

PHILOSOPHIE ANTIQUE

P r o b l è m e s , R e n a i s s a n c e s , U s a g e s

Numéro 17

2017

Platon et la politique

Revue publiée avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

Presses Universitaires du Septentrion
rue du Barreau - BP 199 - 59650 Villeneuve d'Ascq
internet : www.septentrion.com

*Publié avec le soutien du
Conseil Régional Nord/Pas-de-Calais*

© Presses Universitaires du Septentrion, 2017 www.septentrion.com

*En application de la loi du 1^{er} juillet 1992 relative au code
de la propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation
de l'éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du Droit de Copie.*

(20, rue des Grands Augustins - 75006 Paris)

ISBN : 978-2-7574-1807-9

ISSN : 1634-4561

Livre imprimé en France

Table des matières

Platon et la politique

Malcolm SCHOFIELD <i>Callicles' return: Gorgias 509-522 reconsidered</i>	7
Xavier BROUILLETTE <i>Socrate « oikiste » et Apollon exégète</i>	31
Christopher ROWE <i>The City of Pigs: a key passage in Plato's Republic</i>	55
Dimitri EL MURR <i>Hierarchie et communauté : amitié et unité de la cité idéale de la République</i>	73
Arnaud MACÉ <i>Purifications et distributions sociales : Platon et le pastorat politique</i>	101
Étienne HELMER <i>Aux frontières de la cité : les incurables de Platon</i>	125
Robert VAN DEN BERG <i>Proclus and Damascius on φιλοτιμία : The Neoplatonic Psychology of a Political Emotion</i>	149

Varia

Izabela JURASZ <i>Éphrem, Bardesane et Albinus sur les incorporels : une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme en milieu syriaque</i>	169
--	-----

Comptes rendus

Mauro Bonazzi, Stefan Schorn (éd.), <i>Bios Philosophos: Philosophy in Ancient Greek Biography</i> (Dominic O'Meara).....	205
Marc Van de Mieroop, <i>Philosophy Before the Greeks: the Pursuit of Truth in Ancient Babylonia</i> (Jean-Jacques Glassner).....	208
Jaap Mansfeld et al., <i>Eleatica 2012: Melissus between Miletus and Elea</i> (Mathilde Brémond).....	209
Lucia Cecchet, <i>Poverty in Athenian Public Discourse: From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia</i> (Étienne Helmer).....	211
Christopher I. Beckwith, <i>The Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia</i> (Silvia D'Intino).....	213

Jordi Pià Comella, <i>Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle</i> (Sandrine Alexandre).....	217
José Kany-Turpin (trad.), <i>Cicéron, Fins des biens et des maux</i> (Julie Giovacchini).....	220
Martin Degand, <i>Sénèque au risque du don : une éthique oblatrice à la croisée des disciplines</i> (Sandrine Alexandre).....	222
Gweltaz Guyomarc'h, <i>L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise</i> (Inna Kupreeva).....	225
Wilhelm Kroll, <i>Discours sur les oracles chaldaïques</i> , traduction par H. D. Saffrey (Adrien Lecerf).....	227
Bulletin bibliographique	231

PLATON ET LA POLITIQUE

HIÉRARCHIE ET COMMUNAUTÉ : AMITIÉ ET UNITÉ DE LA CITÉ IDÉALE DE LA RÉPUBLIQUE

Dimitri EL MURR

École normale supérieure, Paris / Centre Jean Pépin-UMR8230

dimitri.el.murr@ens.fr

RÉSUMÉ. Dans sa *Politique* (II, 2-4), Aristote a sévèrement critiqué la communauté des biens et celle des femmes et des enfants défendues par Platon au livre V de la *République*. En *République*, 462a-465b, Socrate soutient notamment que la communauté des gardiens sera cimentée par l'amitié, à quoi Aristote objecte que cette amitié ne peut être qu'une amitié « diluée » du fait même des mesures communautaires préconisées par Socrate (*Politique*, II, 4). Cet article commence par examiner les arguments d'Aristote à l'encontre de la *philia* entre les gardiens et montrent qu'ils ne tiennent pas compte du long processus de maturation psychologique dans lequel consiste l'éducation des gardiens. L'un des objectifs de leur éducation est en effet de cimenter leurs relations réciproques par la *philia*, en modifiant radicalement le sens qu'ils se font de l'idée de *propriété*. Cette forme intense de *philia* est ensuite comparée à l'*amitié civique* dont Socrate affirme qu'elle relie gardiens et producteurs par-delà leur place respective dans la hiérarchie sociale de la cité idéale.

SUMMARY. In book 2 of the *Politics*, Aristotle offers a detailed criticism of the community of property and community of women and children defended by Plato in book 5 of the *Republic*. In *Republic*, 462a-465b, Socrates notably claims that the community of guards is held together by bonds of friendship. Not so, according to Aristotle who objects that Socrates' proposals would produce merely a 'watery' friendship (*Pol.* II, 4). This paper begins with an examination of Aristotle's arguments against the possibility of *philia* between guards. It is then argued that Aristotle's arguments do not take into account the long process of psychological development and maturation that guards undergo during their education and which, in particular, is designed to strengthen their relationships. Because this process radically modifies the sense of appropriation within the group of guards, it allows for an intense form of friendship between them.

This specific form of friendship is finally compared to another form of philia, civic friendship, which, according to Socrates, pervades the whole city and unites guards and producers beyond their respective place in the social hierarchy of the ideal city.

