

L'amitié (*philia*) dans le système social de la *République**

INTRODUCTION

Nous estimons, en effet, que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités (car c'est par elle que les risques de discorde sont réduits au minimum), et Socrate loue par dessus tout l'unité de l'État, unité qui paraît bien être, comme il le déclare lui-même, une création de l'amitié (τῆς φιλίας ἔργον) [...]. (Aristote, *La Politique*, II, 4, 1262 b 7-10, trad. Tricot)

Aristote a raison de rappeler que la recherche de l'unité maximale de l'État est une préoccupation constante du Socrate de la *République*. En revanche, que l'amitié soit, comme il l'affirme, le moyen privilégié par Socrate pour produire cette unification, et par là même, une notion centrale de la théorie politique développée dans la *République*, n'a rien d'évident. Quand Socrate, au début du livre V, en vient à l'exposition du mode de vie communautaire des gardiens, il ne semble pas s'attarder sur les relations interpersonnelles au sein de la classe intermédiaire, encore moins sur l'amitié mutuelle que ses membres pourraient se porter. Il est vrai que le proverbe pythagoricien «tout est commun entre amis» (κοινὰ τὰ φίλων) est utilisé à deux reprises pour caractériser le type de communauté spécifique aux gardiens¹. Mais c'est comme si Socrate faisait usage de cette expression proverbiale non tant pour spécifier un mode déterminé de relation interpersonnelle que pour insister sur l'exclusion de toute propriété, voire de toute vie, privées. Il faudrait alors attendre les *Lois* pour voir Platon prendre la mesure de l'importance de la *philia* dans toute entreprise d'unification civique et élaborer une analyse détaillée des rapports entre amitié et politique².

* Je tiens à remercier les deux relecteurs anonymes de la *Revue philosophique de Louvain* dont les remarques critiques ont été extrêmement utiles.

¹ Cf. *République*, IV, 424 a 2 et V, 449 c 5. Sur l'importance et la signification de la *philia* dans les cercles pythagoriciens, voir J.-C. Fraisse, 1974, p. 56-67.

² Sur l'importance politique de la *philia* dans les *Lois*, voir les remarques de J. Follon, 2002, p. 186-190. Voir également G. Morrow, 1960, p. 562 qui remarque à juste titre: «[...] the importance of friendship is repeatedly emphasized; it is the trait that best

La thèse que je voudrais défendre ici est qu'Aristote a pourtant vu juste, car la *République* ne minimise en rien l'importance de l'amitié pour l'organisation de la cité juste³. Dans cet article, je tâcherai de montrer que le modelage du lien amical fait partie intégrante du programme politique de Socrate et en constitue même un des principes directeurs. Ce faisant, j'espère attirer l'attention sur un aspect essentiel de la théorie politique de la *République* qui, à ma connaissance, a été négligé par les commentateurs⁴.

AMIS ET ENNEMIS

Bien loin de ne faire son entrée qu'au moment où Socrate introduit les mesures communautaires propres à la classe des gardiens auxiliaires, la question de l'amitié apparaît dès les premières pages de la *République* quand Socrate examine la réponse de Polémarque à la question de savoir ce qu'est la justice.

La justice, d'abord définie dans le sillage de l'intervention de Céphale comme le fait de rendre à chacun son dû, est ensuite, dans le prolongement de Simonide, identifiée au fait de «faire du bien aux amis, et aux ennemis du mal (τοὺς φίλους εἶ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς)» (I, 332 d 7)⁵. En examinant d'abord exclusivement les deux verbes engagés dans sa définition, Socrate contraint Polémarque, par

expresses the ideal unity of which our state is only a second-best imitation». Pour une analyse détaillée, il faudra désormais consulter l'article de M. Schofield, «Friendship and Justice in the *Laws*», à paraître.

³ Sur la traduction de *philia* par «amitié», quelques mots d'explication sont nécessaires. Il est évident, et d'ailleurs bien connu, que le terme *philia* désigne un ensemble de relations beaucoup plus vaste que notre terme moderne d'«amitié», englobant notamment les relations familiales au sens large. Dans la *République*, l'usage du terme *philia* est bien sûr lié à la structure familiale que Socrate étend à la cité tout entière. Mais, faute de mieux, il me semble que la traduction traditionnelle de *philia* par «amitié» ne pose pas problème, du moment que l'on entend par là une relation de bienveillance réciproque. C'est le rôle que joue cette relation dans le système social de la *République* qui m'importe dans le présent article. Sur les problèmes philosophiques qu'engage la notion même d'amitié, et sur la diversité des significations de la *philia* comme de l'*amicitia*, je me permets de renvoyer à El Murr, 2001, p. 11-44.

⁴ Pour autant que je le sache, il n'existe pas d'étude portant sur le rôle de l'amitié dans la cité idéale. J.-C. Fraisse, a néanmoins consacré quelques pages à la question de l'amitié dans la *République*: voir J.-C. Fraisse, 1974, p. 168-179.

⁵ Toutes les citations de la *République* sont empruntées à la traduction de P. Pachet (1993), parfois légèrement modifiée.

l'usage classique de l'analogie avec les arts que sont la médecine, la navigation ou la cordonnerie, à reconnaître que tous les arts semblent plus utiles que la justice. En effet, si être juste, c'est à la fois faire du bien (εὖ ποιεῖν) et nuire (κακῶς ποιεῖν), alors c'est l'expert en chaque art qui est capable de faire du bien et de nuire à ceux auxquels son art s'applique. Polémarque accepte sans la discuter la prémisse soutenant l'analogie utilisée par Socrate et consistant à assimiler la justice à un art ou, tout le moins, à un certain savoir. Mais à quel domaine d'objet la justice s'applique-t-elle? Polémarque, négociant comme son père, a vite fait de répondre que le champ propre de la justice, ce sont les associations à but lucratif (333 a-b). Pourtant, le juste paraît toujours moins utile que le navigateur quant il s'agit d'employer son argent à construire un bateau, ou que l'éleveur de chevaux, s'il s'agit d'acheter un cheval. Polémarque en vient donc à soutenir que la justice est, pour ainsi dire, l'art propre du banquier. La justice est donc utile à ce dont on ne fait pas usage, ce qui la rend la plus inutile de toutes les vertus (ou, ce qui revient au même ici, des compétences). En outre, même si l'on suppose que la justice ne sert qu'à conserver quelque chose, il suit, une fois encore de l'analogie avec la compétence technique, que l'homme juste est aussi le plus compétent pour dérober ce qu'il est censé conserver.

