

PLATON
LA REPUBLIQUE

Livre IV

Le livre III entreprend d'exorciser la *tentation dionysiaque*. Il s'agit de réfuter l'antique modèle du sage : sa science était *ivresse, extase et délire* divin. Le livre IV prolonge ce mouvement de réappropriation de l'homme par lui-même. Il s'agit désormais d'enseigner comment l'homme peut trouver sa mesure *en lui-même* et *par lui-même*, et non dans les dieux plus qu'humains.

Le livre IV est ainsi le témoignage de *l'invention d'un modèle moral* – tempérance, équilibre, mesure – qui après deux mille ans de christianisme est toujours le nôtre. Si le livre III s'efforçait de refouler *Dionysos*, le livre IV se place sous le patronage d'*Apollon*. 427b : « C'est à Apollon, le dieu de Delphes, de dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois. »

Déjà le livre III préférait les instruments d'*Apollon* à ceux de Marsyas, suivant de *Dionysos*. Ainsi Platon invente ici un homme apollinien, *maître de lui-même*, toujours *mesuré* en ses désirs et prudent dans ses jugements. Nietzsche : Socrate est le premier homme du *ressentiment*, qui est le retournement du sentiment vital contre lui-même. *L'introversion socratique* – l'invention de la « conscience » – porte un coup mortel à *l'extraversion dionysiaque* : la vie désormais s'épuise dans l'examen de soi, la réflexion et l'auto-analyse.

A la fin du livre IV, Platon, toujours proche d'Hippocrate, définit la santé comme une harmonie intérieure, l'accord des parties entre elles dans un tout hiérarchisé : « Engendrer la santé, c'est établir entre les éléments du corps une hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres conformément à la nature » (444d). Ainsi *l'autonomie selon l'esprit* que confère à l'homme nouveau la réflexion philosophique se redouble d'un idéal d'autonomie selon le corps. Le corps sain étant celui qui trouve en lui-même son équilibre et sa mesure.

C'est d'une façon radicalement opposée que Nietzsche, quant à lui, conçoit ce qu'il appelle la « grande santé » : ni *cohérence interne*, ni *unité organique*, mais au contraire *participation exaltée au monde*, sympathie et sentiment panique d'union avec la nature. On peut ainsi opposer deux modèles de « santé » : *la santé apollinienne*, soit l'équilibre du milieu intérieur (la définition de cet équilibre est le véritable objet du livre IV), et *la santé dionysiaque*, soit l'intensité des échanges avec le milieu extérieur.

C'est pourquoi l'idéal politique – pour Platon comme pour Aristote – est celui de l'autarcie et de l'autonomie – autosuffisance et indépendance. Ironie de l'histoire : c'est à la veille du moment où les cités grecques céderont à la poussée macédonienne, qu'elles rêvent de se refermer sur elles-mêmes. C'est là peut-être le caractère propre de l'utopie : imaginer une *totalité* – un système totalitaire – qu'aucun élément étranger ne viendrait troubler.

Telle est l'orientation générale du livre IV. Cela dit, il faut bien reconnaître que – tout comme le livre V – il ne constitue pas le plus grand moment de la pensée platonicienne. On y voit s'ébaucher un idéal moral qui ne trouvera sa vraie mesure que dans les dialogues de la fin : *Sophiste*, *Politique* et *Philèbe*.

*

Le livre IV s'ouvre sur quelques *considérations générales* qui servent de *préliminaire* à la définition de l'idéal apollinien de *l'équilibre* et de la *mesure*. A Adimante qui objecte à Socrate

l'austérité peu désirable de la vie des guerriers, il est répondu par l'éloge d'une vie mesurée et sobre – entre pauvreté (*penia*) et richesse (*ploutos*) : 421d.

