car leur valeur se juge pour ainsi dire de manière strictement relative à ce qui est honteux. Pourtant, cette analyse n'est pas pleinement satisfaisante, puisqu'en définitive elle conserve le point de vue de la raison

⁸³ On retrouve là la manière déjà rencontrée au livre IV de définir la fonction thumotique de l'âme, en gros, contrecarrer les appétits (442a-b).

⁸⁴ T. Brennan, « The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object », *op. cit.*, p. 112.

en mettant de l'avant un critère fonctionnel pour juger du bien. Encore une fois, un tel critère ne rend pas pleinement justice au mode évaluatif du *thumos* qui, comme on l'a vu, est susceptible de se rapporter au bien comme à une simple apparence de bien, médiatement au beau. Des choses nous paraissent belles et admirables sans que soient disponibles les fondements naturels, structurels ou fonctionnels de cette beauté (505d).

C'est précisément le cas d'un type d'objets auquel le passage commenté (589d) fait référence, et qui constitue le deuxième aspect que nous désirions relever. Socrate propose en effet que les choses honorables et les choses honteuses le soient « d'ordinaire », c'est-à-dire dans l'usage et au travers des conventions (τὰ νόμιμα, 589d). Socrate suggère donc par sa remarque que l'honorable est d'un genre mixte du fait qu'il semble à la fois fondé en nature et tenir par le simple jeu de forces de l'usage et de la convention. Mais pour le dire une fois de plus, le lien entre le caractère honorable d'une chose se manifestant comme telle et le bien n'est pas toujours explicite. Au contraire, l'usage, parce qu'il est non questionné, tend à occulter ses raisons d'être et son origine. Aussi trouve-t-on là le motif de la critique platonicienne de l'honneur en général : l'honneur est détachable du bien. L'honneur peut être voulu non pas pour le bien véritable qu'il est censé récompenser, mais pour le simple plaisir qu'il offre, auquel cas l'honneur paraît satisfaire au moins autant l'âme appétitive que le *thumos*⁸⁵. En un mot, l'honneur comme bien humain a pour socle l'opinion, puisque d'une certaine manière, il en partage la structure : il est autonome sans pour autant être lié à la vérité de ce qui est bien.

Le caractère doxique de l'honneur explique qu'on lui attribue une valeur politique et sociale si grande. En tant que genre mixte, il peut facilement ne tenir que dans le simple discours et faire l'objet d'une opinion, ce qui lui donne une valeur facilement transférable et partageable : « *Timē* and *nikē*, which refer to relative status are best described as *doxai*, thought as reputation and all the kinds of

⁸⁵ En effet, la nature ambivalente du *thumos* fait en sorte qu'il peut s'allier aux appétits, comme Socrate le rappelle à Glaucon : « Mais que le cœur fasse cause commune avec les désirs, alors que la raison prend le parti qu'il ne faut pas s'y opposer, je ne crois pas que tu puisses affirmer ne l'avoir jamais observé en toi-même » (440b, p. 249).

judgements that refer to this very reputation what people say, praise and blame, rumor, and further mode of appearances such as glory, shame, etc.⁸⁶ » Pour cette raison même, les objets de désir thumotique partagent aussi avec l'opinion sa teneur instable et mouvante, en particulier quand il est question des honneurs relevant de la chose publique. Cette dimension de l'honneur, Socrate l'illustre emphatiquement dans un passage du livre VI où il évoque le risque de corruption que court le naturel thumotique⁸⁷ sous l'influence de l'opinion populaire :

Lorsqu'ils se pressent nombreux, répondis-je, pour siéger dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres, dans les camps militaires, et à tout autre rassemblement ou regroupement de la population, et qu'ils blâment ou qu'ils louent ce qui se dit ou ce qui se fait, tout cela dans un grand vacarme où ils dépassent les bornes, dans un sens comme dans l'autre, en hurlant et en applaudissant, tandis que les rochers avoisinant le lieu où ils se trouvent leur renvoient l'écho redoublé du tumulte de leurs huées et de leurs éloges. En pareille circonstance, quel jeune homme crois-tu capable, comme on dit, de contenir son cœur ? [...] N'en viendra-t-il pas à juger à leur manière de ce qui est beau et de ce qui est vil ? (τὰ αὐτὰ τούτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι, 492b-492c, p. 327)

Pour le dire en ces termes, le thumotique, parce qu'il est sensible à la manifestation du beau et de l'illustre, sera plus touché par les prestations rhétoriques que par « des échanges d'arguments » (475d, p. 304), puisque la rhétorique a comme levier la séparation entre le beau et le vrai dans le discours⁸⁸. Non pas que la rhétorique produise nécessairement des discours faux, mais que, s'adressant à la partie doxique de l'âme humaine, son rapport effectif au vrai n'influence pas son efficacité⁸⁹. L'individu épris des honneurs se rapporte donc au bien comme à une opinion au sens où le bien prend pour lui la forme de quelque chose à mi-chemin entre la connaissance et l'ignorance (478c)⁹⁰. Ce n'est donc pas

⁸⁶ O. Renaut, « Thumos and Doxa as Intermediates in the *Republic* », *art. cit.*, p. 76-77.

⁸⁷ L'argument fait plus spécifiquement référence au « meilleur naturel » (τὴν ἀρίστην φύσιν, 491d, p. 326), mais nous savons depuis le livre II que ce naturel est un mélange de τὸ φιλόσοφον et de τὸ θυμοειδές.

⁸⁸ Voir *Gorgias*, 450b-c.

⁸⁹ C'est sur cette base que Leo Strauss peut affirmer que le but de la philosophie politique platonicienne est en dernier ressort de se substituer à la rhétorique : « La philosophie politique classique ne s'oppose pas à une autre philosophie politique, mais à la rhétorique, c'est-à-dire à la rhétorique autonome ou à l'idée que l'art suprême, l'art politique, est la rhétorique. » L. Strauss, « Le problème de Socrate », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, p. 302.

⁹⁰ Pour O. Renaut, il y a un rapprochement à faire entre l'opinion et le *thumos* en ce qu'ils sont tous les deux définis dans la *République* comme des intermédiaires. Voir O. Renaut, « Thumos and Doxa as Intermediates in the *Republic* », *op. cit.*

par hasard que celui que nous avons rencontré plus haut sous le nom d'amateur de spectacles (476a) — ce « gentilhomme » (ὁ χρηστὸς, 479a, p. 310) porté non pas vers le beau lui-même, mais vers les belles choses particulières — soit ultimement identifié par Socrate comme « l'ami de l'opinion » (φιλόδοξος, 480a, p. 312). L'opinion joue un rôle crucial dans l'évaluation thumotique : le *thumos* s'enflamme pour « ce qui lui *semble* juste » (τῷ δοκοῦντι δικάϊω, 440c, p. 250, nous soulignons).

Le thumotique résisterait pourtant lui-même à l'idée selon laquelle la valeur des choses qu'il estime relève essentiellement du « socialement construit ». C'est du moins l'interprétation que certains commentateurs soutiennent⁹¹. Si la raison aime indifféremment toute connaissance et désire posséder « la sagesse tout entière » (475b, p. 303), le *thumos* ne valorise pas indifféremment n'importe quelle opinion, mais uniquement celles qui tendent à le préserver. En effet, l'aspiration thumotique de l'âme n'est pas présentée dans la *République* comme « axiologiquement neutre », mais elle semble porteuse d'une certaine conception de la justice que nous pourrions décrire comme « défensive ». Le *thumos* est l'aspect de la personnalité humaine qui est mis en jeu dans les situations où il s'agit de se défendre soi-même et ce qui nous appartient. On peut invoquer à cet effet la toute première apparition du *thumos* au livre II : c'est l'obligation de se défendre à la guerre et de protéger nos biens qui justifie la mobilisation d'une classe guerrière essentiellement thumotique, c'est-à-dire, agressive devant ce qui menace l'intégrité de la Cité (373e-375b)⁹². Corollairement, le régime dont le *thumos* est le principe directeur, le régime timocratique, sera défini au livre VIII précisément comme un régime militaire versé dans l'activité guerrière (547d-548a).

⁹¹ Pour quelques exemples de tenants de cette thèse, voir R. Singpurwalla, « Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's *Republic* », *op. cit.*, p. 46, note 6.

⁹² La colère d'Achille dans l'*Iliade* manifeste précisément ces traits thumotiques : Achille considère être victime d'une injustice de la part d'Agamemnon qui lui a dérobé Briséis, sa part du butin ; son ire contre Hector lui vient du fait que ce dernier a tué son ami Patrocle.

Le registre d'objets vers lequel s'oriente le désir thumotique est donc celui qu'il convient d'appeler le « propre à soi » — la maison, la famille, les amis, la patrie, et par extension, pourrait-on ajouter, nos intérêts et notre réputation. Dans le cadre de la *République*, le *thumos* se comprend plus exactement comme la puissance d'attachement qui nous lie à tout ce domaine de la vie que Platon nomme en grec « τοῖς οἰκεῖον », à savoir ce qui nous est propre et familier⁹³. Le mode de valorisation du *thumos* n'est pas purement arbitraire, il ne dépend pas d'une norme simplement extérieure, mais il paraît fondé naturellement dans « l'estime de soi ». Mais l'amour de ce qui est à soi, parce qu'il s'enracine dans l'estime de soi — qui n'est rien d'autre qu'une opinion de soi — ne semble pas faire intervenir l'intelligence discursive dans son désir. L'amour thumotique d'une mère pour son enfant ou celui d'un paysan pour la terre familiale, s'il a de puissantes racines naturelles, est « irrationnel ». D'une certaine manière, ce qui caractérise le mieux le rapport au bien de l'âme thumotique est son absence de justification : ce rapport ne participe pas de la connaissance, l'amour thumotique est d'autant plus fort qu'il est dépourvu de raison. La valeur accordée par le *thumos* à ses biens se passe de justification, puisque cette valeur n'est attribuée par rien d'autre que l'activité valorisante du *thumos* lui-même. Les biens propres au thumotique sont les objets que nous considérons comme nos biens — mon honneur,

⁹³ Il faut noter cependant que l'amour de ce qui nous est propre, associé dans la *République* au *thumos*, est, dans d'autres dialogues, parfois associé à d'autres types de désir de l'âme. Par exemple, dans le *Banquet*, l'amour de leur progéniture de ceux qui sont féconds par le corps, mais aussi le désir d'une glorieuse renommée de ceux qui sont féconds par l'âme (208e-209a) relèvent de l'éros. De manière plus frappante encore dans le *Lysis*, Socrate conclut en proposant que c'est le familier (τοῦ οἰκεῖου) qui est indifféremment l'objet de l'amour (ἔρως), de l'amitié (φιλία) et du désir (ἐπιθυμία, 221e). L'examen plus minutieux de la déclinaison platonicienne des types de désirs et de leurs objets dépasse bien entendu les visées de ce travail. Il nous faut alors nous contenter de la suggestion suivante : à notre avis, ce qui distingue l'élan thumotique d'autres types d'élan de l'âme est qu'il contient, ou fait appel à une certaine opinion de la justice, même confuse. Le *thumos* n'est pas un amour du beau, mais un amour de ce que nous jugeons être beau, et partant, il est un amour de notre propre conception de ce qui est beau. On pourrait dire que c'est le reflet de nous-mêmes que nous aimons dans les objets aimés thumotiquement. En somme, la définition du *thumos* à laquelle parvient A. Hobbs nous semble être exacte. Selon elle, « the essence of the human thumos is the need to believe that one counts for something, and that central to this need will be a tendency to form an ideal image of oneself in accordance with one's conception of the fine and noble » (A. Hobbs, *Plato and the Hero*, op. cit., p. 30). Cette définition mobilise notamment deux aspects de l'aspiration thumotique que tente de mettre en relief ce chapitre : d'une part, la médiation du beau (*the fine, the noble*) comme forme que prend le bien pour le *thumos* ; d'autre part, le caractère doxique de cette médiation, ancrée dans une opinion de soi-même et de ce qui constitue le bien. Du reste, pour une discussion du rapport entre le *thumos* et τοῖς οἰκεῖον dans la *République*, on se rapportera à J. Wilburn, *The Political Soul*, op. cit., p. 27-62.

mon frère, ma maison —, objets qui en viendraient à se confondre avec *le* bien si ce n'était de l'élan critique de la raison par laquelle on sait, non sans effort, que le bien ne se confond pas avec ses manifestations multiples (476b). Contingente, incarnée et circonstancielle, la valeur accordée à ses biens par le thumotique n'est pas universalisable, sinon par un effet de généralisation qui n'est alors plus thumotique, mais proprement rationnel, ce qui donnerait une maxime générale comme « il faut aimer sa Cité », par exemple.

En résumé, l'argumentaire de la *République* met en parallèle deux ensembles de biens rattachés à deux types fondamentaux d'expérience. Ces biens, tout en étant profondément humains, paraissent cependant opposés, voire incompatibles. D'une part, l'âme rationnelle fait l'expérience du désir d'un bien absolu. Pour le dire à la manière de M. C. Nussbaum, « il y a au cœur de l'être humain un désir profond et naturellement positif de parvenir à quelque chose de plus parfait que ce qui est simplement humain⁹⁴ » et, pourrions-nous ajouter, à la connaissance de la vérité. En un mot, pour un Socrate — le meilleur exemple d'âme configurée rationnellement donc nous disposons —, les biens humains supposent ou se ramènent à la sagesse. En contrepartie, ce mode de valorisation rationnel a comme pendant dans l'âme thumotique une évaluation qui ne vise pas la connaissance, mais qui procède d'une certaine opinion de ce qui est beau, juste et droit. Aussi, parce qu'elle prend sa source dans l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, l'évaluation thumotique n'estime pas ses biens pour leur valeur intrinsèque ou au regard d'une norme absolue, mais pour la valeur qu'ils ont relativement à nous. « Ami de l'opinion », le thumotique ne distingue pas le bien lui-même et *ses* biens à lui : il prend dans ces derniers la mesure de celui-là, et non l'inverse. Plus au clair avec les modes évaluatifs respectifs de nos deux types d'âme, nous pouvons à présent tenter de cerner les limites de leur action propre.

⁹⁴ M. C. Nussbaum, *La fragilité du bien*, *op. cit.* p. 197.

Comment ces deux types humains se déploient-ils d'un point de vue pratique, quelles sont leurs « ἔργα » respectifs ? Commençons une fois de plus notre examen par l'âme configurée rationnellement.

L'action bonne : la pratique rationnelle et thumotique du bien

a) La réalisation « en paroles » du bien

Les livres IV et IX nous fournissent des indications sur le type d'action qui est propre à l'individu rationnel. Au livre IV, après avoir complété la démonstration de la justice, Socrate propose à ses interlocuteurs de consolider leur définition de l'âme parfaitement juste en l'évaluant à l'aune de diverses actions. Dans un premier temps, Socrate décline une série d'actions auxquelles l'âme rationnelle ne se livrerait pas : détournement d'argent, pillage de temples, trahison privée ou dans le domaine public, manquement à sa parole, adultère, négligence dans les devoirs familiaux et manquement au culte (442e-443a). Pour le dire simplement, selon cet argument, l'âme dont la constitution est rationnelle ne commettra pas d'injustices si on prend la justice dans son sens ordinaire, ces actions que néanmoins Thrasymaque interprète comme étant à l'avantage de celui qui les commet⁹⁵. Dans un second temps, Socrate donne la corrélatrice de cet argument et le précise : l'âme modérée,

s'il lui arrive d'exercer une activité en vue de la possession de la richesse, ou des soins du corps, ou de quelque affaire politique, ou de relation avec des particuliers, que dans toutes ces occasions [elle] agisse de telle façon qu'[elle] trouve juste et belle, en la nommant ainsi, l'activité qui préserve cette disposition [la modération] et en assure la réalisation, et qu'[elle] appelle sagesse la connaissance qui préside à cette activité (443e, p. 256).

Autant l'âme rationnelle n'agit pas en vue de commettre l'injustice, autant elle agit de manière juste et belle. Mais comme le passage le rend clair, le critère de l'action juste est surtout donné dans la

⁹⁵ Les motifs véritables de cette conduite juste de l'âme configurée rationnellement sont néanmoins sujets à discussion et font débat chez certains commentateurs. Par exemple, comme le remarque A. Bloom, l'argument de Socrate « ne prouve pas que l'homme juste s'abstient [d'actes injustes] par respect pour la loi ou parce qu'il se soucie des autres ». Par conséquent, l'argument laisse ouverte la possibilité que l'homme juste s'abstienne d'actes injustes tout simplement puisqu'il n'a pas de désir pour eux, et qu'il « ne souhaite pas non plus devenir tyran, car sa perfection est indépendante de la cité ». Voir A. Bloom, *La cité et son ombre*, *op. cit.*, p. 119.

disposition de l'âme *déjà* juste, *déjà* modérée. On mesure là la radicalité du déplacement qui s'opère dans la définition socratique de la justice : selon cette définition, la justice chez l'individu rationnel ne dépend plus d'une norme extérieure, elle ne qualifie pas une relation à autrui, mais elle concerne « l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches » (443d, p. 255, nous soulignons). Comme on l'a vu un peu plus haut, l'action juste par excellence de l'âme rationnelle est donc celle qui témoigne ou qui reflète l'harmonie intérieure de l'âme. L'individu rationnel ne s'engagera dans une entreprise quelconque « que s'il doit par là même devenir modéré » (591c, p. 479).