Devant la perplexité de Polémarque (334 b), Socrate examine alors la seconde partie de sa thèse: que doit-on entendre par ami et ennemi? Puisque l'être humain est faillible, puisqu'il peut prendre pour juste un homme injuste paraissant tout le contraire, il faut alors préciser la thèse et une fois encore restreindre sa portée: l'ami, pour être tel, doit être *réellement* bon, et l'injuste *réellement* mauvais. Il est donc juste de faire du bien à l'ami qui est bon, et de nuire à l'ennemi qui est mauvais (335 b). C'est ensuite seulement la seconde partie de cette nouvelle définition que Socrate réfute: en nuisant à son ennemi, l'homme juste le rend plus injuste, à l'instar de l'éleveur de chevaux éduquant ses bêtes sous les coups. L'impossibilité pour le juste de rendre quiconque injuste découle elle aussi de l'analogie avec la compétence technique: tout comme le musicien, en tant que musicien, transmet sa compétence, donc ne peut rendre incompétent relativement à son art, la justice ne peut causer l'injustice. Notons cependant que Socrate, pour confirmer ce point et le rendre clair aux yeux de Polémarque, ne fait plus usage de l'analogie avec la compétence technique, mais bien d'exemples de qualités physiques: à la différence de l'art du médecin qui peut, avec la même compétence, soigner et tuer, le feu, lui, ne peut pas refroidir son objet,

mais seulement le chauffer. L'homme juste ne saurait nuire à quiconque, pas même à son ennemi.

Cette discussion permet à Socrate, comme il l'a fait précédemment avec Céphale, de congédier une définition traditionnelle de la justice, courante chez les tragiques et certainement de sens commun pour un Athénien de son époque⁶. Mais ce n'est pas tout car ce passage dispense, pour le problème qui nous occupe, de précieuses leçons. D'abord, il est important de remarquer que Socrate ne remet pas en question l'opposition de l'ami et de l'ennemi mais seulement la façon traditionnelle de la comprendre. La question n'est pas de savoir si l'homme juste a des ennemis, mais si, pour être juste, il devra leur nuire de la même façon qu'il doit aider ses amis quand ceux-ci sont réellement bons. Ce n'est donc pas l'opposition elle-même qui inquiète Socrate mais le fait qu'elle puisse servir à justifier une conduite injuste et irrationnelle. Ensuite, et c'est le point le plus important, la distribution sociale de l'ami et de l'ennemi ne peut avoir d'autre fondement que la bonté réelle de l'ami. Autrement dit, que tel ou tel appartienne à ma sphère familiale, professionnelle ou politique, que j'aie envers lui des relations d'obligation mutuelle fondées socialement, ne peut justifier en raison que je le désigne comme ami.

C'est cette même idée que Socrate défend au début du *Lysis* (207 b-210 d), quand, de façon extrêmement provocatrice, il fait remarquer au jeune Lysis que ses parents ne l'aiment que dans la mesure où il leur est utile et que, par conséquent, la seule façon de s'en faire aimer est de devenir utile, c'est-à-dire savant. Ce que les parents de Lysis désirent donc pour leur enfant est qu'il devienne savant. Dans ces pages, Socrate ne se contente pas d'administrer une leçon à Hippothalès, l'amoureux transi du jeune Lysis, en lui montrant comment il faut malmenager sa proie si l'on veut la capturer: il montre surtout qu'il n'y a aucune forme traditionnelle de la *philia* (pas même l'amour des parents pour leur progéniture) qui puisse faire exception à la règle selon laquelle c'est la bonté intrinsèque de l'aimé qui justifie l'amour qu'on lui adresse.

Au livre II de la *République*, Socrate revient sur l'opposition entre amis et ennemis et lui donne un sens radicalement nouveau, dans le prolongement des analyses précédentes. En 375 e, quand il examine le

⁶ Voir sur ce point M. W. Blundell, 1989 chapitre 2. Que cette définition de la *philia* soit communément partagée semble clair au vu de *Ménon*, 71 e 3-4 où la vertu propre de l'homme, selon Ménon, consiste à «être capable de s'occuper des affaires de la cité et, ce faisant, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis».

naturel propre à ceux qui feront office de gardiens de la cité, Socrate précise qu'ils devront, «avoir aussi, en plus du cœur, une nature philosophe» (375 e 8-10). Ce type de naturel est particulièrement observable chez les chiens. Le chien, en effet,

[...] ne distingue un visage ami d'un ennemi (φίλην καὶ ἐχθρὸν) par rien d'autre que par ceci: l'un il le connaît, l'autre il l'ignore (τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι). Certes, comment ne serait-il pas ami de la connaissance, l'être qui par la connaissance et par l'ignorance (συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ) délimite ce qui est de chez lui et ce qui lui est étranger (τὸ τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον)? (*République*, II, 376 b 4-7)