Introduction*

Au début de son analyse de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* (VIII, 2), Aristote remarque que l'amitié semble « maintenir l'unité des cités » (*EN*, 1155a22-23) et que c'est pour cette raison que les législateurs y accordent encore plus de prix qu'à la justice, l'amitié étant semblable à la concorde que recherche tout législateur. Tant et si bien, ajoute-t-il, qu'entre amis, la justice est tout à fait inutile, car « quand les hommes sont amis, la justice n'est plus nécessaire, tandis que lorsqu'ils sont justes, ils ont en outre besoin de l'amitié » (1155a26-27)¹.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Platon, dans la *République*, dialogue tout entier consacré à la définition de la justice, n'ait pas oublié l'importance du ciment social que constitue la *philia*. Telle est du moins la thèse que j'ai soutenue dans un article récent². J'y relevais que non seulement la cité idéale dans son ensemble ne saurait laisser la moindre place à un sentiment d'inimitié entre les citoyens³, mais qu'en outre, Socrate entend bien instituer entre les gardiens une amitié réciproque, modelée par leur éducation et leur mode de vie communautaire, et qu'il considère, par ailleurs, que gardiens et producteurs seront mutuellement *philoï*⁴. L'organisation sociale de la cité

* Des versions antérieures de cet article ont été présentées lors de séminaires de recherche à l'université Paris-Sorbonne, à l'université de Montréal et à l'École normale supérieure. Je tiens à remercier les organisateurs de ces rencontres et les personnes présentes à ces occasions pour les discussions fructueuses qui ont suivi, et en particulier L. Brisson, P. Caye, J.-B. Gourinat, J.-L. Labarrière, L. Monteils-Laeng, M. Narcy, A. Vasiliu. Je tiens enfin à exprimer une gratitude toute particulière à Michel Narcy et au relecteur anonyme de *Philosophie antique* pour leurs critiques pénétrantes.

1. Tous les textes grecs sont traduits par moi. Les éditions de référence sont, pour la *République*, Slings 2003, pour l'*Éthique à Nicomaque*, Bywater 1894 et pour la *Politique*, Ross, 1957.

2. El Murr 2012.

3. Ce qui n'est pas sans conséquences intéressantes pour la politique étrangère de la cité idéale, voir *R. V.*, 470b4-d2 et El Murr 2012, p. 588-593.

4. Cf. *R. III*, 386a1-4 et VIII, 547b7-c 4.

idéale semble donc articuler deux formes d'amitié : une amitié restreinte liant les gardiens entre eux, émanant de leur éducation et du mode de vie qui leur est propre, et une forme plus large d'amitié civique entre gardiens et producteurs.

Bien que la question de l'amitié entre les membres de la cité idéale de la *République* n'ait que fort peu intéressé les commentateurs⁵, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi elle s'est imposée à Platon. La fin du livre III et le début du livre IV de la *République* esquissent, comme on sait, l'organisation hiérarchique de la cité idéale divisée en trois groupes de citoyens, afin de repérer ensuite l'organisation juste de l'âme individuelle. L'organisation sociale de la cité répond à une tripartition des fonctions (gouverner, protéger/contrôler, produire) que Socrate, tout au long des livres II et III, illustre par un modèle pastoral très précis : la triade berger - chien - troupeau⁶. Le gardien dirigeant est en effet analogue au berger conduisant son troupeau et veillant à son bien-être, les gardiens auxiliaires, aux chiens de garde en charge de sa protection et de son contrôle, les producteurs, au troupeau dirigé assurant la subsistance de l'ensemble⁷. Transposée dans l'ordre politique, il apparaît pourtant que cette tripartition est instable, car elle repose sur le fait qu'un seul groupe de citoyens (les gardiens auxiliaires) accapare toute la puissance et toute la force de la cité. Or les chiens peuvent parfois devenir des loups et se retourner contre leur maître, ou contre le troupeau. La concentration de la force dans les seules mains des gardiens auxiliaires implique donc, en guise de contrepartie, que les gardiens considèrent leurs concitoyens comme des alliés bienveillants, et non comme des sujets susceptibles d'être asservis⁸. Mais quels moyens Socrate va-t-il mettre en œuvre pour que les gardiens auxiliaires restent des serviteurs du bien commun et ne renversent pas l'ordre de la cité ? La possibilité de cette bienveillance dépend bien sûr de l'interdiction de la propriété privée faite aux gardiens, interdiction qui les rend dépendants des producteurs pour leur subsistance. Mais ce n'est pas tout, ni même l'essentiel, car pour remplir leur fonction en vue du bien commun, et ne pas renverser l'ordre de la cité, les gardiens ne doivent pas seulement ne rien posséder mais

5. Outre El Murr 2012 et l'article récent de Caluori 2013, les rares exceptions sont Fraisse 1974, p. 168-179, Vlastos 1981, p. 11-19, et surtout Price 1989, p. 179-193 qui, à ma connaissance, est le seul à s'intéresser en détail à la question des liens affectifs unissant les gardiens et plus généralement les citoyens de la cité idéale. Ma propre contribution dans cet article doit être lue comme un prolongement de ses analyses.

6. Sur l'origine indo-européenne de la tri-fonctionnalité et de l'idéologie tripartite, et son importance dans les *Dialogues*, voir Brisson 2005.

7. Ce modèle pastoral est bien sûr exploité par Socrate en réponse à l'interprétation tyrannique que Thrasymaque a donnée du pastorat politique au livre I : voir El Murr 2013.

8. R. III, 416b1-3 : « Ne faut-il donc pas surveiller que de toutes les façons nos auxiliaires ne fassent rien de tel aux citoyens, puisqu'ils sont plus forts qu'eux, et que d'alliés bienveillants ils n'en viennent pas à être semblables à des maîtres sauvages ? »

être éduqués et vivre de telle façon que l'idée même de propriété prenne pour eux un sens nouveau. Or, et j'en viens ainsi à la thèse que je vais m'efforcer d'établir dans cet article, la réforme du sens de la propriété est étroitement liée aux relations affectives que les gardiens entretiennent entre eux, c'est-à-dire à cette forme intense d'amitié qu'ils éprouvent les uns envers les autres, où les plaisirs et les peines sont ressentis en commun et où il s'agit de « faire en sorte autant que possible qu'«entre amis tout soit commun» (κοινὰ τὰ φίλων) » (R. IV, 424a2-3).