On le voit donc, sur le plan pratique, l'âme rationnelle entretient un rapport essentiellement virtuel à l'action. D'une part l'argument de Socrate consiste à énumérer les actions dont s'abstiendrait l'âme rationnelle ; d'autre part il ne s'agit que de proposer que *si* l'âme rationnelle se trouvait dans une situation où elle devait agir, *alors* elle agirait d'une manière forcément juste. Le fait est que, comme l'a notoirement remarqué David Sachs⁹⁶, et à sa suite, un nombre important de commentateurs⁹⁷, il n'est pas évident de savoir pourquoi et dans quelle mesure une telle âme se porterait ainsi vers l'action concrète pour pratiquer la justice. À bien considérer l'argument de Socrate, on se rend compte que l'action concrète est comme « optionnelle » pour la justice. L'individu rationnel n'a besoin d'exercer aucune activité extérieure pour être juste, sinon pour préserver ou renforcer une disposition déjà existante de son âme. Tout se passe alors comme si les activités typiquement comprises par la conception ordinaire de la justice n'entraient pas dans le champ d'activité de l'âme rationnelle. Le lieu de la justice étant, selon la nouvelle définition, la communauté des fonctions de l'âme et non la communauté réelle, il appert que la vertu de l'âme rationnelle n'a pas pour socle le rapport effectif à

⁹⁶ David Sachs, « A Fallacy in Plato's *Republic* », *The Philosophical Review*, vol. 72, n° 2, 1963, p. 141-158. Pour une réponse aux arguments de Sachs, on consultera Raphael Demos, « A Fallacy in Plato's *Republic* ? », *Philosophical Review*, vol. 73, 1964, p. 395-398.

⁹⁷ Pour quelques exemples de commentateurs à qui est apparu le problème de la justice de l'âme harmonieuse, voir Devin Stauffer, *Plato's Introduction to the Question of Justice*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 122, note 1. Voir également, William H. F. Altman, *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*, Lanham, Lexington Books, 2012, p. 145-151.

autrui. Pour dépasser le caractère abstrait et schématique de la description de l'âme harmonieuse et dégager ce qui constituerait plus positivement le domaine pratique propre du caractère rationnel, il faut cependant se tourner vers un autre passage.

Voulant illustrer la supériorité des plaisirs de l'ami de la sagesse aux dépens de l'ami de l'honneur et de l'ami de la richesse, Socrate attire l'attention sur « l'instrument » (τὸ ὄργανον) du philosophe : les raisonnements (οἱ λόγοι, 582d, p. 464). L'âme mue par un désir de vérité, continue-t-il plus loin, n'est pas seulement amie de la sagesse, mais aussi amie du raisonnement, du discours (φιλόλογος, 582e). En y joignant « la sagesse de la réflexion » (582d, p. 464), l'âme rationnelle donne une substance et une épaisseur à son expérience des autres plaisirs, ceux des honneurs et de la richesse, dont Socrate nous dit qu'elle participera et sur lesquels elle portera le jugement le plus droit (582d). Mais le raisonnement et le discours qu'elle porte sur son expérience des autres biens et des autres plaisirs, d'une certaine manière, en vient à se substituer à cette expérience : en s'employant à juger d'un bien « par la sagesse et par la raison » (582a, p. 463), l'âme rationnelle a déjà satisfait son aspiration vers la vérité et accompli son activité, délibérer et raisonner.

Contrairement à l'ami des richesses et à l'ami des honneurs qui ont recours à des actions ou des rapports concrets pour se réaliser — l'acquisition et la possession de richesses, la reconnaissance d'une communauté réelle⁹⁸ — l'ami de la vérité y parvient dans l'exercice du discours et du raisonnement. L'action par excellence de l'être rationnel, c'est l'action proprement *rationnelle*, son activité la plus insigne, celle qui se passe à l'intérieur de sa propre âme. Parce qu'elle a expressément lieu dans le *logos*, l'expérience de l'âme rationnelle est abstraite, et du fait qu'elle est abstraite, elle prétend à un certain niveau d'universalité. Pour le dire ainsi, c'est précisément de cette affinité pour l'universel que se saisit la définition de l'homme comme « animal rationnel » : du point de vue de la

⁹⁸ De même que nous le verrons à la prochaine section.

raison, tout se passe comme si l'essentiel de la vie humaine se jouait davantage dans l'articulation rationnelle de nos conceptions sur le juste, le beau et le bien que dans l'expérience vécue du beau, du juste et du bien. Que le discours soit d'une certaine manière plus « vrai » que l'action, Socrate finit d'ailleurs par le faire admettre à Glaucon, au moment de juger de la faisabilité de leur Cité : il semble « par nature que l'action concrète atteint moins la vérité que l'expression orale » (473a, p. 300)⁹⁹.

En raison de la nature même du langage, qui a pour propriété d'être détachable des choses dont il parle, la réalisation de la condition rationnelle de l'âme humaine peut se faire à distance de la communauté politique réelle, ou si on préfère, les conditions de l'agir rationnel sont transpolitiques. La vie rationnelle « contient » tous les genres de vie, mais d'une manière foncièrement étrangère à ces genres de vie. Comme le note à juste titre A. Bloom, le type rationnel, parce qu'il accède à une grande variété d'expériences par la médiation de la raison, touche à la piété, mais sans louer de dieux ; il est patriotique, mais sans se dévouer pour sa Cité ; il est érotique, sans union charnelle ; il est juste sans commerce avec ses concitoyens¹⁰⁰. L'action propre de l'âme rationnelle va même jusqu'à impliquer un déplacement du sens de ce qui est habituellement compris par « politique ». Pour l'âme rationnelle, la Cité primordiale n'est pas celle qui l'a vu naître, la Cité de ses pères, mais c'est la citadelle de sa *propre* âme, comme on le lit dans ce passage étonnant clôturant le livre IX :

— [L'homme dont l'âme est juste et harmonieuse] ne consentira donc pas, dit-il, à exercer des fonctions politiques, si toutefois il s'en soucie ? — Oui, par le chien, répondis-je, il s'en occupera *dans sa propre cité*, et sérieusement, mais sans doute pas dans sa propre patrie, à moins qu'un destin divin ne lui en donne l'occasion. — Je comprends, dit-il, tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours, mais je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre. — Mais, dis-je, il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, *se donner à lui-même des fondations* [...] (592a, p. 480, nous soulignons).

⁹⁹ Aussi, « [la] coïncidence exacte entre le monde des idées et celui des faits, fréquente dans l'activité technique, est rare, pour ne pas dire inexistante, en politique ». Voir Nicole Jetté-Soucy, *L'homme tragique. Nature de l'action politique*, Montréal, Liber, coll. Petite collection, 2008, p. 115.

¹⁰⁰ A. Bloom, *L'amour et l'amitié, op. cit.*, p. 607.

Que l'âme rationnelle s'intéresse davantage à « sa propre cité », à sa constitution politique intérieure (590e) qu'à celle de la Cité effective, ce n'est pas, faut-il le dire, la moindre des difficultés de la *République* dès lors que ce dialogue culmine dans l'affirmation que ce sont les philosophes qui doivent gouverner. Pourtant, cette préoccupation pour les affaires de l'âme au détriment de celle des affaires de la Cité paraît reflétée par la mise en scène dramatique de la *République* elle-même : aux confins de la Cité d'Athènes, avec une communauté de locuteurs, Socrate révoque ses allégeances envers sa Cité natale pour fonder « en paroles » une Cité idéale. Car cette Cité idéale, si elle fournit le meilleur modèle pour le soin de l'âme, a des fondements passablement subversifs au regard de la Cité effective. Tel est en somme, pourrions-nous dire, le lot imparti au véritable *philologue* : séjourner auprès de l'universel en faisant Cité dans cet espace qu'est le dialogue philosophique. Pour une dernière fois, retournons, à l'âme thumotique pour la considérer sous l'angle de son activité pratique.

b) L'âme thumotique et le souci du réel

Pour découvrir le rapport pratique de l'âme thumotique au bien et à la justice, on peut reprendre là où nous les avons laissées nos remarques sur le mode évaluatif du *thumos*. Nous disions que les objets qu'a en estime l'âme thumotique sont des biens qui relèvent du domaine du « propre à soi » (τὸ οἰκεῖον), et donc qu'à travers eux, c'est lui-même que le *thumos* estime. On peut compléter cette observation en ajoutant que les objets valorisés par le *thumos* sont *particuliers* — par opposition à abstraits, ou universels. À cet égard, nous pouvons prolonger jusqu'ici l'association entre le gentilhomme amateur de spectacles et l'âme thumotique : cette dernière aime les manifestations particulières de la beauté (476b), et pourrions-nous dire, elle les aime spécifiquement en tant qu'elles sont particulières. Ainsi, une part considérable du charme que recèlent les objets du domaine du « propre à soi » — *mon* honneur, *mon* frère, *ma* maison — semble tenir dans le fait de leur irréductible particularité — il s'agit

toujours en définitive de *cette* Cité-ci, de *ce* frère-ci, de *cette* maison-ci. Le fait que les choses singulières en tant que singulières ne puissent pas être ramenées à des notions générales explique pourquoi l'aspiration thumotique vers ses objets soit autant dépourvue de justification : l'amour thumotique est vite à court d'arguments rationnels, car il est fondamentalement circonscrit à une situation particulière qui constitue sa propre justification.

Or, comme le rappelle Pierre Manent, « [l']universel n'existe jamais complètement, seul le particulier est réel¹⁰¹ ». Une telle suggestion dément la thèse platonicienne selon laquelle c'est l'essence, la forme même des choses qui existe suprêmement, et non la multiplicité des choses particulières (493e-494a). Pourtant, le caractère en porte-à-faux de ces deux propositions permet de bien mesurer ce qui distingue le point de vue thumotique du point de vue rationnel, lequel est présupposé dans la thèse platonicienne¹⁰². Le rapport de l'âme thumotique au bien n'a pas la médiation intellectuelle caractéristique du rapport de l'âme rationnelle au bien, mais il se donne toujours dans un attachement à des objets particuliers, ceux de la communauté humaine réelle. Alors que la vérité comme motif humain pousse l'individu rationnel à toujours porter son regard par-delà la contingence des choses humaines, le motif de l'honneur nourrit au contraire un attachement de l'individu thumotique à un tel registre de choses, car celui-ci constitue le domaine où son agir pourra être reconnu et estimé.

Le cas de la justice nous permet de bien illustrer cet état de fait. Pour l'âme en qui l'espèce ardente domine, la justice est un phénomène qui met nécessairement en jeu des biens ou des intérêts particuliers. La justice telle que l'expérimente le thumotique n'est pas un phénomène psychique qui

¹⁰¹ Pierre Manent, « La politique et la raison », in *Enquête sur la démocratie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 2007, p. 201. L'argument est aristotélien dans sa teneur : « [...] il est manifeste que rien de ce qui existe universellement n'est substance, c'est-à-dire qu'aucun des prédicats communs ne signifie un ceci » (*Métaphysique*, Z, 1038b 35-1039a 1) ; « on a tort de dire que le genre est plus substance que les espèces et l'universel que les singuliers » (*Métaphysique*, H, 1042a 14-15). Aristote, *Métaphysique*, trad. M.— P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, p. 269 et 281.

¹⁰² « La supériorité de l'universel sur le particulier dérive de la manière même dont ils sont définis l'un par rapport à l'autre, comme par exemple la supériorité « axiomatique » du tout sur les parties. [...] Ce n'est qu'au regard de la raison qui seule le voit, que l'universel acquiert sa supériorité. » P. Manent, « La politique et la raison », *op. cit.*, p. 201.

regarderait l'harmonie potentielle de l'âme, mais elle qualifie un rapport effectif avec autrui. Pour cette raison, la réalisation de la justice ainsi conçue est soulignée par des marqueurs extérieurs, au premier chef, par des honneurs. Tout en étant critique de ce fait, c'est là ce que rappelait Adimante dans son réquisitoire au début du livre II, comme on l'a vu : « Ô mon merveilleux ami, parmi vous tous qui vous présentez comme les propagateurs de la justice [...], personne n'a jamais blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que pour les réputations, les honneurs et les gratifications qui en découlent » (366d-e, p. 133-134). Le passage met bien en relief les fondements « thumotiques » de la justice comprise dans son acception commune : il s'agit en effet d'une vertu sociale en ce qu'elle n'existe pleinement que par l'intermédiaire de la reconnaissance d'autrui, que cet autre soit un individu ou la collectivité.

À partir de ces indications, il est possible de mieux circonscrire le terrain sur lequel se déploie l'action proprement thumotique. Le *thumos* part du fait que nous *expérimentons* les différents biens dans le réel, et non que nous en saisissons les idées ou les formes de manière rationnelle. Aussi, pour l'âme thumotique, la justice n'est pas un état virtuel, mais elle doit forcément se réaliser au travers d'un acte : ce sont « les actions justes [qui] engendrent la justice » (444d, p. 257), et non l'inverse. On comprend dès lors mieux cette remarque faite au passage par Socrate dans sa description de l'amateur de spectacles. Ce dernier est aussi, note Socrate, un homme industriel (φιλότεχνος) et un homme d'action (πρακτικός, 476a). L'âme thumotique est tournée vers l'agir et cumule des accomplissements¹⁰³. À la manière du timocrate, il n'estime pas sa valeur à partir de « sa seule capacité de discourir » (549a, p. 410) sur les différents biens qui s'offrent à lui, mais à partir de sa capacité à négocier effectivement et d'une noble façon leur harmonisation. En outre, si l'âme thumotique

¹⁰³ Quoiqu'employant un champ lexical légèrement différent du nôtre, la formulation de Nicole Jetté-Soucy est, une fois de plus, heureuse : « Alors que l'idéaliste, pour qui la pensée s'identifie au réel, trouve l'accomplissement de son activité dans l'idée, l'homme politique, toujours déjà dans les faits, exige un résultat factuel. » N. Jetté-Soucy, *L'homme tragique*, op. cit., p. 112.

entretient une certaine méfiance à l'endroit du dialogue philosophique (475d) et une indifférence à l'art des Muses (548e), c'est parce que ces activités revêtent une certaine autonomie qui tend à détourner celui qui s'en éprend de la communauté réelle, c'est-à-dire de la communauté politique. En ce sens, le *thumos* peut être dit la partie « politique » de l'âme humaine, non pas parce qu'il est une ambition pour les charges politiques, comme on le dépeint parfois grossièrement, mais plus fondamentalement parce qu'il tourne l'âme vers les choses *humaines*, *trop humaines* qui font le cœur de la chose politique : la famille, la propriété, la guerre, l'éducation (et partant, la production poétique et musicale), le culte, etc.

Mais pour la même raison, le *thumos* est aussi la partie « tragique » de l'âme. L'individu thumotique s'attache à la composante particularisante de la vie humaine. De ce fait, il est privé d'une notion générale du bien, c'est-à-dire une conception du bien qui n'est pas marquée du sceau de sa propre finitude ou qui ne renvoie pas à son propre amour de soi. L'expérience thumotique des différents biens humains a donc tendance à être conflictuelle. Ne disposant pas d'un moyen terme à l'aune duquel mesurer ses différents biens, le *thumos* se bute alors toujours à leur déchirante incompatibilité. L'exemple d'Achille et le contre-exemple de Socrate sont ici révélateurs. D'un côté, le premier doit renoncer à son bien le plus cher, sa propre vie, pour se glorifier et venger l'honneur de son bien-aimé ami. De l'autre côté, le second est prêt à perdre sa vie de la manière la plus sereine, ayant « appris à mourir » et suspendant ultimement son jugement sur ce qui l'attend dans l'après-vie¹⁰⁴. Comme ces exemples l'illustrent, l'aporie intellectuelle qui se présente à la raison et qui la préserve de l'action¹⁰⁵ prend la forme chez le thumotique d'une aporie *pratique* : pour le dire ainsi, il devra choisir entre deux actions nobles, entre deux biens également estimables, mais incommensurables, et par là,

¹⁰⁴ Voir *Apologie de Socrate*, 42a.

¹⁰⁵ Rappelons à ce propos cette caractéristique du signe démonique de Socrate : « [...] c'est une sorte de voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je me propose de faire, *mais ne m'y pousse jamais* » (31d). Platon, *Apologie de Socrate*, trad. É. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 44 (nous soulignons).

non hiérarchisables. Alors que la raison ramène son expérience du réel à l'homogénéité du discours, le *thumos*, lui, se bute à l'irréductible hétérogénéité du réel. Tel est donc le lot imparti à l'âme thumotique : être disposée, par son souci du réel, à aller jusqu'à l'embrasser dans ses contradictions, dans ce qu'il a de « faux ».

Pour résumer, selon qu'elle recherche la vérité ou qu'elle recherche l'honorable, l'âme humaine entretiendra deux rapports distincts à l'action. L'activité de l'âme rationnelle tend à être tournée vers elle-même, sa réalisation propre touchant davantage l'ordonnancement intérieur de ses différentes parties qu'au commerce effectif avec autrui. La recherche de la vérité se caractérise donc par sa grande autonomie, puisqu'elle repose en dernière analyse sur l'exercice du raisonnement et a lieu dans le discours qui s'examine lui-même. Pour cela même, l'activité rationnelle tend à être transpolitique : enraciné au bien par le « haut », amie de l'universel, l'âme rationnelle est cosmopolite, c'est-à-dire citoyenne de la Cité céleste (592a). L'amour de l'honneur de l'âme thumotique la dispose autrement à l'action. Son rapport à la justice l'amène à agir *actuellement*. Munie d'un rapport à la justice qui l'oriente vers une reconnaissance extérieure, son activité implique donc un engagement dans l'action concrète. Cette action s'enracine par excellence dans la particularité de la Cité, car elle constitue le lieu où sont en jeu les différents biens humains qui sont les siens. Mais parce qu'elle propose des biens incommensurables d'un point de vue thumotique, la vie de la Cité recèle une dimension tragique. Ainsi, alors que l'âme rationnelle renonce éventuellement à la justice ordinaire pour être heureuse, l'âme thumotique renonce au bonheur en vue d'agir justement, quitte pour cela à perdre tragiquement sa propre vie (440d).