Nous l'avons vu au livre II : l'expansion économique – sur laquelle règne la chasse des marchands – est par nature *illimitée* donc *mauvaise*, puisque le mal désormais est, en tout, l'*excès*. Toute cité qui perd la mesure est, selon Platon, une cité bariolée, qui s'abandonne au luxe et à l'étalage. Voir 420cd : une telle cité est semblable à un peintre qui peindrait les yeux des statues en vermillon – parce que c'est une couleur *éclatante* – et non la pupille en noir, et l'iris selon la couleur qui convient. Pourquoi pas, ajoute Platon, des laboureurs qui porteraient des « robes traînantes et brodées d'or » (420e) ?

Platon fait ici le procès de l'Athènes démocratique du Ve siècle : pour l'aristocrate Platon, l'excès de richesse provoque le souci de l'étalage, vulgarise la beauté et fait de l'art un simple tape-à-l'œil. Le procès de la démocratie va souvent de pair chez Platon avec celui des spectacles et des couleurs trop voyantes – la démocratie enrichie est une société du spectacle. Au Ve siècle, les statues et les temples étaient bariolés de couleurs très vives.

A cette démagogie esthétique, Platon préfère l'art hiératique et figé de l'Égypte, dont le modèle s'est conservé, dit l'Athénien des *Lois*, pendant « dix mille ans » (*Les Lois*, II, 656d-657a). Ici encore l'idéal platonicien de la mesure tend à écarter le péril de l'Histoire : la perfection de l'équilibre est stérile, puisque toute évolution ne peut être qu'une déstabilisation et une catastrophe.

C'est bien ce que comprend ici l'interlocuteur de Socrate : seul l'extérieur – la pression de l'étranger – peut mettre en péril la modération de la juste mesure. Celui qui veut donc la paix doit préparer la guerre, mais comment préparer la guerre si le trésor n'est pas abondant ? « Comment notre cité, si elle n'a pas amassé d'argent, pourra-t-elle faire la guerre ? » Si la cité doit se prémunir contre le piège du luxe et se maintenir dans l'austérité, comment pourra-t-elle, privée de ressources, entretenir une armée ? La vraie stratégie, c'est, selon Platon, celle de la *guérilla* – guerre populaire qui tient sa force de l'unité du peuple et non de la supériorité de son armement, guerre de défense et non d'attaque qui s'efface devant l'envahisseur pour mieux la détruire ensuite : « ... se dérober par la fuite pour se retourner ensuite et frapper chaque fois celui qui le suit de plus près » (422c).

Le vrai péril pour la cité, ce ne sont pas les menaces étrangères mais au contraire les divisions internes : mieux vaut *l'austérité pour tous* – même si elle entraîne une faiblesse des moyens militaires – qu'un enrichissement qui attise la lutte des classes : une cité qui accumule l'or et l'argent « contient deux cités ennemies l'une de l'autre, celle des pauvres et celle des riches » (422e).

C'est pourquoi la cité platonicienne ne peut s'agrandir qu'à la façon d'un cercle – *ôsker kuklos* (424a) – c'est-à-dire en demeurant toujours semblable à elle-même et ramassée autour de son centre. L'Etat platonicien vise à se *maintenir* et non à *devenir*, à se *conserver*, non à *s'étendre* ni se *transformer*.

Toute la force de la cité est dans l'esprit d'*unité* qui l'anime, dans l'union organique qui la structure. C'est dans les penseurs de l'Antiquité que Rousseau a trouvé l'idée de « volonté générale ». C'est pourquoi les lois écrites sont pour Platon lettres mortes. Le formalisme de la loi est impuissant à régénérer une cité que l'esprit d'unité n'anime pas.

Imposer des lois à une cité rebelle, c'est, dit Platon, un acte aussi vain que « couper les têtes de l'hydre » (426e). Que faire alors ? demande Glaucon. Rien sinon s'en remettre à Apollon, dieu de la juste mesure, qui s'est établi « au centre et au nombril de la terre pour être le guide de tous les

hommes » (427c). Un bloc de marbre blanc – l'*omphalos* – marquait à Delphes le centre de la terre. Apollon rendait ses oracles assis sur ce siège. Il est le centre qui donne sa vraie mesure au cercle de la cité.