La question de l'amitié entre les gardiens constitue donc un enjeu réel pour l'organisation globale de la cité idéale car elle est un des éléments de son ordre et de sa stabilité. Comment Socrate décrit-il cette forme de *philia* et comment rend-il compte des conditions de son apparition et de son maintien ? Cette forme de *philia* entre gardiens est-elle une amitié au même sens que celle censée unir gardiens et producteurs ? Par-delà l'ordre strictement hiérarchique de la cité idéale, Socrate parvient-il à faire de Callipolis une communauté unifiée par une certaine *philia* et à dissiper l'impression que ses gardiens ne sont rien d'autre que « des surveillants en garnison », selon les mots d'Aristote⁹ ?

I. L'amitié diluée ?

Qu'Aristote n'ait pas manqué d'insister sur le fait que, pour Socrate, la *philia* entre les gardiens est l'un des vecteurs essentiels de l'unification de la communauté politique constitue un indice supplémentaire de l'importance de la question de l'amitié dans la *République*¹⁰. Et ce d'autant plus qu'Aristote ne s'est pas contenté de remarquer l'importance de la *philia* dans la *République*, il en a proposé une critique radicale, mettant en cause la possibilité même d'une *philia* entre les gardiens.

Les chapitres 1 à 5 du livre II de la *Politique* présentent une critique serrée et extrêmement détaillée des deux premières vagues du tsunami qui submerge Socrate quand, pressé par Glaucon et Adimante, il se voit contraint d'exposer les conditions de réalisation de la cité idéale. Consacrant plusieurs chapitres à la critique de la communauté des femmes et des enfants (*Pol.* II, 2-4) et un chapitre à celle de la communauté des biens (II, 5), Aristote cherche à montrer que le Socrate de la *République* s'est fourvoyé sur au moins trois points essentiels.

En outre, pour ce qui concerne le but dont il [Socrate] dit que ce doit être celui que vise la cité, il est irréalisable, du moins si l'on se tient à ce qu'il a dit effectivement, et quant à la façon dont il faut l'analyser en détail, il ne l'a en rien déterminé. Je veux parler de cette thèse selon laquelle pour une cité, le

9. *Pol.* II, 5, 1264a26 : ποιεῖ γὰρ τοὺς μὲν φύλακας οἷον φρουρούς.

10. Cf. *Pol.* II, 4, 1262b7-10. Ce passage est cité *in extenso*, traduit et commenté *infra*.

fait d'être la plus une possible est ce qu'il y a de meilleur : c'est en effet là la thèse fondamentale de Socrate. (*Pol.* II, 2, 1261a13-16)

Non seulement la fin que Socrate a attribuée à la cité est mal déterminée, car le plus grand bien pour une cité n'est pas d'atteindre l'unité la plus grande¹¹, mais cette fin est inapplicable. Plus loin, Aristote ajoute (c'est le troisième argument) que l'unité maximale de la cité ne découle pas, de toute façon, des mesures que Socrate préconise pour l'atteindre (1261b15-20). Ces pages ont été maintes fois commentées¹² : il est par conséquent inutile de reprendre une à une toutes les objections qu'Aristote a adressées à l'encontre de l'organisation sociale de la cité idéale. Je me concentrerai donc sur celles qui intéressent directement la question de l'amitié entre les gardiens¹³.

Au chapitre 3, Aristote suppose, par provision, que la fin de la cité est d'être la plus une possible : il remarque alors que l'argument que Socrate développe en *R.* V, 462c-e, selon lequel la communauté de vie des gardiens rendra effectif un usage collectif du pronom possessif, ne produit pas l'effet d'unification que Socrate lui prête. Lorsque Socrate affirme que les gardiens diront tous « ceci est à moi » et « ceci n'est pas à moi », il veut dire que chacun des gardiens dit de la même chose qu'elle est à lui au sens où elle lui appartient exclusivement, parce qu'elle est commune à tous. Or selon Aristote, Socrate commet en réalité un paralogisme, car le mot *tous* est doté d'un « double sens » (*Pol.* II, 3, 1261b20 : τὸ γὰρ πάντες διττόν). Quand je dis qu'une chose est mienne, je l'entends au sens exclusif et signifie qu'elle n'appartient qu'à moi : ainsi dans l'énoncé « tous disent : "ceci est à moi" », *tous* peut signifier chaque individu particulier et la propriété est ici distributive. Or, pour Aristote, ce n'est pas ce que Socrate a en vue ici : dans le cas qu'il envisage, *tous* est pris au sens collectif et ce qui appartient à tous en ce sens m'appartient à moi comme il appartient aux autres. Socrate fait comme si tous les gardiens (au sens distributif, c'est-à-dire chaque gardien pris individuellement) considéraient les femmes et les enfants comme étant les leurs, au sens exclusif, alors qu'évidemment, la réalité selon Aristote est que chacun considère qu'ils lui appartiennent collectivement. Aristote conclut que la communauté totale, où le sens du possessif est exclusif, est

11. Cf. *Pol.* II, 5, 1263b30-37.

12. Sur la critique aristotélicienne du « communisme » platonicien, voir les indications bibliographiques données par Barnes 1995, p. 376-377, indications auxquelles il faut ajouter : Canto-Sperber 1993, Mayhew 1997, Stalley 1999, Calabi 2000, Vegetti 2000b, Gallagher 2011 et Murgier 2013, p. 190-197.