La connaissance est le seul et unique critère de l'affection que le chien porte à autrui, car le chien n'aime que ceux qu'il connaît et repousse tous ceux qu'il ne connaît pas. Cette analogie avec le chien de garde permet à Socrate de souligner que les futurs gardiens seront dotés d'un naturel philosophe, c'est-à-dire, dans ce contexte précis, qu'ils seront désireux d'apprendre (*philomathè*). La raison pour laquelle les gardiens de la cité doivent être *philomathè* est en partie liée à la nécessité de tempérer leur nature ardente et irascible. En effet, pour remplir leur tâche première, qui est de protéger la cité, les gardiens doivent démontrer l'irascibilité et la rudesse indispensables à cette tâche. Mais ils ne sauraient, pour autant, être des brutes, car comment, sinon, les empêcher de nuire à leur concitoyens? Si on la prend au sérieux, comme il me semble qu'il faut le faire, l'analogie avec les chiens de garde indique très clairement que la tâche des gardiens reste déterminée par l'opposition de l'ami et de l'ennemi, mais que cette opposition est distribuée de façon radicalement nouvelle: du fait que chaque gardien connaît ses concitoyens, au sens où, dans la cité idéale, nul concitoyen ne peut être *étranger* à aucun autre (c'est en effet le but du Noble mensonge que de les persuader de leur identité et de leur origine communes, j'y reviendrai) et du fait que l'éducation des gardiens tout entière a pour but de valoriser l'amour de la connaissance et de développer la haine de l'ignorance, il semble naturel de conclure que chaque gardien considérera chacun de ses concitoyens comme un ami.

Je reviendrai plus loin sur les différents liens d'amitié structurant tant la classe des gardiens que les rapports entre gardiens et producteurs. Pour l'heure, il semble possible d'inférer de l'utilisation que Socrate fait de l'opposition polaire de l'ami et de l'ennemi que l'inimité ne peut avoir aucune place dans la cité idéale. On trouve une confirmation indirecte de cette idée au livre V quand Socrate examine à nouveaux frais la différence entre guerre civile et guerre extérieure.

Il me semble, que de même qu'il existe ces deux noms, «guerre» et «dissension interne», de même il existe deux réalités, liées à deux types de conflits entre deux types d'êtres. Ce que je dis être deux, c'est d'une part ce qui est proche et du même peuple (τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές), de l'autre ce qui est à des gens différents, et étrangers (τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον). Or à l'hostilité contre ce qui est proche on donne le nom de «dissension interne», et à celle contre ce qui vient d'ailleurs le nom de «guerre». [...] J'affirme que la race grecque est pour elle-même proche et apparentée, et qu'elle est étrangère et autre pour la race barbare. [...] Nous affirmerons par conséquent que quand des Grecs combattent des Barbares et des Barbares des Grecs, ils font la guerre et sont par nature ennemis (πολεμίους φύσει), et qu'il faut nommer cette hostilité «guerre». Tandis que lorsque des Grecs mènent une action qui y ressemble contre des Grecs, nous dirons que par nature ils sont amis (φύσει μὲν φίλους), mais qu'en la circonstance la Grèce est malade, qu'elle est en dissension interne, et qu'il faut nommer une telle hostilité «dissension interne». (*République*, V, 470 b 4-d 2)

Non seulement il n'y a pas d'ennemi dans la cité idéale, mais la cité idéale elle-même ne considérera aucune cité grecque comme ennemie. Restent alors les seuls Barbares, ennemis par nature des Grecs. Un tel passage ne se résume pas à un simple éloge du panhellénisme, mais constitue l'aboutissement de l'argument développé par Socrate aux livres I et II de la *République*. En effet, les cités grecques ont en commun une même langue et de mêmes rites (voir *Rép.*, V, 470 e-471 c). Or, comme l'Athénien des *Lois* le dit clairement, «l'unité d'une race où la langue et la loi sont communes (ὁμόφωνον καὶ ὁμόνομον) permet une sorte d'amitié (τινὰ φιλίαν), que scelle la participation aux sacrifices et à toutes les cérémonies de ce genre» (*Lois*, V, 708 c 2-4, trad. des Places).

Cette exclusion de toute inimitié entre les Grecs n'est-elle qu'un vœu pieux? Platon sait bien que l'existence de la cité idéale ne suffit pas, à elle seule, à rendre toutes les autres cités justes, donc à prévenir tout conflit entre cités grecques. Pourtant, l'essentiel n'est pas là, mais dans le type de politique étrangère et militaire que mène la cité idéale en accord avec ses principes d'organisation interne. Même si l'amitié naturelle entre cités grecques peut être rompue, elle ne doit l'être que momentanément. Les soldats de la cité idéale seront donc par nature *philhellènes* et «c'est alors dans un esprit de bienveillance qu'ils modéreront leurs adversaires sans les punir d'esclavage ni de destruction, en étant leurs modérateurs, non leurs ennemis (σωφρονισταὶ ὄντες, οὐ πολέμιοι)» (*République*, V, 471 a 6-7). Naturellement, le type de communauté, ou d'expérience commune, qui relie les membres de la classe intermédiaire

de la cité idéale, est très particulier en ce qu'il dépend, on va le voir, d'un mode de vie strictement communautaire. Ce type de communauté est par définition exclu des relations entre cités grecques. Mais dans les deux cas une même logique est à l'œuvre: c'est une certaine forme de communauté (de langue, de rites ou d'expériences) qui délimite le partage de l'ami et de l'ennemi. Plus cette communauté est forte, plus le lien d'amitié entre ses membres est intense.

Pour ce qui est du rapport de l'ami et de l'ennemi, on peut ainsi suivre un même fil directeur du livre I au livre V de la *République*. On ne peut, aux yeux de Socrate, rendre raison de la conception traditionnelle de l'opposition de l'ami et de l'ennemi. Le projet politique que Socrate développe consiste ainsi, notamment, à exclure la figure de l'ennemi de l'organisation sociale de la cité idéale. Mais cela ne saurait constituer le fin mot de l'histoire, car exclure toute inimitié de la cité idéale est encore insuffisant pour instaurer un véritable lien d'amitié entre les concitoyens. Il reste donc à examiner les moyens mis en œuvre par Socrate pour instaurer cette relation positive de *philia* tant entre les gardiens qu'entre gardiens et producteurs.