*

* *

Afin de clore ce chapitre, résumons nos analyses. Il est utile tout d'abord de rappeler le problème qui nous a conduits jusqu'ici. La *République* est un dialogue dans lequel Platon prend à bras-le-corps le problème de l'unité de l'âme humaine. Pétrie de forces et de motivations hétérogènes, l'âme humaine est le siège d'une pluralité d'expériences possibles dont l'actualisation dépend de la motivation dominante en elle. Comprises dans leur sens le plus large, ces expériences sont l'expression d'un certain régime politique, c'est-à-dire d'un certain type humain. Comme on l'a vu au premier chapitre, le *thumos*, partie intermédiaire de l'âme humaine, se présente comme la clé de voûte psychique de deux expériences humaines radicalement distinctes : en tant qu'auxiliaire de la raison, le *thumos* rend possible la configuration rationnelle de l'âme, mais en tant qu'assurant lui-même le commandement de l'âme, il fait venir à l'être le type humain thumotique. Au regard du projet de la *République*, démontrer l'harmonie de l'âme humaine, ou si l'on préfère, démontrer l'unité de notre expérience revient à montrer que l'expérience rationnelle de l'âme inclut ou englobe l'expérience thumotique de l'âme. Pour le dire encore autrement, il s'agit de peindre un régime qui, en définitive, résout le conflit des régimes, donc le conflit des diverses expériences de l'âme humaine.

Avant de se prononcer sur la valeur et l'effectivité de la solution qu'expose la *République* — la fondation d'une *Cité rationnelle* — il nous importait, dans ce chapitre, de détailler la structure, le contenu et l'activité des deux types d'expérience dont il s'agit de penser la réconciliation dans la *République*. Pour ce faire, nous avons d'abord dû dégager les deux motifs de base dans lesquels les expériences rationnelle et thumotique de l'âme trouvent leur articulation. L'honneur s'est révélé le vecteur du rapport thumotique au bien, et la vérité, celui de l'âme rationnelle. Or, découlant de ces deux motifs, les relations au bien qui caractérisent respectivement l'âme rationnelle et l'âme thumotique tendent à être opposées l'un à l'autre. Hétérogènes, les motifs de l'honneur et de la vérité contribuent à disjoindre l'âme humaine et à susciter deux expériences opposées. C'est la raison pour laquelle ils paraissent

donner lieu à deux manières irréductiblement différentes de vivre sa vie, d'élire des fins pour l'action et de se rapporter au bien en général.

À première vue, les deux expériences platoniciennes de l'âme s'opposent en vertu de trois différents lieux d'exclusion. La vie conduite sous le signe de l'honneur et celle voulant séjourner auprès du vrai tendent à s'opposer d'abord ontologiquement. La mise au jour de la structure respective de leur rapport au bien a d'abord fait apparaître que, pour la raison, l'expérience du bien se résout dans l'unité de l'être, alors que pour le *thumos*, elle s'expérimente plutôt au travers de l'apparence du bien ou, devrions-nous dire plus précisément, des différentes apparences du bien. Si l'âme rationnelle refuse l'apparence en matière de bien, mais ancre son expérience du bien dans une recherche de la vérité, l'âme thumotique, pour sa part, préserve l'irréductibilité du paraître à l'être par la médiation du beau, et fonde son rapport au bien dans cette irréductibilité. Par suite, la vie rationnelle et la vie thumotique s'opposent épistémologiquement. C'est ce que nous avons pu voir en élucidant le mode évaluatif des deux types d'âme, de sorte à mieux voir quels objets constituent pour eux des biens. Pour l'âme rationnelle, ceux-ci se ramènent aux objets intelligibles. Se rapportant à la connaissance, leur valeur se présente ainsi à l'âme comme intrinsèque et absolue. En revanche, valorisés sur la base de critères doxiques comme l'opinion, l'estime de soi et l'amour de ce qui nous est familier, les biens se présentent à l'âme thumotique comme ayant une valeur relative au sujet thumotique. Aussi, pour toutes ces raisons, les deux expériences de l'âme s'opposent-elles éthiquement. Cela a été rendu évident par l'examen de leur *praxis* respective. Trouvant les conditions de la justice dans l'harmonie de sa propre âme, l'âme rationnelle aura par là une action orientée au service de cette harmonie. Or, ne requérant aucun commerce réel avec autrui pour parvenir à cette harmonie, l'action de l'âme rationnelle tend ainsi à s'autonomiser dans le support du seul discours, éventuellement, du seul dialogue philosophique. Par opposition à l'action rationnelle, l'action thumotique, exigeant des résultats factuels, débouche sur une pratique plus ordinaire et actuelle de la justice. Mais parce qu'elle est actuelle, cette pratique est

aussi nécessairement politique étant donné qu'elle ne peut faire abstraction de la communauté réelle avec laquelle l'âme thumotique est en relation.

Dans le chapitre final, il nous faut enfin examiner la proposition positive que met de l'avant la *République* pour s'attaquer au problème de l'harmonie des deux expériences de l'âme : la médiation politique et la construction d'une Cité parfaitement rationnelle. La promesse de Socrate dans la *République* est que la communauté politique véritable, ou si on préfère, le « pays de la raison », peut permettre de réconcilier les aspirations rationnelle et thumotique de l'âme. Ce n'est qu'après avoir mis à l'épreuve la solution socratique de concilier politiquement raison et *thumos* que nous pourrons dégager la pensée de fond de Platon sur la possibilité de réellement harmoniser ces deux aspects fondamentaux de l'âme.

CHAPITRE TROISIÈME

L'HARMONIE DES RÉGIMES ET LA MÉDIATION DE LA CITÉ

L'élaboration dans la *République* de la Cité idéale « en paroles » a pour socle un conflit entre deux aspirations fondamentales de l'âme humaine qu'on peut comprendre comme des régimes distincts et en conflit. Ces régimes, ne provenant pas des « chênes ou des rochers », mais bien de la constitution des âmes qui les composent, peuvent ainsi être compris dans leur fondement par l'examen de l'expérience spécifique de l'âme qui leur donne leur forme. L'objectif de notre troisième chapitre est de mettre à l'épreuve la proposition positive de la *République* pour résoudre ce conflit des régimes : la création d'une Cité dont la prétention est d'unifier l'expérience humaine. Dans la *République*, la justice est comprise comme l'harmonisation des trois facettes de l'âme : la raison, le désir et le *thumos*. Selon l'argument du dialogue, la justice ne peut être réalisée que si, dans la Cité comme dans l'âme, la raison domine le désir grâce à l'assistance du *thumos* (434c, 441e). La tâche que Socrate assigne au politique dans la *République* est de réaliser cette harmonisation, qui prendra la forme du gouvernement de l'élément rationnel sur les éléments irrationnels de la Cité et de l'âme. Bien fondée et bien tenue, la Cité rationnelle doit ainsi permettre de réaliser l'harmonie, c'est-à-dire l'unité de l'âme humaine. Pour le dire ainsi, dans la *République*, Platon évalue la capacité de la Cité à dénouer ce que nous avons appelé la « tension anthropologique ».

Mais la thèse qui sera défendue dans ce chapitre est que dans la *République*, ce n'est finalement qu'« en paroles » que le problème humain est solutionné par la médiation politique, puisque le *thumos* et la raison ne sont réconciliés par cette médiation qu'au sens faible. En effet, la Cité idéale réalise l'harmonie des parties de l'âme sous le signe de la *subordination du thumos à la raison*. Cet échec du meilleur régime à tenir pleinement compte des revendications thumotiques de l'âme se traduit en

même temps qu'il nous est révélé par l'achoppement politique de la Cité idéale. En effet, le régime rationnel ne témoigne pas en définitive d'une harmonie de l'âme qui soit réalisable sans que ne soit dénaturée minimalement l'une ou plusieurs de ses parties. Ce n'est qu'après avoir éprouvé cette conciliation faible du *thumos* et de la raison à l'échelle politique que nous pourrions tirer les conséquences qui s'imposent au sujet de la science politique platonicienne qui émane de la *République*. Nous proposons que l'aspiration à fonder le meilleur régime, c'est-à-dire vouloir fonder un ordre politique parfaitement rationnel, n'est pas une tendance *platonicienne*, mais tout simplement *humaine*. Ce fait est celui dont nous instruit par excellence la science politique de Platon.

Fonder le « pays de la raison » : la médiation politique dans la *République*

La proposition politique la plus fameuse, mais aussi, la plus controversée de la *République* survient au milieu du livre central du dialogue : « À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que vienne à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie [...], il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités » (473c-d, p. 301). Le postulat de la correspondance nécessaire entre le philosophe et le dirigeant de la Cité est, avec la métaphysique qu'elle ébauche, le thème le plus discuté de la *République*. Pour grand nombre de commentateurs, la figure du philosophe-roi représente, s'il en est, le signe le plus aigu du caractère problématique, impossible, ou tout simplement douteux de la proposition politique de la Cité idéale¹⁰⁶. Comme l'a largement mis en lumière l'interprétation de la *République* qui a cours depuis la seconde moitié du

¹⁰⁶ Nous faisons par là respectivement référence aux familles d'interprétation qui 1° ou bien voient dans la coïncidence du philosophe et du dirigeant un conflit mettant en opposition deux types de sagesse ou d'activité humaine incompatibles ; 2° ou bien déduisent du paradoxe du philosophe-roi le caractère ironique du meilleur régime ; 3° ou bien voient dans cette coïncidence entre philosophie et politique les conditions d'émergence d'un régime à tendance totalitaire. Pour la première famille d'interprétation, voir par exemple les chapitres 2-5 du livre second des *Politiques* d'Aristote et le chapitre 15 du *Prince* de Machiavel ; pour la seconde famille d'interprétation, voir L. Strauss, *La Cité et l'Homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Librairie Générale Française, coll. Le livre de poche, 2005, p. 149-302 ; enfin, pour la troisième famille d'interprétation, voir Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, trad. J. Bernard et P. Monod, Paris, Édition du Seuil, 1979.

XX^e siècle, le rapport entre le philosophe et la Cité, entre la vérité et la politique, se présente comme un nœud irréductible de l'argument du dialogue. Comment la vocation du philosophe — dont la pensée est « douée d'une sublime grandeur et vouée à la contemplation du temps dans sa totalité, de l'essence tout entière » et qui, pour cela même, se trouve dans l'impossibilité de considérer « la vie humaine comme une chose de grande valeur » (486a, p. 317) — s'articule-t-elle avec celle de la Cité ?

Pour rendre compte de la contribution de la philosophie à la Cité idéale, différentes avenues ont été empruntées. Par exemple, pour Hannah Arendt, les formes intelligibles contemplées par le philosophe font l'objet d'une application politique, à la manière de normes ou de mesures pour organiser les choses humaines¹⁰⁷. George Leroux, pour sa part, nuance cette position, en proposant que pour Platon la philosophie appuie davantage l'art politique qu'elle ne le supplante : « [...] la philosophie n'est pas le substitut de l'action politique, mais son paradigme ; et, à l'intérieur de la philosophie, le discours métaphysique n'est pas le substitut du discours politique ou législatif, mais son fondement¹⁰⁸ ». Insatisfaits de ces interprétations qui en définitive inféodent, à un degré ou à un autre, la politique à la philosophie, d'autres commentateurs ont proposé de renverser la relation entre les deux termes pour expliquer l'originalité de la *République*. C'est le cas de Mary P. Nichols qui s'efforce d'expliquer « the *Republic's* “metaphysics” in terms of its politics, rather than its politics in terms of its metaphysics¹⁰⁹ ». Par conséquent, sa thèse est que le caractère radical et problématique de la Cité idéale n'est pas une conséquence du gouvernement philosophique, mais il découle des exigences de la Cité elle-même poussées à leur extrême.

¹⁰⁷ « Il me semble à moi que dans la *République* Platon a voulu “appliquer” à la politique sa propre doctrine, bien qu'elle eût des origines toutes différentes. Heidegger, me semble-t-il, se trompe en voulant critiquer et interpréter la théorie des idées de Platon à partir du mythe de la caverne, mais il a raison lorsqu'il dit que, dans la présentation du mythe de la caverne, la vérité se transforme subrepticement en justesse et que les idées, par conséquent, deviennent normatives ». Lettre d'Arendt à Jaspers, 1^{er} juillet 1956, cité dans Marie-Josée Lavallée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, p. 126.

¹⁰⁸ G. Leroux, « Introduction », in Platon, *La République*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁹ M. P. Nichols, *Socrates and the Political Community*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 212, note 15.

Quoi qu'il en soit de ces interprétations, nous examinerons dans ce chapitre le problème par un autre biais. Nous faufile dans les interstices du débat sisyphéen qui tente d'apporter une réponse définitive au problème des conditions, des modalités et des motifs du règne des philosophes¹¹⁰, nous chercherons plutôt à éclairer ce problème à la lumière de la question du régime, et partant, de la psychologie politique. Car le gouvernement des philosophes — et en général, toutes les législations que met de l'avant le régime royal — ne repose pas d'abord et avant tout sur une quelconque théorie politique abstraite ébauchée depuis le ciel des idées. L'hypothèse que nous souhaitons plutôt explorer est que l'institution du meilleur régime ne procède pas d'un postulat cosmologique, métaphysique ou théologique qui se saisirait d'avance d'une compréhension du politique, mais elle exprime tout simplement *une inclination authentique et fondamentale de la raison humaine*.

Si nous avons vu au chapitre précédent sur quel mode d'existence débouchait la recherche de la vérité chez l'individu rationnel, nous essayerons à présent dans ce chapitre de voir quelle constitution politique émane des tendances rationnelles de l'âme. Pour ce faire, notre point de départ se doit d'être l'âme humaine elle-même, c'est-à-dire la psychologie : qu'est-ce que la Cité *rationnelle*, selon Socrate ? Qu'aime, et que veut la raison politiquement, selon la *République* ? Pour répondre à ces questions, un bref excursus est requis pour éclairer ce qu'est la Cité elle-même selon la *République*.

a) La nature de la Cité

Dans la *République*, la question de la nature de la Cité se confond avec celle de son origine. Élaborant la genèse de la Cité, Socrate pose le besoin (ἡ χρεία,) comme fondement de la communauté politique, ce qui la crée (ποιεῖν, 369c). Plus tard, au livre VIII, les besoins humains, par exemple, le besoin de nourriture, seront alors identifiés comme les désirs nécessaires (τάς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας,

¹¹⁰ Pour une reconstruction assez exhaustive de ce débat, se rapporter à W. H. F. Altman, *Plato the Teacher*, *op. cit.*, p. 204-236.

558d). Les désirs du corps humain (se nourrir, se loger, se vêtir) sont présentés par Socrate comme la matière de base du politique. Ce fait n'est rendu que plus criant dans l'exposé sur la seconde Cité dite « gonflée d'humeurs ». La Cité « qui est parvenue au luxe » (372e, p. 143) est maintenant composée non seulement de désirs nécessaires — du corps —, mais également de désirs non nécessaires, qui eux font le délice de l'âme, à ce qu'il semble : du mobilier *agréable*, des mets *sophistiqués*, de *jolies* toilettes, etc. (373a). L'on a déjà noté que le caractère effréné du désir d'acquisition de ce dernier type de biens justifie la mobilisation dans la Cité d'un élément thumotique, d'une force de contrainte qui sera directrice et qui permettra de baliser ces désirs : les gardiens. La poussée épithumétique de la seconde Cité ne change donc pas la donne en ce qui concerne la tâche du politique déjà rendue manifeste par la première Cité — une administration des désirs — sinon qu'elle lui donne une nouvelle épaisseur psychologique : la Cité est par nature affligée d'un mal qui est le désir d'une « possession illimitée de richesses » (373d, p. 145) que seul le *thumos*, une « espèce d'ardeur, proche de la colère » (375a) peut contrôler.

Cette première esquisse des origines de la Cité, si elle a le mérite de mettre en évidence le noyau épithumétique, et partant, l'enjeu économique constitutif de la Cité, demeure néanmoins partielle. L'intrication entre le désir et le *thumos* est en fait plus subtile que notre analyse ne le laisse paraître. Le *thumos* pourrait sembler se réduire à un phénomène accessoire du désir, mobilisé *a posteriori* afin de le contrôler. Que le *thumos* ne soit pas adventice, mais toujours déjà concomitant au désir devient manifeste dès lors que l'on prend acte du mode d'exposition généalogique de Socrate, lequel introduit dans son exposé une consécution là où il y a simultanéité. C'est cette concomitance que l'intervention de Glaucon vise précisément à signaler : en dénonçant la « cité de pourceaux » (372d, p. 143), Glaucon rappelle la présence d'une motivation thumotique dans l'âme, d'une fonction essentiellement valorisante qui, produisant une opinion de soi-même, nous pousse à rechercher un mode de vie en accord avec l'opinion de soi-même. D'une certaine façon, l'objection de Glaucon à Socrate est elle-

même thumotique : elle porte une indignation du fait que Socrate, en attribuant des goûts trop prosaïques aux citoyens de la première Cité, ne rend pas justice à la complexité des désirs humains, à tout le moins à la complexité des siens.