13. Proclus, dans son commentaire à la *République* (*In R.* 2, 360, 5-368, 16 Kroll), répond à plusieurs des objections d'Aristote, mais ne considère pas en détail la question de la *philia* entre les gardiens, du moins dans ce qui nous est parvenu de son examen des objections d'Aristote. Le dernier point abordé par Proclus (*In R.* 2, 367, 11-368, 16) traite cependant de la question de l'attachement des gardiens au bien commun, et on peut supposer que Proclus y traitait également de la question de l'amitié.

bien la plus belle mais qu'elle est irréalisable, tandis que la communauté au sens faible, où le sens du possessif est collectif, est possible mais ne mène pas à l'*homonoia*, à la concorde, que Socrate cherche à produire.

Le reste des chapitres 3 et 4 du livre II est consacré à la démonstration de ces deux points. Pour établir le second, Aristote va s'employer à montrer que les mesures communautaires préconisées par Socrate en *République*, V, loin de produire l'effet qu'il leur attribue, provoquent la « fragmentation de l'affection¹⁴ » des « pères » pour leurs « fils » et réciproquement. Puisque seul ce qui nous est propre nous importe vraiment, les gardiens négligeront leurs fils et leurs filles car chacun pensera qu'un autre est à même de s'en préoccuper à sa place (*Pol.* II, 3, 1261b32-1262a1). Cette négligence en viendra nécessairement à transformer radicalement l'affection des pères pour leurs enfants, car celle-ci se divisera, se fragmentera, à proportion directe du nombre d'enfants auxquels elle s'adressera (*Pol.* II, 3, 1262a1-14). Autrement dit, en voulant unir toute la communauté des gardiens par un lien uniforme d'affection, Socrate détend le lien social qu'il cherche à instituer. Les mesures préconisées par Socrate provoquent, en réalité, une dilution de la *philia*.

De façon générale, survient nécessairement, du fait d'une telle loi, le contraire de ce que des lois correctement établies doivent produire, et ce du fait de la raison pour laquelle Socrate a pensé qu'il fallait arranger ainsi ce qui concerne les enfants et les femmes. Car nous aussi nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités, car ainsi on peut éviter au maximum la discorde, et Socrate loue par-dessus tout le fait que la cité soit une, ce qui semble bien, comme il le dit aussi, être l'œuvre de l'amitié, tout comme dans les discours sur l'amour [i.e. le *Banquet*], nous savons qu'Aristophane parle des amants qui, à cause de leur amour excessif, désirent « partager une même nature » et l'un comme l'autre, « ne devenir qu'un, de deux qu'ils étaient »¹⁵. Dans ce cas, il est nécessaire que les deux amants, ou au moins l'un d'entre eux, se détruisent, mais dans la cité [platonicienne], au contraire, il est nécessaire que l'amitié en vienne à se diluer du fait d'une communauté de ce type, et qu'un père ne puisse plus du tout dire « mon fils » et un fils « mon père ». Car de même qu'une petite quantité de vin doux mélangée à beaucoup d'eau rend le mélange imperceptible, il en sera de même aussi pour les liens de parenté désignés par ces termes, étant donné que dans une constitution de ce genre, il n'est pas du tout nécessaire qu'un père se soucie de ses fils, ou un fils de son père, ou des frères les uns des autres¹⁶. En effet, il y a surtout deux choses qui poussent les hommes à la sollicitude et à l'affection : ce que l'on possède en propre et ce que l'on chérit. Or ni l'un ni l'autre n'a place chez de tels citoyens. (*Pol.* II, 4, 1262b3-24)

14. Je reprends cette expression à Mayhew 1997, p. 62.

15. Cf. Platon, *Smp.* 192d8-e2.

16. Sur les problèmes de construction que pose cette phrase, voir Newman 1887, p. 243.

Dans le mythe qu'Aristophane raconte dans le *Banquet* (189d-191d), les deux amants sont les deux moitiés d'un même tout : leur désir est un désir d'unité et chaque amant désire se fondre dans l'autre pour retrouver leur unité perdue (cf. 191a-b). En comparant ce désir d'unité à celui qu'il attribue à Socrate en justification de ses mesures communautaires, Aristote, avec une certaine malice, cherche à montrer que dans le cas des gardiens de la *République*, ce n'est pas l'individualité de chacun qui se perd mais bien le lien qui est censé les unir. Si Socrate a raison de voir dans la *philia* le vecteur de l'unité de la cité, sa recherche constante de l'unité maximale finit par détruire l'amitié elle-même qui est censée la produire.

Mais pourquoi en est-il ainsi ? L'objection majeure qu'Aristote adresse ici à Socrate tient à la plausibilité psychologique de l'attachement réciproque des gardiens. En critiquant l'argument de *R. V*, 462c-e sur l'usage du possessif, Aristote a relevé que Socrate s'exprime contre la vraisemblance¹⁷. Le passage de *Pol.* II, 4 cité précédemment explique pourquoi : nous aimons ce qui nous appartient en propre ; or les gardiens ne connaissent pas leurs propres fils, ni les fils leur propre père ; il n'y a par conséquent aucune raison qu'ils se soucient les uns des autres, aucune raison qu'ils s'aiment. Quand les gardiens disent tous de tel enfant : « il est mon fils », l'usage du possessif ne peut que refléter l'appropriation collective, et non l'appropriation exclusive. Seul l'*idion* est véritablement objet de mes soins et de mon affection ; ce qui est de l'ordre du *koinon* ne peut être objet que d'un attachement plus faible et ne saurait correspondre à la *philia* dont Socrate affirme l'existence.