AMITIÉ ET ORGANISATION SOCIALE

Avant même d'envisager en détail quel rôle joue l'amitié dans la constitution et la distinction des classes de Kallipolis, il convient de montrer pour quelles raisons théoriques elle constitue, dans le contexte général du dialogue, un élément indispensable au ciment de la société.

La discussion qui oppose Socrate à Thrasymaque au livre I donne un premier indice. Un groupe de voleurs qui vise à commettre ensemble des injustices ne peut rien accomplir si chacun est injuste envers l'autre, car, montre Socrate, «c'est sans doute l'injustice qui produit des dissensions internes, des haines, et des querelles entre eux, et la justice au contraire accord des pensées et amitié (ὁμόνοϊαν καὶ φιλίαν)» (I, 351 d 3-5). Toute association, qu'elle regroupe des hommes bons ou des méchants, requiert une forme minimale de justice car l'action collective requiert la concorde et l'amitié, et la concorde et l'amitié impliquent la justice. L'argument est fort et il nous fournit un argument *a fortiori* qui ne l'est pas moins: s'il est vrai que toute association d'hommes injustes présuppose une certaine forme d'amitié pour parvenir à ses fins, la cité idéale, association reposant sur la justice, ne saurait se passer de la *philia*.

En outre, quand Socrate en vient à la définition de la justice individuelle à la fin du livre IV, il précise que l'homme juste sera nécessairement tempérant «à cause de l'amitié et de l'accord» (442 c 9: τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ) entre les parties de son âme. Un tel homme «se dirige et s'ordonne lui-même, devien[t] ami pour lui-même» (443d4-5: ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ). Naturellement, au vu de l'analogie entre l'âme et la cité qui dicte la recherche de la définition de la justice, si l'homme juste doit harmoniser son âme par l'amitié qu'il développe entre ses parties, tel est aussi le cas de la cité qui sera nécessairement amie d'elle-même. Aussi l'amitié devrait-elle jouer un rôle prépondérant dans l'organisation générale de la cité juste. La question qui se pose désormais est donc de savoir si les analyses que Socrate consacre aux propriétés distinctives de chaque classe de citoyens, ainsi qu'à leurs rapports mutuels, accordent un rôle notable à l'amitié.

AIMER ET DIRIGER LA CITÉ TOUT ENTIÈRE

À la fin du livre III, une fois la première éducation des gardiens exposée en détail, Socrate annonce que seuls les meilleurs d'entre ceux ayant subi ce processus éducatif seront à même de gouverner dans l'intérêt de la cité tout entière. En effet, ces gardiens d'élite ne démontreront pas seulement une haute intelligence et des aptitudes spécifiques au gouvernement des hommes, mais aussi, et peut être surtout, un souci particulier des intérêts de la cité dans son ensemble. Voici comment Socrate rend compte de ce souci constant que certains gardiens porteront à la cité.

Or on se soucie le plus de ce que l'on se trouve aimer (τούτου ὃ τυγχάνοι φιλῶν)? [...] Or sans doute aime-t-on le plus ce qui, pense-t-on, a le même intérêt que soi, et ce dont on croit que la réussite coïnciderait avec la sienne propre, et l'échec avec le sien propre? (*République*, III, 412 d 2-7)

Les futurs dirigeants de Kallipolis aimeront la cité tout entière parce qu'ils ne verront aucune différence entre leur intérêt propre et celui de l'ensemble des citoyens. On distinguera donc ceux qui, bien que tentés par les plaisirs de toutes sortes et soumis aux peurs les plus fortes (cf. III, 412 d-414 b), sauront ne pas déroger pour autant aux obligations de cette *philia* pour l'ensemble de la cité. Ceux qui s'avèreront choisir avec constance l'intérêt général et démontreront l'attachement le plus fort au tout que forme la cité seront ainsi identifiés comme de possibles futurs gouvernants.

Au vu de l'insistance de Socrate, dans ce passage, sur la nécessité pour les futurs dirigeants d'aimer la cité tout entière, il n'est pas étonnant qu'il décrive la relation de ces derniers aux autres citoyens comme une relation amicale.

Alors ce qui serait tout à fait exact, ne serait-ce pas de les appeler des gardiens accomplis (παντελεῖς), eux qui face aux gens hostiles venus de l'extérieur (τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων) et aux amis de l'intérieur (τῶν τε ἐντὸς φιλίων), empêchent que les uns ne veuillent (οἱ μὲν μὴ βουλήσονται), et que les autres ne puissent (οἱ δὲ μὴ δυνήσονται) faire du mal (κακουργεῖν)? et d'appeler les jeunes, ceux que jusqu'ici nous appelions gardiens, des auxiliaires et des défenseurs (ἐπικούρους τε καὶ βοηθοὺς) des principes des dirigeants (τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν)? (*République*, III, 414 b 1-5)

Notons d'abord l'opposition entre les ennemis de l'extérieur (dont le livre V, on l'a vu, montrera qu'ils ne sauraient être des Grecs) et les «amis de l'intérieur» (τῶν τε ἐντὸς φιλίων)⁷. Quel ensemble cette dernière expression est-elle censée recouvrir? Je pense qu'il s'agit de tous les membres de la cité, gardiens auxiliaires et producteurs. On objectera que la classe des producteurs n'a pas encore été spécifiée, puisque la première allusion qui lui est faite intervient une page plus loin, en 415 a-c, quand Socrate énonce le noble mensonge garantissant la distribution des individus dans les trois classes. Mais il n'en demeure pas moins que la tâche distinctive que Socrate attribue aux dirigeants, dans le passage cité précédemment, consiste non seulement à protéger la cité des influences extérieures mais surtout à contrôler les désirs (cf. 414 b 3: οἱ μὲν μὴ βουλήσονται) des amis à l'intérieur de la cité. Or un tel contrôle est l'un des objectifs explicites de la première éducation propre aux gardiens, mais également la finalité de la surveillance exercée par les gardiens sur la classe des producteurs. En ce sens, il n'est pas exagéré de soutenir que le gouvernement des futurs philosophes-rois s'adresse à l'ensemble de la cité comme à un groupe d'amis incluant chaque citoyen. C'est en ce sens que l'on peut dire que ces dirigeants sont des gardiens accomplis ou complets (παντελεῖς): ils sont tels parce qu'eux seuls aiment complètement le *tout* que forme la cité.