*

Après ce préambule, et cet éloge du juste milieu, Platon trace le portrait moral de la cité apollinienne, prenant toujours appui sur son centre, maîtresse d'elle-même et ne se rapportant qu'à elle-même.

I- Les quatre vertus cardinales de la cité

A- La science ou sagesse – Sophia

En chacune des vertus que Platon énumère, il s'attache à rompre avec la tradition et à définir des valeurs nouvelles. L'intérêt de ce texte, c'est de nous faire assister à la naissance d'un *nouvel idéal moral*.

Sophia signifiait surtout science, c'est-à-dire habileté dans tel ou tel domaine. Le « sophiste », c'est l'expert. Ainsi dit-on qu'un flûtiste, un potier, un forgeron possèdent chacun la *sophia* propre à son art – *tekhnè*.

Platon moralise la science : la sagesse qu'il évoque ici (428b-429a) n'est pas limitée à un domaine particulier : elle est la science des sciences, l'autorité suprême qui définit la finalité de toutes les activités humaines. Toute pratique humaine est intégrée à une cité. Penser la cité, c'est penser la destination de l'homme, l'orientation générale qu'il faut donner à son activité. Ainsi naît l'idée d'une sagesse première – une philosophie – qui par delà les œillères des spécialistes, s'interroge sur le sens et la valeur de toute activité humaine. « Une science – *epistèmè* – qui délibère, non pas sur un objet particulier, mais sur l'Etat même en son entier » (428cd). Ainsi la *philosophie* est la conscience de la cité : elle appartient à ce domaine où l'homme *réfléchit son humanité*, et s'efforce, non de connaître tel ou tel objet, mais de se connaître lui-même.

Si la *sophia* est une vertu civique, c'est parce qu'elle est la conscience de l'Etat et l'interrogation de la cité sur elle-même. Cependant l'assemblée du peuple n'est pas le lieu de la *sophia* : l'élitisme platonicien préfère l'aristocratie à la démocratie : « C'est au groupe le moins nombreux qu'il appartient d'avoir part à cette science qui seule entre toutes mérite le nom de *sophia* » 429a.

B- Le courage – Andreia

Ici encore, Platon rompt avec la tradition. De même que la « sagesse » était *savoir-faire* plutôt que *conscience* – remarquons encore que conscience s'oppose également au savoir dionysiaque de l'enthousiaste ou du possédé – de même le courage platonicien ne se définit ni par la colère, ni par l'ivresse guerrière – modèle héroïque du guerrier homérique – mais au contraire par la discipline civique.

Le courage, pour Platon, c'est toujours obéir aux lois. Il ne s'agit plus de se distinguer par l'exploit, de s'illustrer par un combat singulier mais au contraire de s'identifier à la cité, de tout sacrifier au salut commun. 429c : le courage est la sauvegarde – *sôtèria* – de la loi – *nomos* – que l'éducation – *paideia* – a imprimée en nous.

Le héros homérique revendique sa singularité. Le héros platonicien a pris la teinture indélébile de la loi (429d-430b). Loin d'agir en son nom, il se veut l'instrument docile de la cité. C'est pourquoi Platon peut conclure que le courage est « politique », c'est-à-dire qu'il est au service de la cité (430b).

En effet, le courage homérique est *épique* et non *politique* : la cité platonicienne entreprend de domestiquer l'héroïsme et de le transformer à son profit.

C- La prudence (tempérance, modération) – Sôphrosunè

La *sophia* est la vertu des gouvernants : nous apprendrons plus tard qu'ils doivent être philosophes, et que la cité doit être orientée vers le progrès de la conscience. Le *courage* est la vertu des guerriers ; la *tempérance* est la vertu des commerçants et artisans, tous producteurs de richesse et par là plus exposés que d'autres au risque de la démesure. Elle est, dit Platon, *accord* (*sumphonia*) et *harmonie* (*harmonia*) : 430e. Elle est, autrement dit, la vertu du *contentement intérieur*.