Ainsi, il semble donc que l'administration des seuls désirs n'englobe pas pleinement le politique¹¹¹, parce que la Cité recourt naturellement à une opinion d'elle-même pour se doter d'une manière de vivre. L'estime et l'amour que la Cité se porte à elle-même en viennent à se confondre avec sa conception de la justice. Or, cette valorisation de soi est un phénomène essentiellement thumotique au sens où elle ne se réduit pas au simple désir de se conserver. En effet, si la Cité n'était faite que des parties rationnelle et désirante de l'âme, si elle se réduisait à une administration raisonnée des désirs (première Cité), il serait alors impossible d'expliquer sous quel motif il arrive qu'une Cité résiste à un envahisseur alors même que ce dernier, comme c'est parfois le cas, apporte dans sa domination des mœurs plus douces et une manière de vivre plus confortable quoique plus servile. Une justification thumotique d'elle-même, de sa « dignité », et le désir d'affirmer cette justification est toujours constitutive de la Cité, tant et si bien que nous accordons avec Catherine H. Zuckert pour dire que « political order does not emerge directly from the requirements of self-preservation [...] but rather in reaction to the excessive desires of others¹¹² ». En somme, même si Socrate n'insiste pas sur cet aspect dans son exposé de la genèse de la Cité, le *thumos*, et non seulement le désir, est au fondement de la

¹¹¹ Dans la première Cité, il existe une adéquation parfaite entre la justice et le bonheur, la communauté des fonctions étant parfaitement alignée sur la communauté des besoins. Mais pour cette raison même, cette première Cité — que Socrate nomme d'ailleurs « la cité véritable » (372e, p. 143) — semble ne pas faire pleinement intervenir l'essence du politique, à tout le moins laisse-t-elle de côté un aspect essentiel du politique. Cet aspect est le *thumos*. À plusieurs égards, un parallèle peut être fait entre la première Cité décrite par Socrate et l'ordre prépolitique du règne de Kronos décrit par l'Étranger d'Élée dans le *Politique*. Comme ils n'étaient composés que de la raison et du désir, et que celui-ci était spontanément satisfait par le dieu les faisant paître, les êtres humains sous Kronos « n'avaient pas de constitution politique » (*Politique*, 271e, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 113). Deux modes de vie convenaient alors à ces individus : « pratiquer la philosophie » (272c), c'est-à-dire vivre selon la raison ou « se gorger de nourriture et de boisson » (272c), c'est-à-dire vivre selon le désir. Sans *thumos*, la possibilité politique, la possibilité citoyenne comme telle, est exclue. Pour une discussion de l'absence de *thumos* sous le règne de Kronos, voir J. Wilburn, *The Political Soul*, *op. cit.*, p. 232-240.

¹¹² Catherine. H. Zuckert, « On the Role of Spiritedness in Politics » in C. H. Zuckert (dir.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 4.

Cité. Le politique n'est ni seulement l'économie des moyens de subvenir aux désirs humains ni seulement la confrontation thumotique de différentes conceptions de la justice, elle est un subtil mélange des deux.

Socrate n'en reste toutefois pas là. L'exposé généalogique de la Cité n'est pas complètement achevé, puisque Socrate introduit au livre IV deux dernières catégories pour rendre compte plus avant de la dynamique de la Cité : la richesse et la pauvreté (421d). L'une et l'autre, explique Socrate, se produisent dans la Cité lorsque le rendement de l'activité productrice est désolidarisé des besoins. Sous la pression des désirs non nécessaires et du goût du luxe qu'elle fait contracter, l'indiscipline s'empare de certains citoyens et les met dans un état d'indolence et de servilité qui est la pauvreté (422a). Les plus industrieux des producteurs saisiront au contraire les passions luxueuses de leurs concitoyens comme des occasions de s'enrichir ; mais alors ils détourneront la pratique de leur art de sa fonction civique, et, devenus riches, ils ne soucieront plus de pratiquer leur art de manière excellente (421d).

La dialectique qui s'installe naturellement dans la Cité entre ces deux classes de citoyens — les pauvres et les riches — mène en définitive à une dernière étape déterminante de la constitution de la Cité. La division conduit à un « dédoublement » de la Cité, comme Socrate l'explique à Adimante :

— Bien heureux sois-tu, dis-je, si tu crois que toute cité autre que celle-là même que nous avons établie mérite d'être appelée « cité » ! — Mais que veux-tu dire ? dit-il. — C'est une dénomination plus étendue, dis-je, qu'il faut donner aux autres cités. Chacune d'elle constitue en effet une multiplicité de cités, et non pas une seule cité, selon l'expression des joueurs. Il y en aura d'abord deux, quelle que soit la cité, en guerre l'une contre l'autre, la cité des pauvres et la cité des riches. Dans chacune de ces deux cités, il s'en trouve par ailleurs une multiplicité ; si tu les considérais comme une seule, tu te tromperais complètement [...] (422e-423a, p. 219).

Les désirs humains ancrés dans la part animale de notre nature, au fur et à mesure qu'ils croissent en variété et en intensité, finissent par remodeler profondément la Cité et y introduire une irréductible multiplicité. La multiplicité en jeu ici n'en est pas une de fonctions, la diversité étant requise dans ce domaine pour l'autarcie de la Cité. Plutôt, comme le rend clair le contexte de ce passage — la Cité décrite jusqu'ici est-elle heureuse ? (419a) —, il s'agit d'une multiplicité de plaisirs et de peines, de buts

et de biens. Selon leur intrication spécifique, ces conglomerats de plaisirs et de peines en viennent à pouvoir être articulés en eux-mêmes comme des conceptions du bonheur. Car en effet, le bonheur civique n'exprime rien d'autre qu'un accord sur ce qui constitue un bien ou un mal, une réjouissance ou une souffrance (462a-b). En fin de compte, nous pourrions énoncer ainsi le résultat de l'exposé généalogique de la Cité : par nature, celle-ci est faite fondamentalement d'une tension entre la justice — l'harmonie de ses fonctions — et le bonheur — l'harmonie de ses buts, plaisirs, et peines. Puisque les désirs humains sont variés et qu'ils ne sont pas fondés uniquement dans les besoins, la communauté de fonctions n'est pas parfaitement alignée avec celle des plaisirs et des peines.

b) Le principe du régime rationnel

L'enjeu de la politique tient donc là : dans la négociation de cette multiplicité, dans l'assortiment de ses désirs et dans la coexistence de ses différentes vues sur le bonheur. La Cité est par nature une multiplicité, mais une multiplicité qui tend à l'unité. La tâche du politique est d'appuyer cette marche à l'unité de la Cité, il s'agit en somme de favoriser son harmonisation¹¹³. Cela corrobore ce que nous avons déjà formulé en termes psychologiques plus haut : la tâche du politique est d'harmoniser les revendications thumotiques et épithumétiques de la Cité. Or, dans la *République* il ne s'agit pas simplement de fonder une Cité, mais une Cité *rationnelle*. C'est là qu'entre en ligne de compte le régime, qui lui donne sa forme particulière à la Cité. Aussi, il ne faut pas demeurer inattentif plus longtemps au double registre — « normatif » et « descriptif », — de considérations, qui a cours dans l'exposé de Socrate sur la nature de la Cité. Dans le passage tout juste cité, Socrate distingue en effet

¹¹³ D'une certaine façon, cette définition du politique ne subira pas de modification conséquente dans les deux autres dialogues thématiquement politiques de Platon, le *Politique* et les *Lois*. À plusieurs égards, ces deux dialogues maintiennent le paradigme de « l'harmonisation » pour rendre compte formellement de la tâche du politique. Pour le dire grossièrement, dans le *Politique*, la politique se comprend comme le sage entrelacement des vertus par l'homme politiquement sage alors que dans *Lois*, elle se comprend comme l'harmonisation des différentes vertus au moyen de la législation. Selon cette hypothèse, les trois « perspectives » employées dans les trois dialogues politiques de Platon — la question de la justice dans la *République*, la question de l'art politique dans le *Politique*, la question de la loi dans les *Lois* — expliqueraient donc les différents termes employés par Platon pour circonscrire un même but pour la Cité.

la Cité « que nous avons établie » des « autres Cités ». Ce double registre est à l'œuvre dès le début de l'exposé de Socrate sur la genèse de la Cité, tandis qu'il traite simultanément de la Cité telle qu'elle est et de la Cité telle qu'elle devrait être pour correspondre aux exigences de la raison. Une manière simple de présenter les choses est la suivante : la Cité rationnelle est celle qui prolonge ou actualise à l'échelle politique l'expérience rationnelle de l'âme que nous avons décrite au chapitre précédent.

En se tournant à nouveau vers l'expérience rationnelle de l'âme, on peut tâcher de déduire l'expression proprement *politique* de cette expérience et y aller de cette hypothèse. Le fait le plus marquant de l'âme rationnelle est son désir d'unité. Naturellement, la raison recherche et dégage l'unité du divers. Partant, le mouvement par excellence de la raison, son geste propre, pourrions-nous dire, est la mise en commun¹¹⁴. Ce mouvement d'ascension du multiple à l'unique, du particulier à l'universel, reflète de manière probante la structure verticale de la *République*. C'est par ce mouvement que la raison accède à l'intelligible qui, de chaque chose particulière, est « la forme unique » (507b, p. 350). Dans un passage justifiant l'importance de l'étude de l'arithmétique chez les gardiens, Socrate relève les conditions psychologiques de ce geste de la raison : devant le multiple, « l'âme [est] nécessairement perplexe et forcée dans ce cas de faire une recherche. Elle [met] alors en elle-même la réflexion en mouvement, et elle se [demande] nécessairement ce que peut bien être l'unité en elle-même » (524e, p. 374). Selon Platon, le désir d'unité propre à l'âme humaine n'est pas issu de la motivation thumotique ou appétitive de l'âme — qui elles sont des inclinations particularisantes¹¹⁵ —, mais de sa part rationnelle. Nous pouvons alors formuler le postulat suivant : le principe du régime politique rationnel est à trouver dans cette tendance à l'unité qui est le principe de l'âme rationnelle.

¹¹⁴ P. Manent nous met une fois de plus sur cette piste : « Il y a une congruence, semble-t-il, entre raisonner, trouver ce qui est commun, rapprocher, mettre en commun... La raison est naturellement "communiste", si nous en jugeons par la *République* de Platon ». P. Manent, « La politique et la raison », *op. cit.*, p. 204.

¹¹⁵ Voir notre argumentation à ce sujet au chapitre 2.

La Cité rationnelle « politise » ce désir d'unité, c'est-à-dire qu'elle l'applique à la matière politique que constitue la réalité de la cité.

Alors que la Cité est par nature une multiplicité, mais une multiplicité dont l'harmonie n'est jamais parfaitement achevée, la raison, conformément à son aspiration pour l'unité, *veut* qu'elle soit une. Socrate est clair : rationnellement, la meilleure Cité, la Cité rationnelle, c'est « cette cité qui se rapproche le plus d'une personne unique » (462c, p. 282). Alors que la Cité timocratique vise le motif de l'honneur et de la guerre, le régime oligarchique, celui de la richesse, la démocratie, celui de liberté et d'égalité, la Cité rationnelle, elle, a son impulsion dans le fait de se viser *elle-même*, d'une certaine manière. Le but du régime rationnel est de réaliser la nature même de la Cité, en instituant l'unité qui peut la maintenir¹¹⁶. Aussi, le principe premier du régime rationnel est de produire la plus grande unité politique possible dans la Cité comme l'énonce Socrate : « [...] voici ce qui constituerait la limite la meilleure pour nos dirigeants, celle qu'il faut fixer à la dimension de la cité [...] : que, dans son essor, la cité s'accroisse jusqu'à ce point où elle consent encore à demeurer *une* » (423b, p. 220, nous soulignons). Certes, on pourrait objecter que la tendance à l'unité de la Cité n'est pas tant une exigence de la Cité rationnelle qu'une exigence de la Cité tout court : l'unité ne serait pas l'apanage d'un régime, mais une caractéristique découlant de la nature de la Cité elle-même. C'est effectivement le cas. Mais précisément : le propre du régime rationnel est de vouloir réaliser la « vérité » de la Cité, d'en actualiser l'idée. Ce qui définit le régime rationnel, oserions-nous avancer, est qu'il veut établir politiquement le désir d'unité de la raison, à la rendre non plus seulement principiel, mais *réel*.

À la lumière de ce qui précède, c'est alors le motif fondamental de la Cité idéale qui prend sens, à savoir, pour chacun des citoyens, « la possession de ce qui est [sa] propriété et la pratique de [sa] tâche propre » (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις, 433e, p. 238). Nul besoin de souligner

¹¹⁶ En ce sens, le régime rationnel peut également être dit le régime « naturel ».

que cette « loi » architectonique ne renvoie à rien d'autre qu'à la définition de la justice de la Cité dégagée par Socrate (433a, 433d, 433e-434a). La nécessité pour les citoyens du meilleur régime de ne posséder et de ne s'occuper que de ce qui lui appartient en propre traduit l'aspiration à l'unité du régime rationnel, aspiration qu'on peut décliner en deux conditions. Pour que la Cité soit véritablement une, il faut en effet — première condition — que la multiplicité des biens soit réduite et ne renvoie qu'à un bien unique : la Cité elle-même, et — deuxième condition — que l'âme de chacun soit disposée à n'incliner que vers cet unique bien, ce que garantit le fait d'avoir une tâche unique.

Il nous faut à présent examiner plus avant cette double revendication de la Cité rationnelle par l'analyse des mesures particulières qui visent à appliquer concrètement cette revendication. Dans un premier temps, l'analyse des législations « communistes » de la *République* nous éclairera sur la manière dont s'impose dans la Cité rationnelle un bien parfaitement commun, et partant, unique (première condition). Dans un second temps, un survol de l'éducation morale et intellectuelle des gardiens donnera à voir comment est façonnée l'âme des gardiens de sorte qu'elle ne puisse aspirer qu'à un seul bien (deuxième condition). Ces prescriptions mises en lumière et leur effet politique dégagé, nous aurons ainsi une prise pour mesurer la cohérence psychologique du régime rationnel et vérifier si, en définitive, il satisfait la tâche que lui assigne Socrate : produire un type humain dont l'âme est en état d'harmonie.

Grandeur de la Cité rationnelle : un bien unique pour une âme simple

Parmi les propositions politiques les plus radicales et les plus fantasques de la *République*, on compte celles que Socrate énumère à partir du livre V comme autant de « vagues ». Les législations audacieuses qu'elles mettent de l'avant ont pour but de donner « le mode particulier de cette communauté » (449c, p. 261) qui fut érigée jusqu'ici par Socrate et ses compagnons. Ces mesures visent essentiellement à ce que soit garantie la première condition d'une Cité véritablement conforme au désir rationnel, à savoir

s'assurer que les citoyens n'aient la possession que ce qui leur appartient en propre. Il s'agira d'abord ici de montrer en quoi les législations dites « communistes » liées aux deux premières vagues — la mise en commun des propriétés (416d), la mise en commun de l'éducation des hommes et des femmes (451b) et la mise en commun des femmes et des enfants (457d) — veulent incarner au niveau politique la tentation de la raison qui consiste à ramener à une unité la diversité des expériences du bien.

a) Produire un bien unique : les législations « communistes » de la Cité rationnelle

La première législation « communiste » de la *République* est énoncée en amont de la première vague, à la toute fin du livre III, pour décrire le mode de vie des gardiens et des auxiliaires. Cette législation promulgue que, chez les gardiens, « nul bien ne sera la possession privée d'aucun d'entre eux, sauf ce qui est de première nécessité » (416d, p. 212). Entre autres, les gardiens ne seront pas autorisés à se loger dans une habitation personnelle (416d), il leur sera interdit d'avoir de l'or et de l'argent et de s'en parer (416e), puis ils ne pourront posséder privément de la terre (417a). Par ailleurs, les gardiens prendront part à un mode de vie communautaire et participeront à des repas communs (416e). Outre le fait de simplement parachever l'éducation des gardiens, par exemple, en les prévenant de la mollesse que fait contracter le goût de l'or ou en les préparant à l'austérité des campagnes militaires par un mode de vie tout autant austère, la première loi « communiste » permet de saper le sentiment d'individualité qui émane de la possession privée de biens matériels. L'avantage politique de cette mesure est majeur : puisqu'il habite la Cité au sens fort, et non son patrimoine individuel, le gardien se défait de tout intérêt privé qui sème tôt ou tard la discorde dans la Cité (417b).

La seconde législation « communiste » est la mise en place d'une éducation commune pour les hommes et les femmes. Premier acte de deux du « drame féminin » (τὸ γυναικεῖον [δράμα], 451c) qui se joue au livre V, cette législation repose cette fois sur le postulat d'une nature commune entre le masculin et le féminin : pour Socrate, « les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les

deux genres d'êtres vivants. La femme, ajoute-t-il, participe naturellement à toutes les occupations, l'homme de son côté participe à toutes également » (455d, p. 271). Conséquemment, « il faut [enseigner aux hommes et aux femmes] les mêmes choses » (451e, p. 264). L'aspect surprenant de cette seconde législation est bien entendu la manière dont elle relaie à un enjeu négligeable la question de la natalité. Car en effet, « le genre [apparaît différer] sur ce point, à savoir que le genre féminin enfante » (454d, p. 269). Rigoureusement, hommes et femmes ne constituent pas une nature unique de ce point de vue, ou à tout le moins ils ne peuvent pas être parfaitement réduits à une fonction unique, car en plus de défendre et diriger la Cité, la gardienne portera et donnera naissance aux citoyens. Pour surmonter cette difficulté, Socrate suggère que, si une telle différence de fonction existe bien entre les sexes, elle n'est pas signifiante politiquement : il n'y a pas « d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme » (455d, p. 270). Du point de vue de la Cité rationnelle, la distinction entre les sexes n'est pas suffisamment importante pour qu'il soit nécessaire ou même bénéfique de la consolider par le concours d'une éducation *genrée*. Au contraire, la meilleure éducation d'un point de vue politique est celle qui permettra d'accentuer la communauté des natures masculine et féminine, et donc de minimiser le plus possible leur différence. Mais une autre loi est requise pour compléter cette seconde législation, puisque cette dernière laisse irrésolue la question de l'éros sexuel.