Aristote a bien vu le point essentiel en jeu ici, à savoir que Socrate, en *République V*, réinvestit la structure familiale pour l'étendre à la classe entière des gardiens. Une fois expliquée la nécessité d'éduquer des femmes à la fonction de gardien, Socrate annonce que les gardiens doivent avoir femmes et enfants en commun. Le décret prend la forme suivante :

Ces femmes des gardiens seront communes à tous, et aucune d'entre elles n'habitera avec l'un d'entre eux en particulier. Les enfants seront communs, et aucun d'entre eux ne connaîtra son parent, ni aucun parent son enfant. (*R. V*, 457c10-d3 c10¹⁸)

On pourrait croire, de prime abord, que Socrate entend dissoudre purement et simplement la structure traditionnelle de l'*oikos* au profit d'une

17. *Pol.* II, 3, 1261b24-25 : « en réalité, ce n'est pas ainsi que s'exprimeront ceux qui possèdent en commun femmes et enfants » (vñν δ' οὕτως φήσουσιν οἱ κοιναῖς χρώμενοι ταῖς γυναῖξιν καὶ τοῖς τέκνοις).

18. La communauté des femmes et des enfants a pour corollaire immédiat l'application d'une politique de contrôle des accouplements et de sélection des enfants, échappant aux gardiens auxiliaires eux-mêmes mais réglée par les dirigeants (cf. *R. V*, 458c-461e). Sur ces pages et les détails de la réglementation de l'*eros* dans la communauté des gardiens, voir Campese 2000.

structure communautaire finalement assez vague. Mais il n'en est rien. Ce que Socrate dissout, à l'évidence, c'est la structure *économique* et *productive* de l'*oikos*, mais il semble vouloir laisser intacte sa structure *affective*¹⁹. En effet, quand, un peu plus loin, il interroge Glaucon sur la question de savoir si un gardien pourra considérer l'un de ses « co-gardiens » (R. V, 464c2-4 : τῶν συμφυλάκων) comme un « étranger » (c2 : ὡς ἀλλότριον), Glaucon décrit le faisceau de relations dudit gardien en faisant usage du vocabulaire qui s'impose à lui, celui de la famille :

Aucunement, car pour toute personne qu'il rencontrera, il considérera qu'il rencontre comme un frère ou une sœur, comme un père ou une mère, comme un fils ou une fille, ou les descendants, ou les aïeux de ceux-ci. (R. V, 463c3-5)

Il ne s'agit donc pas tant d'anéantir le lien familial que de l'étendre à l'échelle de la classe des gardiens tout entière. Chaque gardien considérera que tout autre gardien lui est apparenté par des liens familiaux et affectifs différenciés selon son âge et son sexe. Significativement, Socrate précise que ces désignations ne sauraient rester purement nominales : il est impossible de « se contenter des noms de la parenté » (R. V, 463c7 : τὰ ὀνόματα μόνον οἰκεῖα) car « les actes doivent être en accord avec ces noms » (463d1 : τὰς πράξεις πάσας κατὰ τὰ ὀνόματα). La communauté des femmes et des enfants n'implique donc pas de congédier les liens verticaux et horizontaux de *philia* qui, traditionnellement, structurent la famille athénienne²⁰ : elle implique de les étendre à l'ensemble des individus de la classe intermédiaire afin que chacun voie en l'autre un membre de sa propre famille. L'extension de la *philia* n'implique rien de moins que de modifier le sens du propre dans l'âme des gardiens et de réaménager l'opposition de l'*idion* et du *koinon*. Reste à savoir comment Socrate entend mener à bien une telle entreprise et si les liens de *philia* qu'il attribue aux gardiens sont possibles.

II. La communauté du plaisir et de la peine

Venons-en donc maintenant aux arguments que Socrate convoque en faveur de la communauté des femmes et des enfants. Pour montrer qu'une telle communauté s'accorde avec la plan général de Callipolis tracé jusque-là et qu'elle est, qui plus est, la meilleure qui soit, Socrate procède en deux temps : le premier rappelle que l'unité maximale constitue le plus grand bien pour une cité et explique comment une telle unité peut être produite (R. V, 462a1-e3) ; le second montre en quoi les mesures précédentes satisfont à ce critère et, partant, ne peuvent que produire la cité la plus unifiée

19. Ce qu'a très bien noté Price 1989, p. 180-181. « In effect, Plato is attempting not to abolish ordinary feelings, but to expropriate them. »

20. Sur ces liens de *philia* dans la famille, voir Aristote, *EN* VIII, 13, 1161a25-27 (sur la *philia* entre frères, au sujet de laquelle Aristote remarque qu'ils sont liés par une « identité de sentiments et de caractères », ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοήθεις) et VIII, 14, 1161b16-1162a15.

possible (462e4-465b10).

Eh bien, y a-t-il à notre connaissance un mal plus grand pour une cité que ce qui la divise et la rend multiple au lieu d'une ? Et un plus grand bien que ce qui la lie ensemble et la rend une ?

Non.

Or, la communauté du plaisir tout comme celle de la peine ne lie-t-elle pas ensemble, lorsque tous les citoyens, autant qu'il est possible, se réjouissent et s'affligent semblablement des mêmes succès tout comme des mêmes désastres ?

Absolument, dit-il.

Au contraire, c'est bien la privatisation²¹ de ces mêmes sentiments qui délie, lorsque les uns souffrent à l'extrême tandis que les autres exultent à l'occasion de ces mêmes affections qui touchent et la cité et ceux qui la constituent ? (R. V, 462a9-b10)

Ce qui lie une communauté à elle-même est que tous les citoyens s'y réjouissent ou s'y attristent en même temps des mêmes événements qui touchent la cité. En effet, quand les motifs de joie et d'affliction ne sont pas les mêmes pour tous au sujet des mêmes événements, il s'ensuit une inévitable fracture entre les citoyens, puisqu'une partie de la cité, en se réjouissant, se réjouit nécessairement aussi du malheur de l'autre²². Mais d'où provient que certains se réjouissent et d'autres s'affligent des mêmes événements ?