La *démesure* est dépassement de soi par soi-même. Inversement la tempérance est la *maîtrise de soi* – *kratein eauton*, se maîtriser soi-même : Platon s'interroge en 430c sur l'étrangeté de cette expression. Comment peut-on être à la fois maître et esclave : « "Être maître de soi", n'est-ce pas une expression ridicule ? Car celui qui est maître de lui-même est aussi, n'est-ce pas, esclave de lui-même, et celui qui est esclave de lui-même est aussi son propre maître ». Ce qui est ici en question, c'est l'impératif moral de *l'unité intérieure* – c'est-à-dire la réfutation de l'idéal dionysiaque de la multiplicité et de la possession (ainsi l'acteur est un homme multiple, dissocié de lui-même par le jeu de ses masques, à l'image de Dionysos Zagreus lacéré par les Titans).

Et en effet, Platon doit reconnaître « qu'il y a dans l'âme même de l'homme (*psukhè*, le principe vital) deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne » (431a). Entre *désir* (*epithumia*) et *raison* (*logismos*), l'homme se dédouble donc dangereusement.

La tempérance a pour fonction de combler cette fêlure qui expose l'âme humaine à la tentation dionysiaque. C'est pourquoi l'idéal platonicien est celui de la conscience : la conscience vaut comme *principe d'unité*, de même que la *sophia* pense l'unité de toutes les spécialités limitées à leurs domaines propres, ou bien l'unité de tous les savoirs régionaux dans le fondement d'une philosophie première.

Ainsi peut-on dire que le désir – comme le spécialiste – est aveugle : il ne connaît que l'objet qu'il convoite. La tempérance rapporte tous les désirs à l'unité de la *conscience*, elle unifie l'homme de désir toujours écartelé entre « mille objets divers ».

C'est pourquoi la tempérance établit une symphonie naturelle (*sumphonia kata phusis*, 432a) parmi la multiplicité discordante des désirs en les soumettant à l'unité suprême de la conscience.

D- La Justice – Dikaosunè

Quatrième et dernière de vertus politiques, elle est introduite de façon dramatique et imagée – par la métaphore de la chasse dialectique (432b-e). Au livre V, la recherche de la vérité sera comparée à la nage d'un naufragé en haute mer (453d), image plusieurs fois reprise par la suite. Sa définition peut sembler bien sommaire : « La justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans

s'occuper de celles des autres » (433a) ; « Quand chacun des trois ordres fait dans l'Etat la tâche qui lui revient, c'est la justice et ce qui fait qu'un Etat est juste » (434c).

Platon semble ici bien proche des sophistes : n'est-ce pas de cette façon que Ménon définissait, au début du dialogue qui porte son nom, la vertu : pour les hommes, pour les femmes, pour les esclaves... ? Socrate ironisait alors cette cité dispersée en faisant mine de la confondre avec la société affairée et inconsciente des abeilles.

De même, dans le *Charmide* (161b & sq.), Socrate interroge : « Qu'est-ce que la tempérance *sophrôsunè* ? » Charmide répond : « la tempérance est pour chacun de nous de faire ce qui le regarde. » Socrate ironise sans mal l'étroitesse de cette conception : « Crois-tu qu'une cité serait bien gouvernée si la loi ordonnait à chacun de tisser et de laver son vêtement, de fabriquer ses chaussures, sa burette à huile, son étrille et tout le reste de même, sans mettre la main aux affaires d'autrui, sans que chacun confectionnât et fit autre chose que ses propres affaires ? » (161e-162a).

Cependant la justice, telle qu'elle est conçue dans la *République IV*, ne concerne pas les *individus* – la cité naît au contraire des échanges (II, 369b) – mais les trois ordres – gouvernants, guerriers et artisans.

Platon appelle donc *justice* le partage hiérarchique des tâches, et *tempérance* l'acceptation par chacun de ce partage. Ainsi la justice définit l'*ordre* et distingue les *fonctions* sociales. Des quatre vertus, elle est la plus objective : tempérance, courage, sagesse ne définissent pas un *ordre* mais plutôt la volonté *subjective* de participer à cet ordre. C'est pourquoi c'est la justice « qui leur a donné à toutes la puissance de naître, et les conserve une fois nées, tant qu'il demeure en elles » (433b).