La troisième législation « communiste » est d'une certaine manière une radicalisation des deux premières. Radicalisation de la première puisqu'elle légifère sur la famille, qui a étroitement à voir avec la maison et le mode d'habitation. Radicalisation de la seconde puisqu'elle organise les rapports entre les hommes et les femmes. La portée essentielle de cette mesure est la suivante : elle vise à substituer la cellule familiale par la communauté politique elle-même en abolissant la dimension privée de la famille, rendant ainsi totalement civiques autant les mariages que la procréation et la prise en charge des enfants. La troisième loi « communiste » possède un double versant, restrictif et positif. Elle est

restrictive d'abord puisqu'elle permet de baliser les effusions de l'éros sexuel potentiellement sources de désordre pour la Cité. On a vu que la mise en commun des habitations et de l'éducation promulguée par les deux premières législations fera en sorte qu'hommes et femmes « auront en commun leurs logements et aussi les repas collectifs », mais surtout, « c'est ensemble qu'ils se mêleront dans les gymnases » (458d, p. 276) dans lesquels ils s'entraînent nus (457a). Alors, suggère Socrate, ils seront poussés à s'unir l'un à l'autre (458d). Mais puisque le salut de la Cité idéale dépend de la qualité de sa classe dirigeante et guerrière, il est malavisé de laisser à l'aléatoire des « nécessités érotiques (458d, p. 276) l'ordonnancement des naissances. Il faut alors modeler le désir sexuel et le soumettre aux exigences de la Cité, qu'a en vue le versant positif de cette législation. La communauté des femmes et des enfants organise ainsi la natalité de manière telle que seuls les meilleurs spécimens sont mis au monde (459d) et élevés dans le nombre qu'il faut (460a). La mise en œuvre de cette législation implique ainsi une orchestration très sophistiquée de la reproduction visant à induire, moyennant des cérémonies de mariage truquées (459c), l'union des meilleurs naturels seulement (459d-e). La communauté des femmes et des enfants établie, la famille est dès lors étendue à l'échelle de la Cité entière. Les dénominations de « père » et « mère », de « fils » et « fille » sont attribuées de manière parfaitement conventionnelle, ou presque (461d-e).

On peut maintenant essayer de dégager de manière plus générale « l'esprit des lois » du meilleur régime. La première chose à noter est bien entendu qu'elles sont *rationnelles*, au sens que nous donnons à ce mot dans cette recherche : elles reflètent un certain ordre de motivations humaines que nous avons en tant que nous possédons la raison. Ainsi, les législations « communistes » instituent, en la généralisant à l'échelle de la Cité, l'expérience rationnelle de l'âme : de même que l'âme rationnelle ramène le divers des biens particuliers à l'unité du bien en soi, de même la Cité rationnelle incarne ce geste en faisant converger l'ensemble des biens intermédiaires qui composent la Cité vers un bien unique et commun à chacun des citoyens. Ce bien est la Cité elle-même. Pour produire cette

convergence, il ne s'agit pas pour les législateurs de la Cité idéale de supprimer le fondement irrationnel de la Cité au profit d'un attachement purement rationnel à la Cité qu'il s'agirait d'inspirer dans l'âme de chacun des citoyens particuliers. Plutôt, le pari des législations rationnelles est de renverser le sens de la notion de propriété en occasionnant dans l'âme des citoyens une radicale reconfiguration de ce qu'ils conçoivent comme leur appartenant en propre. Et ce n'est à rien d'autre qu'à cet effort que se comprend ultimement la rationalité des lois « communistes » : elles visent à faire d'un objet assez général, commun et conventionnel — la Cité — l'objet même de ce que les citoyens considéreront comme leur appartenant le plus propre, exception faite de leur corps (464e). La Cité n'est plus que l'unique bien que possèdent vraiment les citoyens du meilleur régime.

Ce n'est donc nullement par hasard que les biens intermédiaires de la Cité dont on cherche au travers des lois « communistes » à éviter la possession privée, soient ceux qui constituent le domaine de la maison, de l'oikía. La maison, qui comprend la terre, le patrimoine, la famille et ses différents membres, donne justement son paradigme à la notion du « propre à soi » (τὸ οἰκεῖον). En supprimant la possession privée chez les gardiens, on supprime du même coup les différentes médiations du « propre à soi » entre le corps — ce qui est le plus prochainement à soi —, et la Cité — ce qui est le plus lointainement à soi. Similairement, en abolissant la famille nucléaire au profit d'une communauté familiale « civique », on instaure un ordre dans lequel, s'agissant des parents et des enfants, il ne devient plus possible de prononcer rigoureusement des expressions comme « c'est à moi » ou « ce n'est pas à moi » (462c, p. 282). En somme, par le triple geste de mise en commun qu'accomplissent les lois « communistes », le citoyen de la Cité rationnelle ne communie plus qu'aux plaisirs et ne compatit plus qu'aux peines de la Cité, qui s'identifient dorénavant aux siennes. L'expérience politique dans la Cité rationnelle tend ainsi à n'être plus incarnée, mais abstraite, générale : elle est une expérience rationnelle.

Pour établir l'unité et rendre la Cité la plus semblable possible à une « personne unique », le régime rationnel ne se contente pas de transposer au niveau politique l'expérience rationnelle de l'unité

du bien. La réforme de la notion de propriété et de « propre à soi » dans le meilleur régime ne peut être possible que si elle est préparée en amont par l'éducation des gardiens. Pour ce faire, la Cité idéale observe ce que nous avons nommé la seconde condition du meilleur régime : chaque citoyen doit exercer sa fonction propre (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, 433a). Après avoir expliqué le mode de vie des gardiens, il nous faut maintenant tâcher de comprendre, par l'examen de quelques-unes des prescriptions de leur éducation, ce qui le rend psychologiquement possible. Nous verrons comment la Cité façonne pour ses gardiens une âme simple qui, puisqu'elle partage l'unité structurelle de la Cité, s'y absorbe complètement.

b) Produire une âme simple : l'éducation morale et intellectuelle des gardiens

Dès la fondation de la première Cité (369e-370), la « division du travail » est posée par Socrate comme étant un, sinon le pilier de la communauté politique. Socrate est clair sur le fait que la répartition des tâches selon ce qui convient à chacun est fondée dans la diversité naturelle des âmes. En effet, « chacun de nous, au point de départ, ne s'est pas développé naturellement de manière tout à fait semblable, mais [...] la nature nous a différenciés, chacun s'adonnant à une activité différente¹¹⁷ » (370a-b, p. 139). Or, pour être rationnelle, c'est-à-dire être pleinement *une* et éviter la prolifération des « Cités » à l'intérieur de la Cité (422e), ce divers dans l'âme humaine se doit d'être neutralisé et balisé par le régime. De simple fondement économique de la Cité qu'elle était, la contrainte de la fonction unique peut ainsi être comprise comme un dispositif politique à part entière qui permet de réduire la multiplicité dans l'âme des citoyens, ou pour le dire dans les mots de M. P. Nichols, « [i]t tries to make men believe that they have only one art by nature¹¹⁸ ».

¹¹⁷ En cela, pour Socrate, la Cité n'est pas uniquement une multiplicité quant à son mouvement naturel, comme nous l'avons souligné ci-haut, mais elle l'est aussi quant à son origine.

¹¹⁸ M. P. Nichols, « Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic », in *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, op. cit., p. 55. De manière intéressante, pour M. P. Nichols, cette aspiration à l'unité de la Cité n'est pas, en définitive, une aspiration rationnelle, mais un désir proprement *thumotique*. Pour elle, « [b]ecause

Le rapport entre l'exigence de la fonction propre et le motif du régime rationnel est explicité par Socrate : chacun « s'occupant de cette fonction qui est la sienne », le régime de la raison s'assure que chaque citoyen « ne devienne pas multiple, mais un (εἷς), et de cette manière la cité tout entière croîtra comme une cité unique, et non plusieurs (ἡ πόλις μία φύεται ἀλλὰ μὴ πολλαί) » (423d, p. 220). Dans le meilleur régime, « il n'existe pas d'homme double ou multiple, compte tenu du fait que chacun exerce une seule activité » (397e, p. 182). Rendue stable, homogène et n'occupant qu'une seule fonction, l'âme des citoyens est ainsi parfaitement assortie au régime : ce n'est qu'à cette condition que l'âme peut reconnaître en lui son unique bien (première condition). Voyons maintenant ce qui dans l'éducation musicale¹¹⁹ des gardiens¹²⁰ traduit cette aspiration de la Cité à la simplicité de l'âme.

L'éducation musicale des gardiens et la réforme des *logoi* à propos des dieux et des héros qu'elle suppose correspondent tout à fait à l'inflexion rationnelle de la Cité. Les discours théologiques, devant jouer le rôle de normes et proposer un modèle pour la conduite humaine, sont ainsi rationalisés. Les deux « lois relatives aux dieux » (380c, p. 156) en ce qui concerne la représentation des dieux dans les discours offrent le parfait contrepoint à la deuxième condition de la Cité rationnelle. En effet, selon la première loi, le dieu est dépeint comme n'ayant qu'une fonction unique, comme n'étant la cause que d'une seule chose, c'est-à-dire le bien (380c), alors que selon la deuxième loi, il est dépeint comme étant « absolument simple » (382e, p. 161). À l'image des hommes auxquels il sert de modèle, le dieu,

spiritedness will admit no limits to the unity it seeks, it destroys both cities, which are necessarily made up of parts, and philosophy, which contemplates the variety of phenomena that compose the cosmos » (*ibid.*, p. 63). Si, comme elle, nous défendons que l'harmonisation du *thumos* et de la raison qui nous est proposée dans la *République* atrophie plus qu'elle ne préserve le phénomène humain, c'est selon nous davantage *au détriment* qu'à *cause* du *thumos* : celui-ci perd son office valorisant et sa fonction de garde-fou des effusions rationalisatrices de la raison dès lors qu'il est subordonné à cette dernière. Les développements qui suivent, d'ailleurs largement tributaires de l'analyse de Nichols, tenteront d'exposer les raisons qui nous font nous distancer de cette analyse.

¹¹⁹ Par « musicale », nous n'entendons que la partie de l'éducation fondée sur les discours (377b-398a), mais nous faisons l'économie des considérations qui concernent leur mode d'exposition (398b-403c). Au surplus, par contrainte d'espace, nous laissons délibérément de côté l'examen de l'éducation gymnique, même s'il existe à notre avis de bonnes raisons de penser qu'elle est en phase avec l'éducation musicale quant à son but d'infléchir une âme simple. Là-dessus, voir M. P. Nichols, *Socrates and the Political Community*, *op. cit.*, p. 81-84.

¹²⁰ Comme pour l'examen de la première condition, nous laisserons de côté ici les producteurs pour ne s'intéresser qu'aux gardiens (et aux auxiliaires, en ce que leur éducation à la musique ne diffère pas de celles des gardiens comme tels).

propose Socrate, « est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes » (381b, p. 158). Pour le dieu comme pour la Cité, l'âme ou pour « tout être », le critère du bien et de l'excellence est en somme le même. En vertu d'un argument transversal à la *République*, est bon ce qui est toujours semblable à lui-même, ce qui se tient dans les bornes de son être et ce qui ne change pas (381a)¹²¹. Ces critères en harmonie avec l'inclination rationnelle de l'âme permettent dans le contexte de ce passage de dégager une nouvelle conception de la vertu comprise comme le caractère de ce qui est inaltérable, impassible. Par exemple, la vertu du courage que doivent posséder les dieux est identifiée par Socrate comme une absence totale de crainte, en particulier devant la mort (386a). La sagesse, elle, est propre à ceux qui ne s'affligent pas devant les maux comme la perte d'un proche (387d), et plus généralement, à ceux qui sont globalement imperturbables : les dieux ne connaissent ainsi ni les lamentations (387e) ni la honte (388d) ni même le rire (388e). Enfin, la modération est définie comme l'obéissance aux chefs et la maîtrise de soi à l'égard des plaisirs du vin, de l'amour et de la table (389e).

Comme on le voit, la théologie rationnelle du meilleur régime présente un dieu immuable et exempt de trouble qui reflète parfaitement le type d'âme dont elle vise à être un modèle. Pour le dire ainsi, l'éducation des gardiens basée sur un tel modèle tente de produire une âme dont la diversité des affects est abolie afin de correspondre à l'unité du bien civique. L'hétérogénéité fondamentale de l'âme humaine, d'habitude à la source de la pluralité des liens inhérents à la condition humaine — filiaux, conjugaux, commerciaux, religieux, etc. —, est ramenée à l'homogénéité que requiert le seul véritable lien autorisé par le régime : l'amour de la Cité. L'éducation musicale configure donc l'âme d'une manière telle que les sentiments qui contribuent normalement à singulariser l'expérience humaine ne sont tout simplement plus possibles. Tant et si bien que, pour le citoyen de la Cité idéale, « [l]e fait d'être privé d'un fils, d'un frère, ou de richesses, ou de quelque autre bien de ce genre sera pour lui,

¹²¹ Comme le note A. Bloom, « [l]es dieux préfigurent ainsi les Idées dont les philosophes ont la connaissance ». A. Bloom, *La cité et son ombre, op. cit.*, p. 83.

moins que pour tout autre, une chose terrible » (387e, p. 166). Dans la Cité rationnelle, le sentiment politique comprend et épuise tous les autres : la Cité remplace autant la famille que le mariage, autant la fratrie que le domaine privé. À cet égard, le bannissement de la Cité le discours tragique n'est nullement surprenant (607a). Ce dernier fait précisément miroiter un conflit, une incompatibilité entre ces différents biens intermédiaires que sont l'honneur et l'amour de soi, la loyauté filiale et le patriotisme, le devoir familial et le sentiment amoureux. En se présentant comme l'unique bien humain, la Cité contourne chacun de ces conflits : il n'est alors plus nécessaire d'éduquer l'âme humaine à les supporter.

Outre les histoires sur les dieux et les héros, la simplicité de l'âme des gardiens est cultivée par un autre type de discours indispensable au meilleur régime : le « noble mensonge » (414b). Le mythe des races est introduit par Socrate dans l'exposé afin de justifier politiquement la répartition des tâches, et donc des classes. En plus de réduire la complexité du phénomène humain à seulement trois expressions ou activités — produire, faire la guerre et gouverner —, le noble mensonge permet surtout de justifier l'uniformité du phénomène humain quant à ses origines, préparant ainsi admirablement le terrain à première législation « communistes » introduite dans la foulée du mythe des races (416d). Celui-ci stipule donc que les hommes furent modelés et confectionnés à partir d'une même terre « qui est leur mère » (414e, p. 209). Sortis du même sein, tous les citoyens se font dès lors les frères des uns et des autres (414e). Par cette histoire qu'on raconte aux citoyens, il s'agit de rendre commune l'appartenance filiale qui autrement est individualisante pour les êtres humains. S'il arrive donc, comme le précise A. Bloom, que « les citoyens croient à cette histoire, [...] la même immédiateté vaudra dans leurs rapports avec la cité que dans leurs rapports avec leur famille¹²² ». Le noble mensonge reproduit ainsi ce mouvement du régime rationnel qui nous est à présent familier, celui de donner un caractère

¹²² *Ibid.*, p. 100.

général à l'expérience humaine. Pour le dire ainsi, le mythe des races fonde une autochtonie qui universalise l'homme davantage qu'il ne le particularise : il produit un type humain provenant d'un environnement indifférencié, qui ne s'individualise plus que par son appartenance à une classe, et dont l'origine particulière est liée à celle de la Cité, voire du monde entier. En cela, le noble mensonge fournit un fondement mythologique, politique et cosmologique et à la simplicité de l'âme humaine, laquelle est à son tour le fondement du régime rationnel.

Décrite au livre VII, l'éducation intellectuelle des gardiens contribue de manière encore plus frappante à produire des âmes simples et à faire tenir chacun dans sa fonction propre. Sa description par Socrate suppose toutefois un certain tournant dans le dialogue, puisque cette partie de l'éducation des gardiens est exposée après l'introduction du thème de la philosophie dans la conversation. La description de la formation intellectuelle complète donc le portrait de la classe des gardiens : de simples guerriers qu'ils étaient (374a), les gardiens sont devenus distinctement dirigeants (414b), mais les voilà devenus philosophes (473d), selon la nécessité de l'argument. Jusqu'ici, nous avons pu voir que l'enjeu de l'éducation musicale des gardiens était de produire des discours et des histoires et de « façonner leur âme avec ces histoires » (377c, p. 151), de sorte à les rendre conformes à l'esprit du régime rationnel. Avec l'éducation intellectuelle, l'enjeu se renverse. Il s'agit à présent de préparer les gardiens au gouvernement de la Cité comme tel, c'est-à-dire à son ordonnancement et à son unification. Mais dès lors, le gardien n'est plus pensé uniquement comme le *produit*, mais aussi comme l'*agent*, voire la *cause* du meilleur régime : il devient lui-même le principe d'unité de la Cité rationnelle.

C'est du moins ce qu'on peut déduire du contexte délimitant le commencement comme l'aboutissement de la discussion sur les philosophes dans la *République*, à savoir la question de la possibilité du meilleur régime (472a ; 540d). Socrate et Glaucon, devant l'éventualité que les législations qu'ils ont mises sur pied ne permettent pas de réellement faire advenir la Cité rationnelle (472e), sont en quête d'une condition qui ne serait pas que nécessaire, mais également suffisante à sa réalisation.