⁷ On peut se demander ici pourquoi Platon utilise l'adjectif substantivé φίλος au masculin pluriel (l'usage du neutre pluriel paraît exclu par le contexte), et non φίλος. Ce choix s'explique peut-être par les termes mêmes de l'opposition et l'utilisation de l'adjectif πολέμιος, substantivé à la ligne précédente.

AMITIÉ ET COMMUNAUTÉ

Chez les gardiens, le sens de l'amitié est implémenté dès le plus jeune âge. La première éducation⁸, décrite aux livres II et III, constitue en effet le premier moment d'un long processus de développement du lien amical qui culminera au livre V, quand Socrate détaillera les modalités de la vie communautaire des gardiens. Dans les premières lignes du livre III, en guise de conclusion à ses analyses précédentes, relatives au statut du divin, et en forme d'introduction à celles qui suivent, portant sur la peur de la mort, Socrate explique pourquoi les citoyens éduqués de Kallipolis seront préservés de tout contact avec les représentations homériques et hésiodiques des dieux et de l'Hadès.

Voilà donc apparemment, pour ce qui concerne les dieux, le genre de choses qu'il faut faire entendre à ces hommes, et celles qu'il faut leur interdire d'entendre, dès leur enfance, si l'on veut qu'ils honorent dieux aussi bien que parents, et fassent grand cas de leur amitié mutuelle (τὴν τε ἀλλήλων φιλίαν). (*République*, III, 386 a 1-4)

On voit ainsi que la conception anthropomorphique traditionnelle des dieux, sujets aux passions et aux désirs trop humains, ne contredit pas seulement la véritable nature du divin: elle détruit également le sens naturel de l'amitié que l'on doit à ses parents et à ses proches. Même si cette conséquence néfaste de l'éducation traditionnelle n'est mentionnée qu'en passant par Socrate, la consolidation de la *philia* n'en est pas moins reconnue explicitement comme l'un des objectifs essentiels de la première éducation des gardiens.

Mais naturellement l'éducation ne saurait suffire à remplir un objectif aussi ambitieux. Quelques pages plus loin, Socrate exprime la crainte que la première éducation, bien que nécessaire, soit insuffisante et ne permette d'exclure totalement «qu'au lieu d'être des alliés bienveillants, ils [les gardiens] ne se rendent semblables à des maîtres sauvages (ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπότης ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν)» (III, 416 b 3-4). Il faut donc d'autres mesures qui soient «de nature à ne pas les empêcher d'être les meilleurs gardiens possibles, et à ne pas les pousser à faire du mal aux autres citoyens» (III, 416 c 7-d 2). D'où l'annonce de certaines mesures et règles de vie propres à la classe des gardiens: ces derniers, précise-t-il, ne seront pas autorisés à posséder quoi que ce soit

⁸ Sur les détails de l'éducation des gardiens et la réforme de la *paideia* traditionnelle qu'elle présuppose, voir M. F. Burnyeat, 1999.

(argent, biens, demeures, etc.) et vivront en commun et à l'air libre (cf. III, 416 d-e).

Ce sont ces mesures que Socrate, pressé par son auditoire, va exposer au livre V. En *Rép.* IV, 424 a, Socrate a cru pouvoir échapper à tout exposé détaillé du mode de vie des gardiens en affirmant que le proverbe pythagoricien «entre amis tout est commun (κοινὰ τὰ φίλων)» constituait un principe régulateur suffisamment clair. Adimante n'est pas de cet avis et exige de Socrate, au début du livre V (449 c 8), qu'il précise «sur quel mode se fera la mise en commun» (ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας). À cette demande justifiée d'explicitation provenant d'Adimante, on peut ajouter une autre: que Socrate montre en quel sens la vie communautaire des gardiens se fonde effectivement sur des relations d'amitié.

Considérons d'abord la façon dont Socrate décrit la finalité ultime de ces mesures, dont la conséquence principale est que les gardiens, à la différence des citoyens de toutes les cités passées et présentes, «vivront, grâce aux lois, à tous égards en paix les uns avec les autres» (V, 465 b 6).

Eh bien, est-ce que, comme je viens de le dire, ce qui a été prescrit auparavant, allié à ce que nous disons à présent, ne fait pas d'eux, encore plus, des gardiens véritables, et ne les empêche pas de scinder la cité en nommant «le mien» non pas la même chose, mais les uns une chose, les autres une autre, ce qui arriverait si tel attirait dans sa propre maison tout ce qu'il peut acquérir à l'écart des autres, tel autre dans une autre, la sienne à lui? Et s'ils avaient une femme et des enfants différents pour chacun, rendant privés — puisqu'ils seraient des individus privés — leurs souffrances et leurs plaisirs? Au contraire, avec une seule et même croyance concernant ce qui est à eux (ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου περὶ), ils tendraient tous à la même chose, et éprouveraient autant qu'il est possible les mêmes souffrances et les mêmes plaisirs (ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς)? (*République*, V, 464 c 5-d 4)

Le but de la communauté des gardiens est donc l'instauration d'une *homopathie*, d'une communauté de plaisirs et de peines, qui naît de la croyance, partagée par chacun, relative à ce qui lui appartient en propre. L'interprétation que Socrate donne ici du proverbe pythagoricien est on ne peut plus radicale, car qu'est-ce qui appartient en propre à chaque gardien? Rien, sinon son propre corps (V, 464 d 8: πλὴν τὸ σῶμα).