La justice – *dikaïosunê* – n'a donc rien à voir ici avec ce que le christianisme appelle « la charité ». Elle n'est pas un sentiment qui me porte à l'amour de mon semblable, mais la puissance – *dunamis* – qui établit l'ordre dans les cités humaines. Le symbole de la justice, c'est la *balance* c'est-à-dire le partage équitable, la répartition des honneurs.

C'est pourquoi, si chaque vertu civile est propre à un ordre social, la justice appartient également à chaque ordre.

Il est aussi possible de retrouver dans le *tempérament national* les vertus propres à l'une ou l'autre classe. 435d-436d : *Thraces*, *Scythes*, et en général les peuples du Nord, ont le caractère violent du *guerrier* (guerrier barbare plutôt que soldat citoyen). *Phéniciens*, *Egyptiens* sont d'habiles *commerçants*. Les *Grecs*, quant à eux, sont *philomathes*, amis du savoir. On trouve ainsi chez Platon une idée qu'on retrouvera chez Montesquieu : un peuple est une personne morale et les nations ont un esprit. Cette théorie des climats (la guerre au Nord, l'indolence au Sud, le juste milieu en Grèce) n'est pas propre à Platon : elle avait déjà été formulée par Hippocrate, et sera reprise par Aristote (voir la note 251, intéressante, de R. Baccou ; lire également la note de Georges Leroux, note 85, p. 611-612 de son édition de *La République* en GF)).

*

Ainsi s'achève l'énumération des vertus cardinales de la cité platonicienne. Selon le principe posé au début du dialogue – que la cité est l'image grossie de l'homme (puisque l'homme grec est tout entier le citoyen) – Platon se propose alors de transférer les vertus civiles à la nature humaine en général et de transposer la politique en morale. Ainsi à la politique *concentrique* de l'autonomie

et de l'autarcie correspond l'idéal moral de l'âme une, en accord avec elle-même et toujours maîtresse de ses propres passions.

II- Ebauche d'un nouvel idéal moral (à partir de 436a)

L'intérêt de cette dernière partie, c'est qu'elle vise à établir le principe de l'unité de l'âme : *psukhê*, non seulement faculté de réflexion mais aussi principe vital et origine de l'action. De même que la cité est une, bien que composée de classes distinctes – Platon appelle justice cette unité dans la diversité – de même le principe vital peut en nous être ramené à l'unité, malgré la multiplicité des désirs qui semblent le fragmenter et la disperser.

Pour établir cette unité de l'âme, ce principe de la *cohérence psychique* – en tous points semblables à l'unité d'action recommandée par Aristote pour le schéma tragique – Platon formule une sorte de *principe de non contradiction*, non pas logique cependant, mais plutôt moral : « Le même sujet ne peut pas en même temps produire – *poiein* – et subir – *paskhein* » 436b.

Psukhê – sujet du verbe, c'est-à-dire principe de toute action – se conjugue ainsi tantôt à l'*actif*, quand elle se détermine par elle-même, tantôt au *passif*, quand elle est déterminée par l'*objet*. C'est cette double articulation de l'âme – qui cède à la tentation du phénomène de l'*objet sensible*, ou bien au contraire qui ne se détermine que par délibération intérieure et n'obéit qu'à ses propres lois – qui peut faire croire à son *apparente multiplicité*.

C'est pourquoi Platon reconnaîtra en l'âme deux principes distincts : d'une part, *logos*, raison, ou *logismos*, raisonnement, qui est le discours intérieur par lequel se détermine l'âme libre, dictant ses propres lois, et d'autre part *epithumia*, désir, qui est l'âme ou la volonté vaincue par l'empire qu'exercent sur elle les choses sensibles.