Or, une telle situation ne provient-elle pas de la circonstance suivante : quand les gens dans la cité ne prononcent pas en même temps ces mots : « ce qui est à moi » et « ce qui n'est pas à moi » ? Et de même pour « ce qui est à autrui » ? (R. V, 462c2-4)

Comme l'a relevé Aristote, Socrate confère une singulière importance à l'usage du possessif : plus l'emploi de ce dernier est exclusif, plus il révèle la privatisation (ιδίως) des sentiments. Dans les termes d'Aristote, le fait que les gardiens disent tous ensemble « ceci est à moi » et « ceci n'est pas à moi » constitue le « signe » (*Pol.* II, 3, 1261b19 : σημείον) de l'unité parfaite de la cité. Or, si l'usage du possessif est le signe de cette unité, c'est

21. Je traduis de la sorte le terme grec ιδίως. Robin 1940-1942 choisit « individualisation », Chambry 1931-1934 « égoïsme », Pachet 1993, « appropriation personnelle ». Rappelons qu'ιδίως est un terme très rare et que c'est ici son unique occurrence chez Platon. Il convient, me semble-t-il, d'anticiper, dans la traduction de ce terme, certaines formules ultérieures importantes, où Platon évoque le mouvement contraire à celui qui caractérise la mise en commun. Voir R. V, 464d1-2, traduit *infra* : « rendant ainsi privés leurs plaisirs et leurs douleurs, eux qui seraient des individus privés » (ἡδονάς τε καὶ ἀλγηδónας ἐμποιοῦντας ιδίων ὄντων ιδίας) ; voir surtout R. VIII, 547b8-c1, passage où Platon, pour décrire la dégénérescence de la cité idéale, explique que gardiens et producteurs en viendront à « se mettre d'accord pour privatiser la terre et les habitations, une fois celles-ci réparties » (ὁμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ιδιώσασθαι).

22. À titre d'exemple, Adam 1902, p. 305 propose un parallèle intéressant avec Démosthène, *De cor.* 217.

parce qu'il indique la réalité ou l'inexistence de la communauté des plaisirs et des peines. C'est donc cette communauté d'affections qui est la cause de l'unité de l'ensemble. Quand elle est absente, il n'existe que la privatisation des sentiments, qui survient quand les individus sont habitués à s'approprier tout un ensemble de choses et d'êtres (femmes et enfants) pour eux-mêmes, à l'exclusion des autres individus. C'est cette appropriation qui mène à la *stasis*. On trouve confirmation de ce point un peu plus loin quand Socrate confronte les principes qu'il vient d'évoquer à la cité en paroles qu'il a construite et vérifie si, plus que toute autre cité, elle les respecte scrupuleusement.

Parmi toutes les cités, c'est surtout dans celle-ci que, lorsque quelqu'un réussit ou échoue, ils seront à l'unisson en proférant l'expression dont nous venons de parler : « ce qui est à moi » réussit, ou « ce qui est à moi » échoue. Encore une fois : rien de plus vrai.

Or, avec l'opinion qui va de pair avec cette expression, nous avons dit, n'est-ce pas, qu'il s'ensuit que les plaisirs et les peines sont en commun ?

Oui, et nous avons bien fait de le dire.

Par conséquent, nos citoyens n'auront-ils pas davantage en commun la même chose, que précisément ils appelleront « ce qui est à moi » ? Et en ayant cela en commun, n'auront-ils pas ainsi la communauté de peine et de plaisir la plus complète ? (R. V, 463e4-464a6)

D'où l'on voit que si Socrate attire autant l'attention sur l'usage du possessif et sur la façon dont les gardiens se rapporteront linguistiquement aux biens communs, c'est parce que « l'expression » (τὸ ῥῆμα) reflète un contenu *doxique*, c'est-à-dire une opinion implantée dans l'âme des gardiens : c'est le *dogma* qui détermine le *rhema*.

Deux questions doivent alors être posées : quel rapport instituer entre cette opinion (et l'expression qui la reflète), et la communauté de plaisirs et de peines qui doit cimenter la classe des gardiens ? Sur quoi cette opinion porte-t-elle au juste ? Sur le second point, considérons le passage suivant, situé quelques lignes après le passage précédemment cité :

Par conséquent, comme je l'ai déjà dit, est-ce que les décisions prises auparavant et celles qui viennent d'être prises ne font pas encore davantage de nos gardiens des gardiens véritables, et ne font pas en sorte qu'ils ne divisent pas la cité en nommant « mien » non la même chose, mais l'un l'une, et l'autre une autre ? Ce qui ne manquerait pas d'arriver, si tel attirait à l'intérieur de sa propre demeure tout ce qu'il peut acquérir à l'écart des autres, et si tel autre le faisait aussi dans sa propre demeure, s'ils avaient des femmes et des enfants différents pour chacun, rendant ainsi privés leurs plaisirs et leurs douleurs, eux qui seraient des individus privés. En revanche, avec une seule et même opinion sur ce qui leur est propre, ils tendraient tous vers le même but et autant qu'il est possible ressentiraient les mêmes affections de peines et de plaisirs. N'est-ce pas vrai ? (R. V, 464c5-d4)