Ils cherchent donc à savoir « sur la base de quel changement minuscule une cité pourrait en venir à ce mode de constitution politique » (473b, p. 300) qu'ils s'attachent à élaborer. Le « changement minuscule » proposé par Socrate n'est pas le moindre, il s'agit des gardiens philosophes. Le règne des philosophes est une condition nécessaire et suffisante du meilleur régime parce qu'en gouvernant la Cité, ils contribueront eux-mêmes à en instaurer l'unité, il n'est plus nécessaire de la répéter, qui est le motif du régime rationnel. M. P. Nichols pose à nouveau clairement les choses : « The city's goal of unity requires that it have philosophers of such a character. Philosophers thus are brought into the discussion because they are needed to bring the city into existence¹²³ ». Avec l'éducation intellectuelle des gardiens, le cercle du régime rationnel se referme donc complètement. La constitution de la Cité rationnelle reflète la constitution de l'âme du gardien, au point où l'une et l'autre se confondent : partageant une « même âme », la Cité anime le gardien, le gardien, la Cité¹²⁴.

Bien sûr, l'aspect le plus notable de la formation intellectuelle des gardiens est sa dimension mathématique. Pour compléter l'éducation musicale et gymnastique des gardiens, Socrate et Glaucon cherchent quel autre type d'enseignement est le plus propre à parfaire l'âme des dirigeants de la Cité. Socrate propose un art architectonique, « cet enseignement commun, auquel recourent de manière complémentaire tous les arts, tous les raisonnements et toutes les sciences » : « le nombre et le calcul » (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμόν, 522c, p. 370). Dans son acception la plus simple, le calcul est défini par Socrate comme « l'étude relative à l'unité » ; par suite, il est « de ces études qui conduisent à la contemplation de ce qui est, et qui y convertissent » (525a, p. 374). Au regard de la *République*, le calcul et l'arithmétique donnent son paradigme à toute activité intellectuelle, mais plus encore, à l'activité de la raison prise en elle-même. La géométrie comme l'astronomie, l'harmonie, et même la dialectique se

¹²³ M. P. Nichols, « The *Republic's* Two Alternatives: Philosopher-Kings and Socrates », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 253.

¹²⁴ Nous avons eu l'occasion de le montrer plus haut : l'incommensurabilité de l'âme et de la Cité à laquelle se bute la première analogie âme-Cité de Socrate (369d) se résout dans la notion de régime, qui elle produit la synthèse des deux.

soumettent au modèle de l'art arithmétique : il s'agit en somme pour chacune, et à l'égard de son objet propre — une quantité discrète ou continue, une proportion ou une structure eidétique —, de « reconnaître le un, le deux et le trois » (522c, p. 370), « d'examiner si chacune des qualités rapportées est unique, ou si elle est double » (524b, p. 373). Peu importe si cette saisie de l'unité procède d'un mouvement discursif (διάνοια), typique « des géomètres et des praticiens de disciplines connexes » (510d), ou si elle procède d'une appréhension simplement noétique (νοῦς, 511d) comme chez ceux en quête des entités purement intelligibles, son mouvement est le même : de la dyade, passer à la monade, afin de « tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est » (521d, p. 369).

À partir de ces considérations, il devient aisé de voir en quoi l'éducation mathématique des gardiens constitue le meilleur instrument du régime rationnel. On touche ici au point nodal de cette éducation : en mettant le calcul sur un tel piédestal, Socrate fait des mathématiques non seulement le paradigme de l'activité intellectuelle des gardiens, mais partant, de leur *fonction politique*. L'éducation mathématique dispose les dirigeants à imprimer dans la Cité le caractère de la simplicité du nombre. Parvenus au terme de leur éducation intellectuelle, vers l'âge de cinquante ans (540a), « ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes » (540b, p. 398), c'est-à-dire en ramenant l'hétérogénéité naturelle de l'âme à l'homogénéité du nombre. Leur tâche politique ne consiste dès lors en rien d'autre qu'en l'imposition de la simplicité propre aux mathématiques à la complexité du divers politique. C'est en ce sens que l'éducation morale comme intellectuelle des gardiens peut être comprise comme la condition de possibilité des législations visant à faire de la Cité un bien parfaitement global et commun. Par l'éducation qu'il dispense aux gardiens, le régime façonne l'âme humaine de sorte à la rendre conforme à l'expérience politique de la Cité rationnelle¹²⁵.

¹²⁵ En ce qu'il veut infléchir un type d'âme, le régime rationnel ne diffère pas des autres régimes comme tels. On peut toutefois bien mesurer à quel point le genre de vie du régime rationnel diffère du genre de vie du régime démocratique

Misère de la Cité rationnelle : l'échec de l'harmonisation du *thumos* et de la raison

Après cet examen sommaire des deux conditions du régime rationnel, nous pouvons enfin en venir à notre question : la restriction de la propriété à ce qui est la possession de chacun et la restriction de la fonction de chacun à ce qui convient à sa nature concourent-elles à harmoniser les deux expériences de l'âme décrites au chapitre précédent ? En un mot, la Cité rationnelle à la fondation de laquelle se consacre la *République* permet-elle d'offrir une solution au problème humain en unifiant l'âme jusque dans ses motivations les plus diverses ? Avec les nombreux interprètes qui ont soutenu avant nous cette thèse sous une forme ou une autre, nous défendrons ici que non¹²⁶. Le renversement de la notion de « propre à soi » qui est en jeu dans les législations « communistes » ainsi que la contrainte de la fonction unique pour les citoyens s'appuient sur une économie partielle et partielle des différentes aspirations de l'âme, d'où, suggérons-nous, leur caractère utopique.

Nous souhaitons démontrer l'inconsistance psychologique de la Cité rationnelle au moyen de la thèse suivante : le déploiement politique de la première et de la seconde conditions du meilleur régime ne permet pas de réconcilier le pôle thumotique au pôle rationnel de l'âme, mais il le subordonne à ce dernier. Pour la suite de cette section, nous examinerons l'achoppement politique et psychologique de la Cité rationnelle à la double lumière de la relation du *thumos* aux désirs d'une part

lorsqu'on les compare sur leur posture respective à l'unité et à la multiplicité : alors que le premier régime résorbe cette dialectique dans le pôle de l'unité, le second régime la résorbe dans le pôle de la multiplicité. L'homme démocratique « est multiforme et [...] déborde d'une multiplicité de caractères [...]. Nombre d'hommes et de femmes envient cette sorte d'existence, parce qu'elle contient une pléiade de modèles de constitutions politiques et de modes de vie » (561e, p. 430-431). Par opposition, « si un homme capable par son talent de se transformer de mille manières et d'imiter toutes sortes de choses venait en personne dans notre cité [la Cité rationnelle] avec le projet d'y représenter ses compositions poétiques, nous le vénérerions comme un être sacré, merveilleux, délicieux, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre cité, et qu'il n'est pas conforme à la loi qu'il s'y intègre » (398a, p. 183).

¹²⁶ La thèse qui sous-tend ici nos propositions est communément reçue par un nombre important de commentateurs. Est aussi communément admise la thèse selon laquelle l'inconsistance de la *République* relève d'un procédé argumentatif ironiste ou utopiste de Platon, même s'il s'est trouvé des commentateurs modernes pour faire une lecture littérale de la *République* (voir note 106). Se réclamant d'une lecture qui date d'au moins Cicéron, L. Strauss a peut-être donné sa formulation canonique à l'interprétation ironique du dialogue : « [...] la *République* ne met pas en lumière le meilleur régime possible, mais bien la nature des choses politique — la nature de la cité » (L. Strauss, *La Cité et l'Homme*, op. cit., p. 302). Le débat portant sur l'intention et la signification de l'inadéquation philosophique qui loge au cœur de la *République* reste quant à lui entièrement ouvert.

et de la relation du *thumos* à la raison d'autre part. L'inadéquation que portent l'une et l'autre de ces relations, nous le verrons, conduit vers la même conclusion : l'expérience politique qu'aménage le meilleur régime n'englobe pas l'expérience thumotique de l'âme, mais il en coupe aux racines la possibilité.

a) Désir et *thumos* : le *thumos* asséché

Quel effet produisent sur l'âme les législations « communistes » de la Cité rationnelle ? Pour imposer l'unité de la communauté des plaisirs et des peines, les législations auxquelles recourt la Cité idéale s'évertuent non pas à contenir ou à harmoniser, justement, la multiplicité des biens constitutifs de la Cité, mais simplement à la nier. Elle le fait d'abord par la première des lois « communistes » en abolissant la propriété privée, qui n'est rien d'autre que la marque matérielle de l'individualité. Il est remarquable que le régime rationnel ne tente pas d'harmoniser les biens particuliers avec le bien commun, les biens privés avec le bien public, mais il les absorbe entièrement dans le second. Le même mouvement s'observe pour ce qui est des deux autres législations « communistes » : de même, ou plutôt, puisqu'il n'y a pas de tentative d'harmoniser le masculin avec le féminin, alors il n'y a pas tentative d'harmoniser la famille nucléaire avec la Cité. Homme et femme sont rendus autant similaires que possible grâce à une même éducation, tant et si bien que le mariage privé n'est plus une médiation politique requise pour ordonner les rapports entre les sexes et pour donner une institution à ces rapports dans la Cité. Le mariage et la famille n'ont plus dans le régime rationnel qu'une finalité *immédiatement* politique : ils servent à préserver la qualité et la quantité de gardiens. Le meilleur régime n'est pas dès lors une tentative d'harmoniser entre eux les différents éléments incommensurables, mais simplement de supprimer leur incommensurabilité. Pour ce faire, il s'attache à transformer la nature de ces éléments afin de les rendre non pas commensurables, mais homogènes : dans le meilleur régime,

le privé et le public, l'homme et la femme, la famille et la Cité, se confondent, ou tendent à se confondre en une seule ou même chose.

En somme, pour reformuler la chose en termes psychologiques : le but de la Cité rationnelle est d'œuvrer à régler le « problème humain » en rendant l'âme une, complète. Pour y parvenir, le régime rationnel abolit la source de cette incomplétude, le désir (compris à la fois comme ἐπιθυμία et comme ἔρως). La Cité idéale de Socrate tend non pas à diriger (ἄρχειν) les désirs par la raison (431b), mais à les évider de leur puissance motivante. Le régime rationnel agit sur l'âme pour rendre inopérante la logique propre du désir humain, cette composante psychique qui fait que les êtres humains s'individualisent et qu'ils inclinent naturellement à vouloir plus qu'ils n'ont besoin (373d). La constitution rationnelle fait donc plus que simplement contraindre ou purifier les désirs de citoyens par des lois rigoristes d'inspiration lacédémonienne, en les privant d'or ou en les faisant vivre en commun, par exemple. En se faisant législatrice, la raison, propose Socrate, va aussi loin qu'abolir virtuellement la fonction appétitive de l'âme, provoquant par là une expérience humaine inédite se rapprochant le plus possible de celle d'une âme *sans corps*. La Cité idéale, si elle prend le corps comme modèle de son unité, veut n'être en fait qu'une âme : elle s'essaie à produire le lien politique et humain à partir de l'âme seule et sans les leviers du désir découlant à notre condition humaine incarnée¹²⁷.

Aspirant à achever le plus parfaitement possible une communauté de plaisirs et de peines, les législations rationnelles iraient, si elles le pouvaient, jusqu'à déposséder chacun de son propre corps, celui-ci étant l'indépassable fragment d'individualité de la Cité (464d-e). Mais justement, comme le rappelle C. Zuckert, la limite du corps est aussi la limite de la Cité rationnelle : « No human being can feel the pain of another; at most we can imagine and empathize with it. And because we literally do not feel the pain of another, we do not care as much about that imagined pain as we would if we

¹²⁷ Voir P. Manent, « Le corps et l'ordre politique », in *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, p. 230.

ourselves were suffering¹²⁸ ». En somme, parce qu'ils ne peuvent pas être partagés, les biens et les désirs du corps tendent à être respectivement altérés ou supprimés par le régime. Pour ne donner que l'exemple le plus frappant, la Cité rationnelle fait subir ce traitement à l'éros sexuel : elle le réduit à une force manipulable et instrumentale. Le régime rationnel fait donc subrepticement de l'éros sexuel ce que Glaucon nie qu'il est : une nécessité géométrique (458d). Le régime rationnel dénature éros en lui retranchant sa spontanéité, sa contingence et son caractère essentiellement privé. Ainsi, pour rendre l'âme humaine une, la Cité confisque l'éros individuel des citoyens pour se l'approprier. Mais l'éros que la Cité s'approprie pour être une à son tour n'est plus qu'un simulacre d'éros.

Qu'en est-il alors du *thumos* ? Il se trouve que la première victime de la remise en cause du fondement épithumétique de la Cité est, justement, sa composante thumotique. On a pu voir que le *thumos* est, sans s'y réduire, une puissance essentiellement *opposée* aux élans appétitifs et érotiques de l'âme. Politiquement, comme siège de l'amour du « propre à soi », le *thumos* est autant la partie de l'âme qui nous lie aux biens intermédiaires de la Cité que celle qui nous permet de ne pas sombrer dans l'amour excessif de ces biens. Il n'y a ici qu'apparence de contradiction. Certes, le *thumos* tend à voir dans le « propre à soi » une instanciation du bien purement et simple : il confond *son* bien avec *le* bien. Mais le *thumos* est aussi par nature fait pour résister à l'amour abusif de ce qui est privé, parce que le privé ne comprend ni n'épuise entièrement le noble, le louable de même que le pieux. Le sacrifice et l'oubli de soi exigent le plus souvent un désintéressement du « propre à soi ». Le *thumos* est à la source des actions humaines qui ne sont pas voulues afin de satisfaire un désir, ou de le satisfaire efficacement, mais qui sont voulues par pur goût de la justice. Et bien sûr, la justice exige quelquefois d'agir « contre soi-même » (431a), d'endurer « la faim, le froid et toutes les épreuves de ce genre » (440d, p. 250). D'un

¹²⁸ C. H. Zuckert, « Plato's *Republic*: The Limits of Politics », *Philosophical Readings*, vol. 9, n° 1, 2017, p. 4.

point de vue politique, on pourrait donc dire : le *thumos* est le garde-fou qui rend possible une ouverture sans entrave au bien commun en luttant contre l'égoïsme du désir et des appétits.

Or, les choses ne se produisent pas ainsi dans la Cité rationnelle. Le *thumos* ne se dresse pas contre les désirs parce que ceux-ci sont simplement contrecarrés d'avance par la Cité. En dénaturant les désirs et l'éros comme elle le fait, la Cité rationnelle escamote la possibilité d'authentiques élans thumotiques. De manière tout à fait frappante, la Cité rationnelle ne tente pas tant d'éduquer le *thumos* pour le rendre coopératif aux élans de la raison, car elle se contente de supprimer en amont les désirs, laissant ainsi désœuvrée la fonction thumotique de la Cité. Typiquement, le *thumos* est la partie politique de l'âme, ou pour le dire à la façon de M. P. Nichols, « [s]pitedness makes politics possible: it creates coherence or community out of a variety of elements¹²⁹ ». Or, en « politisant » artificiellement l'âme humaine par un ordre politique qui institue et crée directement l'unité, les prescriptions émanant de la raison en viennent à rendre caduque la fonction politique et sociale du *thumos*. Autrement dit, il n'y a pas à proprement parler d'éducation civique dans la Cité idéale, c'est-à-dire d'éducation qui inclinerait le *thumos* à faire de la Cité son οἰκεῖον. La situation des gardiens culmine dans le paradoxe suivant : leur éducation se base sur le modèle de dieux et de héros si simples et si privés de passion qu'il devient difficile de concevoir comment, et par quel résidu de motivation, les gardiens pourront se lier à la Cité autant que ne l'exige la raison. Comment ces gardiens que rien n'afflige mourront-ils pour la Cité¹³⁰ ? En épurant l'âme humaine d'un large pan d'affects comme la honte, la crainte ou l'émulation, la communauté politique rationnelle se prive du fil qui en compose d'ordinaire le tissu. Pour produire l'unité politique, le meilleur régime remplace ce qui serait une véritable éducation civique par une ingénierie rationnelle dont l'efficace est de rendre *immédiatement* politique l'existence des citoyens¹³¹.

¹²⁹ M. P. Nichols, *Socrates and the Political Community*, *op. cit.*, p. 94.

¹³⁰ A. Hobbs, *Plato and the Hero*, *op. cit.* p. 27, 207.