En l'homme, la vie commence tout juste de se soulever ; il vient tout juste de s'arracher du ventre des cavernes comme de la vie encore instinctive du barbare.

L'homme platonicien est encore tendu comme un arc – « on a tort de dire de l'archer que ses mains repoussent et attirent en même temps ; la vérité c'est que l'une repousse et l'autre attire » (439b) – entre la *multiplicité des désirs* qui le livre à l'infinie variété des choses et l'*unité de la raison* qui le reconduit à sa souveraineté morale, celle de la conscience de soi. Ainsi l'âme paraît double parce qu'elle vient tout juste de naître, parce que l'émergence de la vie dont l'homme grec est le témoin est encore vacillante. Tantôt victorieuse, tantôt vaincue, elle paraît tantôt une, tantôt multiple.

C'est pourquoi dans un passage difficile (437c & sq.) Platon distingue tel ou tel désir *déterminé* – faim, soif – du désir en soi. Si en effet la *raison* est toujours *une* – la vérité établie par raisonnement (*logismos*) vaut également pour tous – le désir est inversement toujours *multiple* : il y a en effet une infinité d'objets, il y a donc aussi une infinité de désirs puisque l'âme désirante est celle qui se laisse déterminer par l'objet.

Il y a cependant une *essence constante du désir*, qui est le mouvement de l'âme se rapportant *non à elle-même* – elle serait alors raison, et action – mais se rapportant à *un objet déterminé* – elle est alors passion.

C'est pourquoi l'âme livrée au vertige du désir, c'est-à-dire *passionnée* par la multiplicité sensible, n'est multiple qu'en apparence ; la lacération de Dionysos Zagreus n'est que l'infinie métamorphose d'une vie qui *cède* sous la pression des choses et demeure incapable de se retrouver en elle-même, de se connaître elle-même. Quelle que soit l'infinie variété des désirs, l'âme désirante reste l'âme *fascinée* par l'éclat des phénomènes, et détournée d'elle-même – *divertie* – par la tentation des apparences.

On comprend mieux alors le principe de contradiction formulé plus haut par Platon : l'âme est *active* quand elle se rapporte à elle-même, quand elle se veut une, par un acte de *raison*. Elle est *passive* quand elle se rapporte à l'objet, par la force du *désir*. Action et passion ne se conjuguent pas à la fois dans un même sujet : le désir de l'objet sensible est une défaite de l'autonomie, une défaillance de la liberté. Désirant, je ne suis pas *créateur* – *poïêtês* – je suis au contraire la *créature* de l'objet aimé qui me dicte sa loi. Seule la raison est active puisqu'elle ne connaît d'autre souveraineté qu'elle-même, puisqu'elle ne veut obéir qu'à elle-même.

Par ce partage de *psukhè* en passif et actif – désir asservi et libre raison – Platon repousse résolument l'idéal dionysiaque de la possession et de l'ivresse. Pour le poète inspiré (par exemple Ion dans le dialogue qui porte son nom) c'est au contraire quand l'âme est possédée par une force étrangère – à la façon du métal traversé par le champ magnétique de l'aimant – qu'elle devient vraiment *créatrice*.

Ainsi à la *création ivre de l'enthousiaste* – qui conjugue la plus grande liberté avec la plus grande passion – Platon oppose la *libre détermination de la raison* maîtresse d'elle-même et n'agissant qu'au terme d'un examen, d'une délibération intérieurs. Le désir – passif – est stérile ; seule la raison – active – est créatrice. Nous retrouvons ainsi parmi les forces qui partagent *psukhè* la classe inférieure et la classe supérieure de la cité platonicienne : le *désir de consommer* les objets sensibles – Platon prend pour exemple les plus simples d'entre eux, la faim et la soif – provoque le développement d'un *marché*, et fait travailler commerçants et artisans. Inversement, *l'examen intérieur* – la *raison*, qui est *psukhè* se rapportant à elle-même, et non à l'objet – convertit la pensée en elle-même et l'oriente ainsi sur le chemin de la *réminiscence*, c'est-à-dire de la *science* (philosophie).