Il est intéressant de noter que cette communauté des plaisirs et des peines, qui n'est réalisable qu'autant que faire se peut (V, 464 d 3-4: εἰς τὸ δυνατόν), se situe dans le prolongement direct du principe, énoncé au livre III (412 d) selon lequel l'homme se soucie au plus haut point de ce qu'il aime et aime par dessus tout ce qu'il reconnaît coïncider avec son

propre intérêt. En un sens, l'*homopathie* recherchée constitue une radicalisation de ce principe psychologique utilisé précédemment pour identifier le souci de la cité tout entière chez les futurs dirigeants. En effet, dans la vie commune caractéristique de la classe intermédiaire, les intérêts de chaque membre ne se contentent plus de coïncider avec ceux de chaque autre: les intérêts des uns et des autres sont parfaitement identiques puisque seul le commun est véritablement propre.

Reste à savoir comment les mesures envisagées par Socrate peuvent produire l'effet radical escompté. De prime abord, l'abolition de la propriété privée et la communauté des femmes et des enfants semblent peu à même d'y parvenir. En quoi, en effet, la dissolution de la sphère privée traditionnelle, de l'*oikos*⁹, proposée par Socrate, permet-elle de ne faire de la classe des gardiens qu'un seul corps social? En réalité, l'idée de Socrate n'est pas de dissoudre, purement et simplement, une structure familiale traditionnelle mais, au contraire, d'étendre les relations particulières de *philia* qui la constituent à un ensemble beaucoup plus vaste. Examinons la loi suivante proposée par Socrate:

Que ces femmes soient toutes communes à tous ces hommes, et qu'aucune ne vive en privé avec aucun; que les enfants eux aussi soient communs, et qu'un parent ne connaisse pas son propre rejeton, ni un enfant son parent. (*République*, V, 457 c 10-d 3)

La conséquence directe d'une telle loi est justement relevée par Glaucon, quelques pages plus loin:

[...] à toute personne qu'il [un gardien] rencontrera, c'est comme un frère, ou une sœur, ou comme un père, une mère, un fils, une fille, ou les descendants ou ascendants de ceux-ci qu'il pensera rencontrer. (*République*, V, 463 c 3-5)

Les gardiens reconnaîtront donc effectivement des liens de *philia* les unissant à chaque autre gardien. Qui plus est, ils agiront en conséquence de ces liens, car «il serait risible d'avoir seulement des noms de parenté (οἰκεῖα), prononcés par leur bouche, sans les actes (ἄνευ ἔργων)» (V, 463 e 2-3, trad. Pachet légèrement modifiée). Significativement, dans le cas improbable d'une injustice commise par un jeune gardien envers un autre, «les autres [viennent] au secours de la victime, les uns en tant que fils (τοὺς μὲν ὥς υἱεῖς), les autres en tant que frères (τοὺς δὲ ὥς ἀδελφούς), les autres encore en tant que pères (τοὺς δὲ ὥς πατέ-

⁹ Sur cet aspect, voir C. Natali, 2005.

ρας)» (V, 465 b 2-4). On voit ainsi que les gardiens entretiennent les uns envers les autres des relations bien réelles mais différenciées d'amitié : une relation verticale, filiale et asymétrique, d'amitié respectueuse envers leurs aïeux et une relation horizontale, fraternelle et réciproque, envers les gardiens de leur génération. Même s'il faut bien reconnaître que Socrate laisse dans l'ombre la plupart des éléments qui caractérisent la vie affective correspondant à l'amitié mutuelle des gardiens, il est bien difficile de comprendre comment il pourrait produire la communauté de plaisirs et de peines qu'il cherche à établir sans le ciment de la *philia*.

GARDIENS ET PRODUCTEURS

Les gardiens aimeront donc leurs co-gardiens comme les membres d'une fratrie s'aiment réciproquement et comme le font également parents et enfants. Parmi les nombreux maux dont le mode de vie communautaire des gardiens permet de prévenir l'apparition, le plus considérable est sans nul doute la dissension interne. Mais Socrate va plus loin.

Mais comme ils n'ont pas de dissensions internes entre eux (ἐν ἑαυτοῖς μὴ στασιζόντων), il n'est pas non plus à craindre que le reste de la cité ne prenne parti contre eux (πρὸς τούτους), ou ne se divise contre lui-même (πρὸς ἀλλήλους). (*République*, V, 465 b 9-11)

L'unité parfaite de la classe intermédiaire des gardiens est une condition nécessaire et suffisante de l'unité harmonieuse de la cité tout entière. En d'autres termes, elle permet, à elle seule, d'imposer à la classe des producteurs le lien de la cité. Cette thèse est surprenante et l'on peut légitimement se demander comment Socrate parvient à une telle conclusion. Il est vrai qu'au livre VIII (545 d), il remarque que, quelle que soit la forme de gouvernement, c'est toujours la dissension interne à la classe dirigeante d'une cité qui provoque la révolution en son sein. Mais il s'agit là, au mieux, d'une preuve empirique et négative. La question est donc de savoir comment l'unité communautaire radicale de la classe intermédiaire peut avoir une influence positive et unificatrice sur la classe des producteurs qui non seulement est excessivement majoritaire dans la cité idéale, mais qui, en outre, parce qu'elle autorise la propriété privée, exclut de ce fait le sens de la communauté qui caractérise les classes supérieures. On pourrait penser que le contrôle et la surveillance exercés par les gardiens sur les producteurs suffisent, à eux seuls, à garantir l'harmonie de l'ensemble. Mais Socrate prend grand soin de faire de

Kallipolis autre chose qu'une dictature militaire. Et là encore, c'est l'amitié qui lui fournit le lien social dont il a besoin.