¹³¹ De ce point de vue, les citoyens du meilleur régime se comparent au genre humain sous le règne de Kronos dans le mythe du *Politique* : dans les deux cas, la politique tend à se réduire à une activité concernant strictement les appétits,

Une telle ingénierie rationnelle aboutit en définitive à une simplification à l'extrême de la fonction thumotique de la Cité, qui n'a plus que deux expressions possibles : elle est tantôt la douceur des « chiens de bonne race » (375e, p. 148) tantôt l'agressivité purement défensive des « chiens robustes et élancés » (422d, p. 219), mais elle n'est pas la synthèse promise des deux, une noble loyauté pour la Cité, un amour viril du beau. Réduite à sa forme animale, l'expression politique du *thumos* dans la Cité rationnelle ne rend pas justice à la complexité humaine. Par exemple, la vertu de justice comprise comme respect et déférence vis-à-vis de la loi de la Cité s'amenuise dans le meilleur régime, tout simplement parce que les lois tendent à être superflues dans un tel régime. La justice ne se présente plus comme le résultat visé des activités législative et judiciaire, à peu près absentes du meilleur régime, mais elle se veut d'emblée concrétisée « par le haut » grâce au rouage social. Similairement, l'émulation thumotique de l'âme par le beau, le noble et l'honorable n'est plus une expérience possible dans ce régime, puisque celui-ci, à l'instar de l'âme rationnelle, remplace le beau par le bien compris comme utile. Socrate l'affirme sans appel, « c'est le bénéfique qui est beau (τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν), et le nuisible qui est laid » (457b, p. 273). Pour cette raison, la Cité idéale ampute la politique de son élément noble, elle n'est plus un lieu où l'on peut briller et s'illustrer par de belles actions. Même la catégorie du sacré n'échappe pas à l'inflexion utilitaire de la Cité rationnelle, comme en témoigne le cas des mariages : « Ceux qui seraient sanctifiés (ἱεροὶ) seraient les plus bénéfiques (οἱ ὠφελιμώτατοι) » (458e, p. 276). La beauté caractéristique de la Callipolis, on l'a avancé au cours de notre argumentation, est de cette beauté qu'apprécie la raison, mais que seul un *thumos* asséché, un *thumos* entièrement subordonné à la raison, peut reconnaître.

autrement dit, à une activité le commencement est l'émergence du désir, et son achèvement, leur satisfaction. Voir note 111.

b) *Thumos* et raison : la raison déchaînée

Or, que se passe-t-il, dans la Cité comme dans l'âme, lorsque le *thumos* perd sa fonction valorisante et évaluatrice et qu'il n'agit plus à titre d'aiguillon moral vers la justice, quand bien même la saisirait-il confusément ? Si l'escamotage du désir dans la Cité fait comme première victime le *thumos*, l'escamotage du *thumos* dans la Cité fait comme première victime... la raison. Dans la *République*, le format que prend la collaboration du *thumos* à la raison est celui de la subordination. Nous avons pu montrer par nos analyses antérieures que l'harmonisation de ces deux fonctions de l'âme dans la *République* suppose déjà le point de vue purifié de la raison. Ce qu'implique cette subordination est en somme la mise en berne du caractère positif du *thumos*, à savoir un amour du noble et de l'honorable qui justifie en soi une manière de vivre, une expérience de l'âme¹³². Mais défalquant cette dimension essentielle du *thumos*, l'accord proposé par Socrate entre ces deux parties de l'âme réduit le *thumos* à une motivation sans motif, à une inclination sans direction : il ne devient pour ainsi dire qu'un supplément d'« énergie » pour la raison, qu'une assistance motivationnelle pour elle. La raison, sans l'évaluation du *thumos* pour lui faire contrepoids et lui interdire, ne rencontre plus de limite que la sienne propre dans son désir d'unité et de vérité. Mais néanmoins assistée par un *thumos* réduit à une ardeur pure, la raison ne se contente alors plus d'imaginer d'attrayantes abstractions, mais elle s'essaie à les imposer au réel¹³³. Rendue ardente par le *thumos* qu'elle inféode, la raison se déchaîne.

¹³² Nous avons circonscrit cette expérience au chapitre second de cette thèse.

¹³³ C'est sur ce point en particulier que notre argumentaire rompt avec l'interprétation de M. P. Nichols, et en général, avec toutes celles qui soutiennent d'une manière ou de l'autre que la *République* se base sur une exagération du *thumos* au détriment des autres parties de l'âme (par exemple, L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 295-299 et S. Rosen, « The Role of Eros in Plato's *Republic* », *art. cit.*, p. 469-471). Pour nous, l'exagération caractéristique de la *République* est proprement *rationnelle*. Les commentateurs ci-mentionnés ne font pas grand cas du fait que le *thumos* dans la *République*, s'il occupe en effet une place centrale, est un *thumos* tronqué de sa dimension noble. Pour le dire ainsi, ces commentateurs tendent à réduire le *thumos* à la notion de « volonté », c'est-à-dire à une force certes motivante de l'âme, mais qui n'est pas orientée par nature vers le noble et le juste comme l'est le *thumos*. Sur ce point, voir C. Zuckert, « On the Role of Spiritedness in Politics », *op. cit.*, p. 7.

Nous avons vu au second chapitre que l'expérience thumotique de l'âme dans sa pratique exige des résultats concrets et effectifs, et demeure fondamentalement insatisfaite par un mode de vie qui jamais ne s'expose à l'action. La tendance rationnelle qui se fait législatrice dans la *République* semble faire sienne cette exigence thumotique de l'action concrète. Par conséquent, la *République* montre moins les tenants et aboutissants d'un *thumos* tempéré par la raison que ceux d'une raison devenue ardente. Dans la Cité idéale, le *thumos* est employé par la raison pour produire l'unité : celle-ci est voulue plutôt que contemplée¹³⁴. C'est cette inflexion de l'âme qui nous semble être en jeu dans la description par Socrate de ce qui résume, en un mot, la tâche politique des gardiens de la Cité : « [...] ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes » (540b, p. 398). Dégourdie et encouragée par l'ardeur pure, la raison se fait pour ainsi dire moins respectueuse du réel. L'aspiration rationnelle de la Cité idéale incarnée par les gardiens n'est pas passive devant le « donné » de la diversité des âmes de la Cité, pas plus qu'elle ne se contenterait de l'organiser, en le préservant : il s'agit pour elle d'informer ce divers afin de le réduire le plus possible à l'unité de la constitution politique qu'elle vise à instaurer. À ce chapitre, une autre analogie pour désigner la tâche des gardiens philosophes nous éclaire, alors que Socrate les compare à des « artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin » (500e, p. 340). S'ils gouvernaient, les gardiens

prendraient la cité et les caractères des êtres humains comme une tablette à esquisser, dis-je, et en premier lieu, ils la nettoieraient, ce qui déjà n'est pas facile. [...] Ensuite, je pense qu'en complétant leur travail, ils regarderont souvent des deux côtés, d'abord vers ce qui est juste par nature comme vers ce qui est beau et modéré [...], et puis ensuite en direction de ce qu'ils voudraient incorporer chez les êtres humains. De cette façon, en mélangeant et en broyant les diverses occupations, ils produiraient la représentation humaine, en se fondant sur cela même qu'Homère a appelé forme divine et représentation divine, lorsqu'elle s'est produite dans l'humanité (501a-b, p. 340).

¹³⁴ Ainsi, nous sommes portés à dire au sujet de la *République* ce que Peter Kalkavage avance au sujet du *Timée* : « Plato seems to be reflecting on what happens when the love of wisdom is replaced by what might be called *the will to order* ». P. Kalkavage, « Introduction », in *Plato's Timaeus*, Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay, Newburyport, Focus Publishing/R. Pullins Company, 2001, p. 42.

La coïncidence entre le pouvoir politique et la philosophie en la figure du gardien, centre névralgique de la *République* (473d), forme une étonnante synthèse, pourrions-nous dire, entre les mathématiques et la poésie. D'un côté, le savoir politique des gardiens emprunte aux mathématiques le paradigme de sa rationalité, mais elle emprunte à la poésie son expression, c'est-à-dire qu'il est un *savoir-faire*. Pour employer une catégorisation aristotélicienne de la sagesse, la sagesse des gardiens est essentiellement productive avec un fondement contemplatif. N'étant pas délibérative, elle semble donc à peine pratique. On trouve là d'autres signes que la Cité « en paroles » telle que l'imagine Socrate ne permet pas vraiment d'harmoniser les différentes motivations de l'âme sans en dégrader l'expérience thumotique. Le type d'âme thumotique ne peut prendre racine dans la Cité rationnelle puisque celle-ci détruit en dernière analyse la Cité, c'est-à-dire là où le *thumos* est chez lui. En voulant réaliser « l'idée » de la Cité, le meilleur régime élimine la possibilité d'une véritable vie civique. Les citoyens de ce régime, leur âme modelée en une unité et affranchie de sa diversité constitutive, tendent à être réduits à des animaux (459a-b). De manière plus critique encore, c'est aussi l'expérience rationnelle de l'âme dans son versant le plus haut que compromet la Cité rationnelle. La raison est par nature *philosophe*, c'est-à-dire « amie du savoir » (581c). Or, les citoyens du meilleur régime ne posent aucune énigme à la raison : il n'y a rien à savoir de ces âmes que la Cité rationnelle ne sait pas déjà d'elles, elle qui, les produisant, possède la « formule » de telles âmes. De la même manière, rien n'est moins sûr que le désir de connaître puisse naître d'une âme que la Cité prétend déjà faire une unité entière. La réflexion sur les limites et sur l'incomplétude de l'âme humaine est toujours déjà sapée dans la Cité rationnelle, puisque celle-ci se présente à l'âme comme la totalité de son bien, et donc de son expérience. En un mot, la philosophie politique est donc doublement impossible dans la Cité fondée par Socrate : d'abord parce qu'il ne peut y avoir de philosophie sans désir, ensuite parce qu'il ne peut y avoir de politique sans Cité ; or le meilleur régime tend au final à l'abolition des deux.

En somme, la manière dont la Cité rationnelle s’y prend pour imposer l’unité du bien et la simplicité de l’âme constitue le signe le plus notable de son échec à harmoniser au sens fort la composante rationnelle de la Cité avec sa composante thumotique. D’une part, ne s’essayant pas à harmoniser le bien commun avec les biens politiques intermédiaires, mais supprimant ces derniers, le régime de la raison efface tout simplement la dimension thumotique et épithumétique du politique. D’autre part, pour forger un type d’âme qui ne serait configuré qu’à cet unique bien que fait miroiter la Cité, le meilleur régime s’appuie sur un *thumos* dépouillé de sa fonction évaluatrice qui, partant, se réduit à une simple ardeur qui ne joue plus son rôle de partie « politique » de l’âme. Ainsi, les sirènes de la raison, lorsqu’elles chantent dans la Cité, ne parviennent pas à harmoniser les pôles thumotique et rationnel de la condition humaine, si par « harmoniser », on entend le fait de mettre en accord *tout en les préservant* différentes parties entre elles. Il ne nous reste plus qu’à tirer les dernières conséquences de ce dénouement de l’intrigue de la *République*.

La science politique platonicienne ou la nécessaire séparation du rationnel et du thumotique

Avant tout, reprenons une dernière fois brièvement le chemin qui nous a menés jusqu’ici. La démonstration de la *République* repose tout entière sur sa définition de la justice : une harmonie des différentes parties de l’âme, et par analogie, des différentes parties de la Cité. Cette harmonisation repose en dernier lieu sur la coopération de puissances hétérogènes de l’âme, la raison et le *thumos*, en vue de rendre possible la conduite de la vie la plus juste, c’est-à-dire la vie rationnelle. Nos arguments ont voulu montrer que le type d’âme et le type de Cité que la *République* brosse comme modèles de justice échouent à véritablement harmoniser *thumos* et raison, à moins de n’attribuer qu’un sens faible à cette harmonie. L’harmonie de l’âme que propose la *République* en est une au sens faible en ce qu’elle se fait au prix de la subordination du *thumos* à la raison. Tant qu’on limite notre compréhension du *thumos* à un naturel ardent, à une classe de la Cité ou à une simple partie de l’âme, ce conflit risque de

nous échapper ; mais dès lors qu'on se rapporte au *thumos* comme à un régime, c'est-à-dire comme à une expression de l'humanité et à un type d'expérience fondamentale de l'âme, seulement alors le conflit entre la raison et le *thumos* peut nous apparaître dans sa pleine dimension. En tant qu'il donne sa forme à un type humain à part entière, le *thumos* porte une variété de phénomènes moraux, intellectuels, politiques, esthétiques, que n'englobe ni ne comprend complètement l'expérience rationnelle de l'âme qu'il s'agit dans la *République* de réaliser par le concours de la médiation politique. On peut livrer les derniers résultats de notre interprétation en formulant une réponse à la question suivante : à la lumière de la *République* et de la lecture que nous en avons proposée, *de quelle science du politique Platon nous instruit-il ?*

Il n'est pas certain que la « crise anthropologique » dont traite la *République* ait une cause qui serait si aisément identifiable par les lumières humaines. Le *fait est* que l'expérience humaine est déchirée d'un gouffre. Ce gouffre est-il dû au fait, pour l'homme et la femme de l'Éden, d'avoir fauté en désobéissant à Dieu ? Au fait, pour un titan particulièrement audacieux, d'avoir volé le feu divin, ce qui changea pour toujours la face de l'humanité ? De telles hypothèses, parce qu'elles se présentent comme des explications radicales de la condition humaine, encouragent Prophètes, Sages et Législateurs dans leur espoir de résoudre le problème humain¹³⁵. Platon n'est pas de ceux-là. Une des façons dont le problème humain s'est présenté à Platon est sous la forme d'une opposition entre l'aspiration rationnelle et l'aspiration thumotique de l'âme. Platon présente ce conflit comme un donné de la nature humaine, un trait permanent de la condition de l'âme : il n'a donc pas cherché à résoudre ce conflit, mais simplement à l'exposer — certes paradoxalement, en montrant l'échec d'un régime politique idéal destiné, lui, à le solutionner. Ainsi, si science politique platonicienne il y a, elle n'est pas

¹³⁵ Pour ne donner qu'un exemple non platonicien de solution au problème humain : « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui de deux réalités n'a fait qu'une, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau ». Ep 2 14-15, *La Bible de Jérusalem*, trad. P. Benoit, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 2011.

de celles qui sont prescriptives ou qui présentent des critères pour orienter concrètement l'action humaine¹³⁶.

Pour le dire ainsi, l'âme humaine a par nature deux appartenances à deux « patries » distinctes : rationnellement, l'âme est liée au Tout, à la nature, en un mot, à ce sol qui a pour horizon la vérité et dans lequel elle s'universalise. Mais thumotiquement, l'âme est liée à la Cité, à l'ordre politique qui lui offre les conditions de sa particularisation. L'une et l'autre de ces patries se présentent comme le terreau de la totalité de l'expérience humaine. L'âme semble appartenir autant authentiquement et autant intégralement à l'un qu'à l'autre. Il pourrait sembler que le Tout de la nature, étant suprême, inclut la Cité de la même façon que le tout inclut la partie. Or il n'en va pas de même. La Cité est certes une partie du Tout, mais à la manière d'un tout elle-même. Or, le tout de la Cité englobe entièrement et exclusivement un aspect de la définition de l'homme — sa condition essentiellement politique. Ainsi, il est impossible d'accéder pleinement à une des expériences de l'âme par la médiation de l'autre, parce que chacune d'elle contient cette expérience dans ses propres limites. En définitive, l'expérience rationnelle de l'âme n'englobe pas l'expérience thumotique de l'âme, mais elles sont exclusives jusqu'à un certain point. Par conséquent, ni l'une ni l'autre de ces appartenances fondamentales au Tout et à la Cité n'épuisent complètement l'autre. L'âme humaine ne peut loger définitivement dans l'un comme dans l'autre sans renoncer à au moins une partie de son expérience possible. Les deux apex de la condition humaine : la brillante gloire due à une vie politique illustre et le délice extatique de la contemplation du vrai ne peuvent pas être atteints en même temps, suggère Platon, puisqu'ils exigent deux loyautés en tension¹³⁷.

¹³⁶ M. P. Nichols, *Socrates and the Political Community*, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁷ Sauf peut-être si nous admettons l'exception que constitue la démocratie, qui contient virtuellement tous les genres de vie. En effet, le régime démocratique nous semble être le seul régime politique où une vie thumotique peut, dans certaines limites, se juxtaposer à une vie rationnelle : on voit parfois l'homme démocratique « donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie », tandis que « [s]ouvent il s'engage dans la vie politique et [...] [s]'il lui arrive d'envier les gens de guerre, le voilà qui s'y implique » (561d, p. 430). Bien sûr, cette réconciliation en est une aussi au sens faible, mais pour d'autres

C'est ce que Platon illustre dans la *République* en montrant les conséquences découlant de la tentation de réunir ces deux loyautés en une seule, c'est-à-dire une loyauté complète à l'autorité de la raison. La Cité rationnelle, nous avons eu l'occasion de le montrer, ne permet pas de dénouer la tension anthropologique, mais au contraire, elle l'avive. La cause en est sa prétention à instituer immédiatement la vérité dans l'ordre politique, ce qui a tout simplement pour effet de le détruire. Ainsi, dans la *République*, Platon montre la nécessité, pour les préserver mutuellement, de séparer l'ordre de la raison et l'ordre réel de la politique. En révélant leur exclusion et leur hétérogénéité fondamentale, Platon pointe vers la nécessité de leur saine articulation : de même que la raison peut demander des comptes à la Cité, mais jamais se substituer à elle ; de même le *thumos* doit, pour continuer de donner sa texture à la vie politique concrète, ne pas se subordonner pleinement à la raison, au risque de ne devenir qu'une force vide. Paradoxalement, la réconciliation entre raison et *thumos*, entre philosophie et politique, entre théorie et pratique, ne peut devenir possible qu'à partir du moment où l'incommensurabilité entre *thumos* et raison n'est pas niée — par la raison —, mais soutenue par elle. La leçon que nous tirons de la *République* est que le phénomène humain ne tient essentiellement ni à la raison ni au *thumos*, ni à la science ni à la morale, mais qu'il se déploie pleinement au croisement des deux : dans cette inextricable relation qui n'est jamais une identité¹³⁸, mais où l'âme humaine est chez elle. Pour le dire ainsi, la science politique platonicienne est celle qui témoigne de ce constat.

La science politique de Platon, sans être une sagesse pratique destinée à informer l'action politique peut néanmoins constituer une propédeutique à une telle intelligence de l'action. Parce qu'elle

raisons que dans le régime rationnel. La conciliation démocratique du *thumos* et de la raison est fragile puisqu'elle n'est susceptible de survenir qu'à l'échelle individuelle. Pour cette raison, nous oserions même aller jusqu'à dire que Platon, en montrant que le *thumos* et la raison ne peuvent plus retrouver leur correspondance originelle dans l'ordre politique, trace de manière précoce le schéma d'une pensée de l'histoire qui fait déjà de la démocratie le seul régime pratiquement possible, c'est-à-dire le seul régime qui sache faire place aux différentes motivations humaines sans trop les amenuiser. Sur ce point, voir Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 2018, p. 539.