Qu'en est-il alors de la classe des *guerriers* et de sa vertu propre – le *thumos*, qu'on traduit parfois par *colère*, mais qui signifie plutôt *l'ardeur* ou *l'énergie*, la *force de caractère* ou le « *cœur* » (au sens du XVIIe siècle).

Epithumia et *logos*, comme l'infinie multiplicité et l'absolue unité, sont les deux limites extrêmes du combat que l'âme conduit pour sa liberté, c'est-à-dire pour son autonomie. Le *thumos* est alors l'énergie qui se porte tantôt vers l'un tantôt vers l'autre, tantôt violence passionnelle, tantôt résolution inflexible de la raison.

Ainsi la *psukhè* platonicienne ressemble à un champ de bataille où la force vitale – *thumos* – telle une armée, se mobilise tantôt au service du désir, tantôt à celui de la raison. En vérité, ajoute Platon, l'énergie rationnelle l'emporte sur la fureur du désir, la volonté de liberté sur la servitude passionnelle : tôt ou tard, l'âme doit s'arracher à la caverne et conquérir son autonomie.

Toute l'histoire de l'homme est l'accomplissement de la maïeutique socratique : *thumos* est au service de la raison, bien davantage que du désir. 440e : « Nous prenions *thumos* pour une variété du désir ; maintenant, nous sommes bien éloignés de le dire ; nous dirions plutôt que, quand il s'élève une sédition (*stasis*) dans l'âme, elle prend les armes en faveur de la raison. » En effet, si le

désir n'est qu'un mode de la *passivité*, il ne saurait posséder d'énergie propre. L'âme désirante n'est pas affirmative, elle s'*abandonne* au contraire à l'objet qui la fascine. Elle est donc *passive*, privée de vigueur, de *thumos*.

Le désir qui se rapporte à l'objet n'est que *la volonté de ne plus vouloir*. Son énergie n'est que celle du renoncement. C'est pourquoi *thumos* est bien davantage au service de la raison, par laquelle *psukhè* revendique sa liberté et résiste contre la servitude passionnelle.

Pour illustrer ce combat intérieur dans lequel la force de *thumos* se place au côté de *logos* contre *epithumia*, Platon cite Homère (*Odyssée* XX : 441b) : Ulysse rentré chez lui, mais non encore reconnu, s'indigne des prétendants qui ont envahi sa maison et se contient pour mieux attendre le moment de sa vengeance : « Sois donc patient, mon cœur... » : ainsi le for intérieur, où règne la raison, s'indigne du trouble que le désir y insinue, et s'efforce de garder sa contenance pour mieux dicter sa loi à l'intrus.

Platon cite encore une anecdote : un certain Léontios ne put vaincre en lui le désir de voir « des cadavres étendus dans le lieu des supplices », proche du Pirée (439e-440a).

Un article de Louis Gernet (*Anthropologie de la Grèce antique*, p. 302-329), « Sur l'exécution capitale », nous apprend qu'à Phalère, près du Pirée, on a exhumé au début du vingtième siècle des tombes de suppliciés – ils portaient des anneaux de fer autour du cou, des poignets et des chevilles. Ce sont sans doute des pirates capturés et condamnés au supplice de l'*apotumpanismos* : le supplicié est attaché par cinq crampons à un poteau dressé sur le sol. Nul ne peut s'approcher. On attend que mort s'ensuive.

La ressemblance de ce supplice avec celui de la crucifixion (Louis Gernet lui-même le remarque p. 307) est évidente : le condamné meurt pour ainsi dire écartelé par son propre poids. Il faut donc deviner ici une image de l'âme *suppliciée* et comme *écartelée* par la diversité des désirs : c'est l'image de sa propre torture morale que Léontios est curieux de contempler. En ce supplice, le christianisme verra le symbole de l'humaine condition, la souffrance en laquelle tous les hommes communient. Même un dieu, s'il entreprend de se faire homme, doit passer par la croix. La Passion du supplicié devient alors le mystère que tout homme, quand il s'interroge sur l'énigme qui le fait humain, doit méditer et « imiter » (*Imitation de Jésus-Christ*). A l'inverse, le païen ne considère dans le spectacle du corps martyrisé qu'une horreur dont il doit se détourner : seule une âme faible, jouissant de sa propre laceration, peut se complaire dans cette image d'elle-même. Le païen prend garde à ne pas troubler l'égalité de son âme, tandis que le chrétien pleure et prend pitié.