Socrate précise dans ce passage sur quoi porte l'opinion déterminant les pratiques linguistiques communes aux gardiens : les gardiens ont « une seule et même opinion sur ce qui leur est propre (ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου περὶ) ». Mais, et j'en reviens à la première question, quel rapport instituer entre cette opinion et la communauté des plaisirs et des peines que j'appellerai également homopathie, en référence à l'adjectif ὁμοπαθεῖς utilisé à la fin du passage (464d4) ? Dans les deux passages précédemment cités, ce rapport est exprimé de la façon suivante : dans le premier, Socrate affirme qu'« avec l'opinion qui va de pair avec cette expression, nous avons dit qu'il s'ensuit que les plaisirs et les peines sont en commun » (464a1-2 : μετὰ τοῦτου τοῦ δόγματός τε καὶ ῥήματος ἔφαμεν συνακολουθεῖν τὰς τε ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας κοινῇ) ; dans le second, Socrate précise qu'« avec une seule et même opinion sur ce qui leur est propre, ils tendraient tous vers le même but et autant qu'il est possible ressentiraient les mêmes affections de peines et de plaisirs » (464d3-5 : ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου περὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατόν ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι). Comme l'indique le verbe συνακολουθεῖν employé par Socrate (464a2) et comme l'indique également son usage du datif en 464d3 (ἐνὶ δόγματι), l'opinion des gardiens sur ce qui leur est propre et l'homopathie qui caractérise leur mode de vie sont solidaires l'une de l'autre. Autrement dit, la communauté du plaisir et de la peine, qui confère sa spécificité à la *philia* des gardiens est indissociable de l'établissement d'une même opinion, d'une homodoxie²³, dans la classe des gardiens.

Résumons l'argument de Socrate. Ce qui caractérise les liens affectifs unissant les gardiens est une communauté de plaisirs et de peines, une homopathie garantissant qu'ils se réjouissent, comme un seul corps²⁴, des bonheurs et des tristesses qui frappent tel ou tel d'entre eux. Le signe de cette homopathie est que les gardiens ne feront pas un usage purement privé des pronoms possessifs, ce qui revient à dire que chacun ne considérera pas que ce qui est à lui est, par là même, étranger à autrui. Cette homopathie est solidaire de l'opinion commune que partage chaque gardien sur ce qui lui est propre, opinion que reflètent les expressions linguistiques dont il fait usage pour désigner ce qui l'affecte.

Si mon analyse de l'argument de Socrate est correcte, il apparaît que la possibilité même de la *philia* unissant les gardiens dépend donc de celle de cette double dimension homodoxique et homopathique qui caractérise leur communauté. La question qui s'impose désormais est donc de savoir ce qui rend à son tour possible cette communauté de sentiments et d'opinion.

23. Ce terme est emprunté à Platon (cf. *R.* IV, 433c6 : ἡ ὁμοδοξία, et 442d2 : ὁμοδοξῶσι ; voir aussi *Plt.* 310e10). Sur le rapport entre conformité d'opinion et communauté d'affections, voir également *Phd.* 83d7-8.

24. Cf. le modèle du corps organisé développé en *R.* IV, 462c-d.

Est-ce que, par conséquent, la cause de tout cela, en plus du reste de la constitution, est la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens ? (R. V, 464a8-9)

Par « tout cela » (464a8 : τοῦτων), Socrate désigne à mon sens l'ensemble des caractéristiques de la classe intermédiaire de la cité idéale qu'il vient d'évoquer (l'usage des possessifs, l'opinion liée à ces expressions, l'homopathie qui l'accompagne). On comprend bien en quoi la communauté des femmes et des enfants est « cause » de cette communauté homopathique : parce qu'elle annihile la réalité même de la propriété privative et exclusive chez les gardiens dans ce qu'elle a de plus biologiquement naturel²⁵, la mise en commun des femmes et des enfants ne peut que modifier leur sens de la propriété. Mais Socrate précise pourtant que la mise en commun des femmes et des enfants n'est pas seule responsable de la formation de l'homopathie, car « le reste de la constitution » (464a8 : πρὸς τῇ ἄλλῃ καταστάσει) y contribue également. Socrate pense-t-il ici seulement à la communauté des biens, ou la portée de sa remarque est-elle beaucoup plus générale ? Comme ma traduction de *katastasis* l'atteste²⁶, je pense que Socrate indique ici que c'est l'ensemble du dispositif que Callipolis dédie aux gardiens qui vise à constituer chez eux un sens tout à fait particulier de la communauté, et notamment à instaurer en eux l'opinion que le commun est ce qui leur est propre. Or ce dispositif inclut, bien sûr, leur éducation et le long processus de maturation psychologique et sociale qu'elle comprend.

Contrairement à ce que l'on a pu soutenir, je ne pense pas que l'on puisse congédier les critiques d'Aristote à l'encontre de la *philia* des gardiens au motif qu'elles seraient des objections purement empiriques, voire sophistiques, contre la position idéaliste d'un Platon²⁷. Néanmoins, en omettant de rappeler que les gardiens de la cité idéale sont le produit d'une longue *paideia*, Aristote s'interdit de voir à quel point le processus pédagogique auquel ils sont sujets vise à modeler leurs opinions et de là, à transformer les rapports qui les unissent²⁸. C'est du moins ce dont on peut se convaincre

25. La limite « naturelle » de la propriété privée demeure le corps propre : cf. R. V, 464d8.

26. Généralement, le terme *κατάστασις* est l'équivalent de *πολιτεία* (voir notamment R. VIII, 550 c-d) et désigne, dans la *République*, soit la constitution de la cité idéale dans son ensemble (IV, 426c1 ; VIII, 547b7), soit telle ou telle forme de gouvernement politique (les formes de gouvernement actuelles : VI, 493a1, 497b2 ; l'oligarchie : VIII, 550c10, 551b7, 552e6 ; la démocratie : 557a6). À de très rares reprises, il désigne des mesures plus ciblées : cf. III, 414a5 (la sélection et l'établissement des dirigeants et des gardiens) et VI, 502d7 (l'établissement des dirigeants).