¹³⁸ Francisco J. Gonzalez, « Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations », *Ideas y Valores*, vol. 61, n° 149, 2012, p. 122.

ne peut prétendre être directement applicable par le législateur ou le chef d'État comme semble pouvoir l'être la science politique aristotélicienne, la saisie platonicienne des choses politiques semble concerner une autre strate du phénomène politique que celui qu'a en vue Aristote. Aussi sommes-nous tentés d'avancer que les deux auteurs mettent au fond leur curseur sur les deux différentes faces d'une *même* médaille. S'il est bien ce que nous prétendons qu'il est — une franche tentative d'articuler les rapports entre vérité et politique —, l'enseignement politique de Platon doit alors être pensé comme étant parfaitement complémentaire avec celui d'Aristote, voire, il en constitue d'une certaine manière l'antichambre.

Par sa *République*, Platon montre qu'il n'y a pas de solution politique (pas plus qu'il n'y en a de technique ou d'économique) au problème humain et que la Cité ne peut pas réduire la tension anthropologique sans se nier elle-même. Si cela était exact, il faudrait alors, par exemple, voir dans la critique aristotélicienne de la *République* au livre second des *Politiques*¹³⁹ non pas le signe du désaccord entre Aristote et Platon, mais bien celui de leur accord sur les limites du politique. En bref, la science politique platonicienne n'est pas une doctrine du salut, elle n'initie à aucun Mystère — pas plus que l'aristotélicienne, du reste. Elle est pour mieux dire *thérapeutique* : elle est de cette sagesse qui inocule l'âme contre ses propres excès¹⁴⁰, de cette sagesse qui articule si nettement la tension de l'âme qu'elle a presque pour effet de l'en guérir.

¹³⁹ Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, 1261a 10-1264b 25, p. 139-157.

¹⁴⁰ S. Rosen, *Plato's Republic. A study*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 7.

CONCLUSION

L'objectif de notre travail était double : d'une part, clarifier la saisie platonicienne du problème de la justice dans la *République*, et d'autre part, proposer une interprétation de la *République* et de son projet politique sur la base des résultats de cette clarification. Conformément à l'hypothèse directrice que nous avons formulée, la relation entre le *thumos* et la raison s'est révélée être une clé d'analyse éclairante pour nous mouvoir dans cet imposant dialogue platonicien.

En effet, nous avons réussi par elle à dégager dans ses termes les plus fondamentaux ce qui constitue à notre avis l'enjeu propre du problème de la justice tel qu'il s'ébauche dans le dialogue. Irréductible à un conflit psychique qui concernerait uniquement la vie éthique d'un sujet individuel, ou bien à un problème politique qui en appellerait à une solution relevant du strict champ d'intervention de la politique, le problème de la justice tel qu'il nous a intéressés dans cette thèse se situe à la jonction de l'âme et de la Cité : dans le régime. Le régime, en cristallisant autant des inclinations fondamentales de l'âme humaine que de simples préférences échues à un style de vie, met en jeu rien de moins qu'une définition de l'humanité. C'est à ce niveau que nous a semblé se jouer au plus haut point le drame de la *République* entre le *thumos* et la raison, soit entre différents types humains portant chacun sa conception de l'excellence humaine. Parce qu'il tient compte à la fois de l'âme et de la Cité, le régime permet de s'intéresser au problème de la justice à partir de sa strate la plus originaire. Tenant compte de l'âme et de sa nature, la notion de régime fait droit aux divers invariants de la condition humaine, aux tensions qui se présentent comme étant permanentes dans l'âme, y compris à sa possibilité la plus haute, son ouverture naturelle au Tout et son désir de la vérité. Mais en tant que tenant compte de la Cité, la notion de régime n'ignore pas non plus la condition foncièrement incarnée et particulière de l'être humain, cette condition en vertu de laquelle, pour le dire avec Aristote, les

finalités humaines et les conceptions de la justice « ne sont pas identiques partout », mais « varient en fonction des hommes [...] dès lors que les régimes politiques ne [sont pas identiques] non plus¹⁴¹ ». Le régime est cette notion hybride qui, en étant à mi-chemin entre l'âme et la Cité, entre nature et histoire, entre être et temps¹⁴², relie les deux, nous offrant ainsi une matrice féconde pour l'analyse des problèmes humains fondamentaux.

C'est le concept de régime que notre premier chapitre s'est efforcé de dégager, à partir d'un survol des grandes étapes argumentatives de la *République*. Par un jeu d'aller-retour entre la Cité et l'âme nous donnant à rencontrer le *thumos* et la raison comme des « naturels », comme des classes civiques puis comme des fonctions de l'âme, nous avons pu voir que le *thumos* et la raison infléchissent en dernier lieu des régimes, en attribuant à l'ordre de l'âme comme à l'ordre de la Cité leur configuration. Mais en raison même de la voie assumée par le « pari socratique » — pour rappel, former une âme rationnelle —, la description des régimes élaborée par Socrate de même que leur évaluation dans la *République* procèdent à partir des catégories attribuables au régime rationnel. Pour juger le régime thumotique au prisme d'un miroir qui n'allait pas d'avance le déformer, il a fallu, dans le second chapitre, rendre compte de l'expérience générale de l'âme thumotique, ce qui nous a permis par la même occasion de rendre compte de l'expérience rationnelle de l'âme. En élucidant le rapport au bien de ces deux types d'âme et en ciblant le motif qui lui donne sa forme, nous avons pu situer les principaux points de divergences de nos deux types d'âme, et ce, autant qu'il fut possible, sans ne jamais présupposer la philosophie ou encore la politique comme catégories d'analyse. Plutôt, l'âme rationnelle s'est « phénoménologiquement » donnée comme philosophe, l'âme thumotique, « phénoménologiquement » comme sociale et politique. Aussi, ayant fait surgir cette tension dans ses termes les plus fondamentaux, comme des aspirations naturelles de l'âme humaine, nous avons alors

¹⁴¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004, 1135a 3-4, p. 263.

¹⁴² Voir note 46.

le champ libre, au troisième chapitre, pour relire la *République* à lumière de notre clé interprétative, le conflit entre le *thumos* et la raison compris comme régimes. Il s'agissait alors de mettre à l'épreuve le « pari socratique » comme réponse au défi lancé par Glaucon et Adimante au début du livre II, à savoir, de réduire, au moyen d'un *logos*, la fracture inhérente à l'expérience du phénomène moral dans l'âme humaine. C'est cette fracture que veut pallier la Cité fondée « en paroles », laquelle, par-delà son intérêt heuristique pour la découverte de la justice, offre du même coup une réponse proprement politique au problème de la justice. En prenant comme pierre de touche le rapport entre le *thumos* et la raison qu'il occasionne, nous avons examiné quelques prescriptions que le « meilleur régime » met de l'avant. Cet examen a révélé que le type humain que produit la Cité rationnelle est sérieusement limité du fait que celle-ci fait bon marché de la composante thumotique de l'âme, entraînant ainsi la corruption de l'une et l'autre des expériences fondamentales de l'âme. Nous en avons alors conclu que l'échec de Socrate à démontrer le bien-fondé du meilleur régime comme réconciliateur de ces deux expériences révèle le véritable caractère de la Callipolis : le dispositif argumentatif par lequel Platon fait montre moins de l'harmonie des expériences rationnelle et thumotique de l'âme que de leur insurmontable tension.

Face aux sciences politiques du passé comme du présent qui imputent les contradictions du monde et les antinomies de l'action au système en place ou aux seuls décideurs politiques, la réponse platonicienne est que ces contradictions et antinomies relèvent moins de la Cité qui ne serait pas encore allée au bout de ses possibilités qu'à la nature de l'âme humaine elle-même. Dans la *République*, Platon montre que la raison est un *désir*, à plus forte raison un désir qui, comme tous les autres, contient les germes de sa propre négation. Si l'inclination utopiste est une tendance naturelle et consubstantielle à la raison — et qui plus est, un stimulant pour toute Cité existante —, cette inclination devient dangereuse dès lors qu'elle se mêle, comme cela arrive souvent, à une ambition pour le pouvoir. En exposant cet appétit de la raison pour la puissance, la *République* illustre que seule une forme non

rationnelle de résistance psychique, une sorte de « conscience morale naturelle » peut calmer les ardeurs rationalisatrices de l'âme. En ce sens, notre travail a voulu rappeler l'importance du *thumos* pour tout régime politique, quand bien même il semble impossible de retrouver la correspondance originelle entre le *thumos* et la raison, comme semble le montrer l'histoire politique. Le fait est que cette correspondance se présente encore à l'âme comme l'une des plus fortes tentations de la raison. La *République* illustre les conséquences politiques et philosophiques désastreuses du fait de succomber à cette tentation.

Mais de manière plus positive, la *République* n'offre-t-elle pas, en la figure de Socrate, un exemple de « régime rationnel » plus politiquement prometteur, parce que moins péremptoire que celui que nous avons exploré dans notre travail ? Parce qu'elle est pétrie d'éros, c'est-à-dire qu'elle est consciente de sa propre ignorance, la rationalité socratique n'a-t-elle pas le pouvoir de nous conduire à une intelligence plus sobre et plus modérée du politique ? Les modalités « libérales » de la communauté dialogique socratique — la propension pour la discussion, la tolérance, l'ouverture à des idées nouvelles, etc. — n'informent-elles pas déjà notre propre régime avec un succès indéniable ? En un mot, *Socrate* lui-même n'est-il pas « déjà depuis longtemps, en fait depuis le début », la réponse à notre question, mais « nous ne parvenons pas à l'apercevoir » (432d, p. 236) : un certain exemple d'harmonie du *thumos* et de la raison ? Tout l'effort de ce travail aura été déployé à montrer que, si le mode de vie socratique promet à l'individu qui s'y dévoue le bonheur d'un bienheureux, il ne peut servir de réponse définitive et finale au défi que lui pose Calliclès. Tout simplement parce que le problème de la vérité et celui de la Cité *n'ont pas* de solution identique. Contrairement à Socrate, la Cité n'est pas elle-même « érotique », elle ne sait pas reconnaître elle-même son ignorance. Autrement dit, la quête rationnelle de la vérité ne peut pas être politiquement instituée. En fait, la responsabilité sociale et politique du philosophe, si l'on peut dire, a ceci de paradoxal que c'est « dans la mesure où il sert la

philosophie et la vérité qu'il sert la cité¹⁴³ ». La contribution du philosophe à la Cité est de vivre une autre vie que celle de la Cité. Mais précisément : il n'y a d'« autre vie » qu'à l'intérieur d'une tension à jamais indépassable entre la Cité et la philosophie. Cette tension ne pourra d'ailleurs se supporter sans un certain *thumos*.

¹⁴³ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 268.

BIBLIOGRAPHIE

PLATON

Éditions utilisées (en traduction)

Apologie de Socrate, trad. É. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1965.

Gorgias, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 2007.

La République, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2016.

Le Politique, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2003.

Édition de référence pour le texte grec de la *République*

Platonis Opera. Recognovit, brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1906, tome IV.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Monographies

Altman, William H. F., *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*, Lanham, Lexington Books, 2012.

Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, trad. B. Han, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Bloom, Allan, *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. Étienne Helmer, Paris, Éditions du Félin, 2006.

Bloom, Allan, *L'amour et l'amitié*, trad. P. Manent, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Craig, Leon H., *The War Lover: A Study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

Ferrari, Giovanni R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Frère, Jean, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris, Éditions Kimé, 2004.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 2018.

- Hobbs, Angela, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Irwin, Terence, *Plato's Ethic*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Jetté-Soucy, Nicole, *L'homme tragique. Nature de l'action politique*, Montréal, Liber, coll. Petite collection, 2008.
- Lavallée, Marie-Josée, *Lire Platon avec Hannah Arendt. Pensée, politique, totalitarisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018.
- Nichols, Mary P., *Socrates and the Political Community*, New York, State University of New York Press, 1987.
- Nussbaum, Martha C., *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecque*, trad. G. Colonna d'Istria et R. Frapet, Paris, Éditions de l'éclat, coll. Polémos, 2016.
- Popper, Karl, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, trad. J. Bernard et P. Monod, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Renaut, Olivier, *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du *θυμός* dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- Roochnik, David, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's "Republic"*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- Rosen, Stanley, *Plato's Republic. A study*, New Haven, Yale University Press, 2005.
- Schindler, D. C., *Plato's Critique of Impure Reason: on Goodness and Truth in the Republic*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008.
- Stauffer, Devin, *Plato's Introduction to the Question of Justice*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- Strauss, Leo, *La Cité et l'Homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Librairie Générale Française, coll. Le livre de poche, 2005.
- Weinstein, Joshua I., *Plato's Threefold City and Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Wilburn, Josh, *The Political Soul. Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Articles et chapitres d'ouvrage

- Brennan, Tad, « The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object », dans R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (dirs.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 102-127.
- Burnyeat, Myles, « The Truth of the Tripartition », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, n° 1, 2006, p. 1-22.

- Cooper, John, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 181, n° 4, 1991, p. 517-543.
- Demos, Raphael, « A Fallacy in Plato's *Republic* ? », *Philosophical Review*, vol. 73, 1964, p. 395-398.
- De Strycker, Émile, « L'idée du bien dans la *République* de Platon. Données philologiques et signification philosophique », *L'Antiquité Classique*, tome 39, fascicule 2, 1970, p. 450-467.
- Gonzalez, Francisco J., « Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations », *Ideas y Valores*, vol. 61, n° 149, 2012, p. 103-123.
- Hall, Dale, « The *Republic* and the "Limits of Politics" », *Political Theory*, vol. 5, n° 3, 1977, p. 293-313.
- Hilfiger, Mathieu, « "L'humanité" chez Platon », *Le Philosophoire*, vol. 2, n° 23, 2004, p. 166-194.
- Kalkavage, Peter, « Introduction », in *Plato's Timaeus*, Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay, Newburyport, Focus Publishing/R. Pullins Company, 2001, p. 1-44.
- Kamtekar, Rachana, « Imperfect Virtue », *Ancient Philosophy*, vol. 18, 1998, p. 315-339.
- Lear, Gabriel R., « Plato on Learning to Love Beauty », in G. Santas (dir.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 104-124.
- Manent, Pierre, « La politique et la raison », in *Enquête sur la démocratie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 2007, p. 185-205.
- Manent, Pierre, « Le corps et l'ordre politique », in *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 2004, p. 215-231.
- Mouze, Létitia, « Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la *République* de Platon », in O. Renaut, S. Alexandre (dirs.), *La Rationalité tragique : Actes des colloques de l'association Zetesis*, Paris, Carnet de recherches Zetesis, 2010, p. 5, article consulté sur Internet le 5 août 2024 : <https://zetesis.hypotheses.org/files/2015/04/1Mouze.pdf>.
- Nichols, Mary P., « Spiritedness and Philosophy in Plato's *Republic* », in C. H. Zuckert (dir.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 48-66.
- Nichols, Mary P., « The *Republic's* Two Alternatives: Philosopher-Kings and Socrates », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 252-274.
- Penner, Terry, « Thought and desire in Plato », in G. Vlastos (dir.), *Plato II : Ethics, Politics and the Philosophy of Art and Religion*, New-York, Anchor Books, 1971, p. 96-118.
- Renaut, Olivier, « Thumos and Doxa as Intermediates in the *Republic* », *Plato Journal*, vol. 18, 2018 p. 71-82.
- Riegel, Nicholas, « Goodness and Beauty in Plato », *Archai*, n° 12, 2014, p. 143-154.
- Rosen, Stanley, « The Role of Eros in Plato's *Republic* », *Review of Metaphysics*, vol. 18, n° 3, 1965, p. 452-475.

- Rothschild, Nathan, « On why *Thumos* will Rule by Force », *History of Philosophy & Logical Analysis*, vol. 20, n° 1, 2017, p. 120-138.
- Sachs, David, « A Fallacy in Plato's *Republic* », *The Philosophical Review*, vol. 72, n° 2, 1963, p. 141-158.
- Singpurwalla, Rachel, « Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's *Republic* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 44, 2013, p. 41-65.
- Strauss, Leo, « Le problème de Socrate », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 205-321.
- Tarnopolsky, Christina, « *Thumos* and rationality in Plato's *Republic* », *Global Discourse*, vol. 5, n° 2, 2015, p. 242-257.
- Wilberding, James, « Plato's Two Forms of Second-Best Morality », *Philosophical Review*, vol. 118, n° 3, 2009, p. 351-374.
- Zuckert, Catherine. H., « On the Role of Spiritedness in Politics » in C. H. Zuckert (dir.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 1-29.
- Zuckert, Catherine. H., « Plato's *Republic*: The Limits of Politics », *Philosophical Readings*, vol. 9, n° 1, 2017, p. 1-5.

Œuvres complémentaires

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- Aristote, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- Homère, *Iliade*, trad. J.-L. Backès, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio Classique, 2013.
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Édition du Cerf, 2014.
- Machiavel, *Le Prince*, in *Le Prince et autres œuvres*, trad. C. Bec, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. Bouquins, 2018, p. 95-178.
- Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, in *Nietzsche. Œuvres*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion, coll. Mille et une pages, 2020, p. 1017-1123.
- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, in *Nietzsche. Œuvres*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, coll. Mille et une pages, 2020, p. 619-841.
- Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio histoire, 1961.