En 463 a, Socrate relève que dans la plupart des cités, les gouvernants sont désignés comme des «maîtres» ou, dans le cas des démocraties, comme des «dirigeants», et qu'en général ces gouvernants attribuent au peuple le nom d'«esclaves». Rien de tel dans la cité idéale:

Mais qu'en est-il du peuple dans notre cité? En plus d'être des «citoyens», que déclare-t-il que sont les dirigeants? — Ils sont à la fois «sauveurs» et «secourables» (σωτήρας τε καὶ ἐπικούρους), dit-il. — Et eux, quel nom donnent-ils au peuple? — Celui de «donneurs de salaire» et de «nourriciers» (μισθοδότας τε καὶ τροφέας). (*République*, V, 463 a 10-b 2)

Les noms des différentes classes dans Kallipolis reflètent exactement la fonction de chacune par rapport à chaque autre et à l'ensemble. Ainsi les dirigeants sont dits «sauveurs» parce que leur action protège la cité de la dissension et de la destruction; les gardiens auxiliaires sont dits «secourables» car leur rôle est d'assister les philosophes-rois dans leur tâche. Les producteurs sont, quant à eux, dotés de deux noms: parce qu'ils échangent salaire (en nature) contre protection, ils peuvent être dits «donneurs de salaires», mais on les nommera également «nourriciers» car telle est leur fonction à l'égard de l'ensemble de la cité et leur contribution à sa préservation.

Ces précisions terminologiques sont absolument capitales. On se rappelle que, du fait de la communauté de joies et de peines que vise à instaurer leur mode de vie, les gardiens tendent à utiliser les termes possessifs («mon», «mien») collectivement. Ce que disent les gardiens, leur pratique linguistique, reflète donc un certain contenu doxique (cf. V, 464 d 3: «une seule et même croyance concernant ce qui est à eux») relatif à la différence du propre et du commun. De la même manière, les noms utilisés par les producteurs pour se désigner eux-mêmes et désigner les autres classes reflètent l'opinion qu'ils doivent avoir d'eux-mêmes et des autres membres de la cité, opinion commune nécessaire à l'ordre général¹⁰.

On pourrait croire, cependant, que Socrate ne comprend la relation des producteurs et des gardiens qu'en termes d'obligation mutuelle et que c'est le processus rituel du sacrifice offert aux dieux en échange de protection qui constitue le modèle sur lequel cette relation est pensée. Ce serait là oublier un passage essentiel du livre VIII, qui dit tout autre

¹⁰ Sur ce point, voir R. Kamtekar (2004), p. 157-159.

chose. En examinant la dégénérescence de la cité idéale et sa transformation en timocratie, Socrate décrit très précisément les conséquences de la dissension qui survient quand les gardiens, unissant les hommes et les femmes à contretemps, produisent de futurs dirigeants incapables par la suite de discriminer correctement la race d'or, celle d'argent et celle de bronze et de fer. De cette hétérogénéité malheureuse s'ensuit une opposition de la classe des gardiens à elle-même.

Comme elles [les races de fer et d'airain, d'une part, les races d'argent et d'or, d'autre part] se font violence et se tendent les unes contre les autres, elles en viennent à un moyen terme et tombent d'accord pour privatiser, en les répartissant, la terre et les maisons; quant à ceux sur qui auparavant ils veillaient (τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ' αὐτῶν), en le considérant comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers (ὥς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας), ils les asservissent (δουλωσάμενοι) pour les traiter dès lors en simples résidents supplémentaires et en domestiques (περιοίκους τε καὶ οἰκέτας), se réservant à eux-mêmes le souci de la guerre et de la garde des autres. (*République*, VIII, 547 b 7-c 4, trad. légèrement modifiée)

La deuxième partie de cette phrase («quant à eux sur qui auparavant ils veillaient...») me semble indiquer, on ne peut plus clairement, qu'entre les gardiens et les producteurs existe un lien plus fort que celui de la simple obligation mutuelle: les producteurs ne sont pas considérés par les gardiens seulement comme des hommes libres nourriciers: ils les voient également comme des *amis*. On objectera que la présence d'un seul mot est un indice d'une bien faible valeur probante et, à tout le moins, une fondement bien fragile pour la conclusion que j'en tire. Mais, encore une fois, dans ce passage, comme dans celui du livre V cité précédemment, tout est question de terminologie car tout a à voir avec l'opinion commune que reflète l'emploi des termes. En ce sens la terminologie et l'opinion qu'elle reflète sont parties intégrantes de la conception radicalement nouvelle du lien social que Platon veut défendre. Dans la relation des gardiens et des producteurs, il y a plus qu'un simple rapport d'interdépendance, mais bien une bienveillance mutuelle qu'il n'est pas exagéré d'appeler «amitié».

Malgré le peu d'informations à notre disposition sur les détails de la vie mentale et affective des producteurs et au vu de toutes celles dont nous disposons sur le mode de vie et la place particulière des gardiens au sein de la cité, il serait légitime d'être sceptique quant à la viabilité d'un lien d'amitié unissant des individus dotés d'une expérience et, somme toute, d'une vie aussi radicalement différentes. Même si l'on peut

admettre que les gardiens et les producteurs se portent un intérêt réciproque du simple fait que la liberté des producteurs dépend du pouvoir des gardiens dont les moyens de subsistance et d'existence dépendent des producteurs, a-t-on des raisons de penser qu'il y a, entre eux, un lien plus fort que cet intérêt partagé? Il me semble que oui et que c'est là ce que suggère le mythe fondateur de la cité idéale, le Noble mensonge.

Le Noble mensonge, à l'origine de la répartition des naturels dans chaque classe, stipule que, malgré les grandes différences d'aptitudes entre les citoyens, tous sont frères, issus de la même mère¹¹. Cette histoire phénicienne est bien un mensonge, car nul citoyen n'est né directement du sol de sa cité mère, mais elle n'en est pas moins noble¹², car ce qu'elle révèle est une vérité qui porte sur l'identité de chaque citoyen. Chacun d'eux — tel est le sens du mythe — ne doit pas se concevoir comme un individu dont les intérêts sont motivés par l'égoïsme, fût-il rationnel: chacun doit, au contraire, se considérer comme la partie d'un tout, sur le modèle d'une famille unique. C'est cette vérité que les nomothètes de Kallipolis, après plusieurs générations, parviendront à imprimer dans l'âme de tous les citoyens dès leur plus jeune âge. La hiérarchie des classes et la différence des fonctions dans la cité ne semblent pas interdire le développement d'une amitié mutuelle. Bien au contraire: c'est une telle amitié qui constitue l'arrière-fond idéologique commun à tous les citoyens. Aussi la promotion et le développement du lien amical rendent-ils compte, à tous les niveaux hiérarchiques de la cité idéale, de la noble vérité que le Noble mensonge incarne.