L'opposition des deux regards – celui du païen et celui du chrétien – est d'autant plus frappante, que les quatre Vertus qui définissent, selon le livre IV de *La République*, l'éthique citoyenne, à savoir la Sagesse, la Force ou le Courage, la Tempérance ou la Prudence, et enfin la Justice, seront transférées à l'identique dans la morale chrétienne. Aussi les retrouvons-nous sur la série des *Vertus* peintes à fresque par Giotto dans la chapelle des Scrovegni, à Padoue, au début du XIVe siècle. Mais à ces quatre Vertus « cardinales », proprement humaines, qui donnent à l'homme sa mesure et à l'âme son équilibre, le christianisme en ajoute trois autres, surnaturelles, Vertus « théologiques » qui ne sont pas acquises par l'éducation, ou *paideia*, mais reçues par l'effet de la grâce divine : la Foi, l'Espérance et la Charité. Si l'on se souvient que selon Paul de Tarse, c'est la Charité qui est première, et comme la source des deux autres (I Co. 13, 13), on s'étonnera moins de constater l'absence de toute charité dans l'idéal éthique auquel s'efforce, sans y parvenir, de se

conformer Léontios : seule compte pour la sagesse païenne la maîtrise de soi, ou l'égalité de l'âme, tandis qu'elle prend garde de se préserver de toute pitié comme de toute inquiétude, sans réussir toutefois à surmonter la tentation de la curiosité.

*

Pour résister au supplice du démembrement, l'âme doit donc veiller à *conserver son unité*, à soumettre le désir à la raison et à mobiliser le *thumos* au service de cette dernière (à partir de 441c).

De même que la *cité juste* est la *cité bien ordonnée* – en laquelle chaque chose remplit sa fonction selon sa hiérarchie – de même *l'âme juste* est celle qui est en paix avec elle-même, qui demeure *égale à elle-même* – sous le gouvernement de la *raison* , qui est donc toute orientée vers la sagesse, c'est-à-dire l'examen de soi et le travail de la réflexion.

Ainsi la justice se trouve intériorisée, moralisée : elle est *aimée pour elle-même* et non seulement obéie par crainte du châtement (443a & sq). « L'homme juste établit un ordre véritable *dans son intérieur* , il se commande lui-même, il se discipline, il devient ami de lui-même, il harmonise les trois parties de son âme comme les trois termes de l'échelle musicale... » (443d). Pour dire l'accord qui règne dans la cité juste, Platon parlait plus haut de *sumphonia* . *L'injustice* est inversement désaccord et dissonances, c'est-à-dire corruption de l'unité et résurgence du multiple. 445c : « J'aperçois une seule forme de vertu mais d'innombrables formes de vices ».

Ainsi s'opposent santé et maladie, comme totalité et multiplicité, intérieur et extérieur, convergence et divergence. Nous l'avons vu plus haut : la *santé apollinienne* est celle d'un corps qui trouve son équilibre en lui-même, à la façon du *logos* qui réfléchit la pensée sur elle-même : la *maladie* est au contraire l'éclat d'un corps démembré – « supplicié » - par les forces extérieures, à l'image du désir toujours dispersé dans la multitude extérieure des objets sensibles.

Enfin, cette typologie politico-morale s'achève sur une suspension : Socrate annonce cinq formes de constitution (*politeia* : 445d). La première est monarchique ou aristocratique : c'est la cité platonicienne, puisque la sagesse n'appartient qu'au petit nombre. L'analyse des quatre autres sera l'objet du livre VIII.