CONCLUSION

L'amitié semble aussi constituer le lien des cités (ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία), et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même (καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην). (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a22-24, trad. Tricot)

¹¹ Voir *République*, III, 415 a 2-3 (πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί) et a 7-8 (ὅτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες). Sur le noble mensonge en général et, plus particulièrement, sur le rôle que lui fait jouer Socrate dans l'établissement, chez les gardiens, d'un sens de l'intérêt général de la cité, voir Schofield (2007), notamment les p. 149-163.

¹² Cela n'a pas échappé à Nietzsche qui, faisant allusion à ce passage de la *République*, note: «Le mensonge véritable, l'authentique et résolu mensonge "honnête" (sur la valeur duquel on écouterait Platon)» (*Généalogie de la morale*, III, 19).

Cette remarque d'Aristote me semble valoir pleinement pour le nomothète de la cité idéale qu'est Socrate dans la *République*. Car il n'est pas certain que la justice, telle qu'elle est définie au livre IV, ni même la tempérance, entendue comme vertu de structure de la cité, suffisent, à elles seules, à maintenir ensemble harmonieusement les parties hiérarchisées de la cité. D'un point de vue social et politique, Socrate est bien conscient qu'il faut davantage: que la société se cimente autour de valeurs communes mais aussi d'un souci réciproque de chaque citoyen pour chaque autre et d'un souci de chacun pour le tout. D'où la nécessité de ne jamais négliger l'amitié, les conditions de son apparition comme celles de son entretien, dans le système social. La cité idéale de la *République* est parfaitement juste et tempérante parce qu'en elle, chaque naturel fait ce qui lui est approprié et accepte sa place dans l'ordre global. Mais si Kallipolis est une cité harmonieuse, c'est aussi — peut-être surtout — parce qu'elle est une cité d'amis.

U.F.R. de Philosophie
Université Paris I Panthéon-Sorbonne
et Institut universitaire de France
17, rue de la Sorbonne
75005 Paris
France
dimitri.el-murr@univ-paris1.fr

Dimitri EL MURR

BIBLIOGRAPHIE

- BLUNDELL, M. W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BURNYEAT, M. F. (1999). «Culture and Society in Plato's *Republic*», *Tanner Lectures on Human Values*, 20 (1999), p. 217-324.
- EL MURR, D. (2001). *L'Amitié*, introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie, Paris, GF-Flammarion.
- FOLLON, J. (2002). «Note sur l'idée d'amitié dans les *Lois*» in *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Éd. par L. BRISSON et S. SCOLNICOV, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 186-190.
- FRAISSE, J.-C. (1974). *Philia. La notion de l'amitié dans la philosophie antique*, Paris, J. Vrin.
- KAMTEKAR, R. (2004). «What's the Good of Agreeing?: *Homonoia* in Platonic Politics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26 (2004), p. 131-170.
- MORROW, G. (1960). *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the «Laws»*, Princeton, Princeton University Press.

- NATALI, C. (2005). «L'éélision de l'*oikos* dans la *République* de Platon» in *Études sur la République*, vol. I. Éd. par M. DIXSAUT avec la collaboration de F. TEISSERENC, Paris, J. Vrin, p. 199-223.
- NIETZSCHE, F. (2000 [1887]). *Généalogie de la morale*. Trad. P. WOTLING, Paris, Le Livre de Poche.
- PACHET, P. (1993). Platon. *La République*, traduction de P. PACHET, Paris, Gallimard.
- SCHOFIELD, M. (2007). «The Noble Lie» in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Éd. par G. R. F. FERRARI, Cambridge, Cambridge University Press, p. 138-164.
- SCHOFIELD, M. (à paraître). «Friendship and Justice in the *Laws*» in *The Platonic Art of Philosophy: Studies in Honour of Christopher Rowe*. Éd. par G. BOYS-STONES, D. EL MURR, et C. GILL, Cambridge, Cambridge University Press

RÉSUMÉ — Aristote a-t-il raison de préciser, dans sa *Politique* que l'amitié (*philia*) est le moyen privilégié par Socrate pour produire l'unification de la cité idéale? La *philia* constitue-t-elle une notion centrale de la théorie de l'unité politique développée dans la *République*? Cet article cherche à montrer qu'Aristote a vu juste et que la promotion et l'entretien de la *philia* sont une préoccupation constante de Socrate. Non seulement, dans la cité idéale, il n'y a aucune place pour l'ennemi, mais Socrate comprend les relations qui unissent les gardiens entre eux, et celles qui unissent gardiens et producteurs, comme des relations cimentées par la *philia*. L'amitié constitue ainsi le fluide social de la cité idéale et donne corps au Noble mensonge qui structure sa hiérarchie interne.

ABSTRACT — Is Aristotle right to state in his *Politics* that friendship (*philia*) is the foremost means for Socrates in bringing about the unification of the ideal city? Does *philia* constitute a central notion in the theory of political unity developed in the *Republic*? This article aims to show that Aristotle had the right insight and that the promotion and maintenance of *philia* is a constant preoccupation for Socrates. Not only is there no place for the enemy in the ideal city, but Socrates understands the relations that unite the guardians among themselves, and those that unite the guardians and the producers, as relations cemented by *philia*. Thus friendship constitutes the social fluid of the ideal city, and thereby gives body to the Noble lie that structures its internal hierarchy (transl. J. Dudley).