27. Voir par exemple le long article de Bornemann 1924, notamment les p. 132-141.

28. De ce point de vue, Stalley 1991, p. 192-193 a tort de soutenir que « *there is no indication that the benefits of the abolition of the family depend on the satisfaction of other conditions* ». La *paideia* est l'une de ces autres conditions, ce qu'a bien vu Saunders 1996, p. 115. Il est d'ailleurs d'usage, depuis Proclus au moins, de reprocher à Aristote d'ignorer les effets de l'éducation des gardiens sur leur âme (voir *In R.* 2, 367, 17-20).

si on considère les objectifs que Socrate fixe au programme d'éducation des gardiens.

III. La genèse de l'*homodoxie*

Après avoir, dans tout le reste du livre II, proposé une refonte complète de l'éducation traditionnelle pour tout ce qui touche aux dieux et à la conception du divin, et avant d'en venir à ce qui concerne la peur de la mort, Socrate résume, au début du livre III, les acquis des analyses précédentes :

Pour ce qui concerne les dieux, voilà le genre de choses, à ce qu'il semble, que doivent entendre et que ne doivent pas entendre dès leur plus tendre enfance ceux que l'on veut voir honorer les dieux et leurs parents et ne pas faire peu de cas de leur amitié mutuelle. (R. III, 386a1-4)

Socrate rend ici explicite que l'un des objectifs principaux de la première éducation des gardiens est la valorisation de la *philia* qui les attache les uns aux autres²⁹. À première vue, il n'y a sans doute rien d'étonnant à cela, et Socrate pourrait seulement vouloir dire que les gardiens, par la longue éducation qui leur est imposée et le partage de cette expérience commune, en viendront à se tenir mutuellement en affection. Cette dimension affective est évidemment capitale et peut expliquer en partie comment l'éducation commune imposée aux gardiens favorise les conditions de leur attachement mutuel. Je pense néanmoins que la thèse est plus forte, et plus précise, et que l'implantation dans l'âme des gardiens d'une opinion partagée par chacun sur ce qui leur est propre constitue l'un des objectifs principaux de leur *paideia*. En proposant cette réforme radicale de la culture traditionnelle au profit de l'établissement d'une culture commune et cohérente, Socrate, fidèle au principe de spécialisation (cf. R. II, 369e-370c et 374a), ne cache évidemment pas que l'éducation des gardiens vise à produire des hommes d'un certain type, dévoués à une seule tâche, la protection de la cité³⁰. Mais je soutiens qu'il ne néglige pas pour autant la question de leurs rapports interpersonnels et des modalités du ciment de leur communauté.

C'est par la comparaison entre les gardiens et « les chiens de bonne

29. Voir également El Murr 2012 p. 596.

30. Je ne donnerai qu'un seul exemple. Lors de son analyse des types de *lexis* (R. III, 392c-398c), Socrate se demande si les gardiens seront autorisés à être « imitatifs » (μιμητικούς). Burnyeat 1999, p. 266 a bien montré, me semble-t-il, que l'enjeu des pages 392c-398c n'est pas directement lié à une théorie textuelle de l'imitation, mais plutôt à une certaine conception de la *performance* induite par celle-ci, performance que l'*Ion* (535c4-8) illustre à merveille en montrant le genre de transport auquel cède le rhapsode. Dans ce contexte, on comprend pourquoi Socrate, en rappelant le principe de spécialisation (cf. par exemple, R. III, 397d10-e3), explique que les seuls personnages que les gardiens doivent imiter sont ceux qui incarnent les vertus qui leur sont propres. Ce n'est pas l'imitation en tant que telle, mais la multiplicité incontrôlée des modèles que Socrate condamne, parce qu'elle donnerait aux gardiens le goût de cette prétendue multiplicité d'aptitudes dont semble faire preuve le poète.

race » (R. II, 375d11-e1 : τῶν γενναίων κυνῶν) que Socrate, au livre II, illustre la spécificité du naturel propre aux gardiens. Tels des chiens de garde, ces derniers doivent en effet « être doux envers leurs proches et durs envers leurs ennemis » (375c1-2 : πρὸς μὲν τοὺς οἰκέτους πρᾶτους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς). L'un des enjeux de l'éducation à venir est de rendre possible cette attitude différenciée, donc de déterminer de qui les gardiens sont les proches et de constituer affectivement la catégorie de l'*oikeion*. Mais comment l'éducation des gardiens est-elle à même de produire cet effet désiré ? Considérons, par exemple, les critères à l'aune desquels Socrate évalue les récits de la *Théogonie* d'Hésiode relatant les luttes entre les différentes générations de dieux.

[Il ne faut pas raconter] que des dieux font la guerre à d'autres dieux et complotent et se combattent – car ce n'est même pas vrai –, si du moins nous voulons que ceux qui vont être amenés à garder la cité pensent qu'il n'y a rien de plus honteux que de sombrer facilement dans la haine mutuelle. Il s'en faut de beaucoup qu'il faille leur raconter des histoires et leur dépeindre des tableaux bigarrés de combats de géants et des nombreuses autres haines de toutes sortes qui ont opposé les dieux et les héros à leurs parents et à leurs proches. Mais si nous voulons, d'une façon ou d'une autre, les persuader que nul citoyen n'a jamais été pris en haine par un autre, et qu'une telle chose est même impie, voilà ce qu'il faut plutôt leur faire raconter dès leur plus tendre enfance par les vieillards et les vieilles femmes, et il faut également contraindre les poètes à composer des histoires proches de celles-ci à leur intention quand ils deviennent plus vieux. (R. III, 378b8-d2)

Ce passage montre que l'un des enjeux de la réforme de la *paideia* proposée par Socrate dans la *République* est d'inculquer aux gardiens le respect et l'affection pour leurs proches en les persuadant de l'impossibilité de nuire à, ou de prendre en haine ceux qui leur sont proches. Le moyen de cette persuasion consiste à purger les mythes des comportements haineux, et trop humains, qu'ils attribuent aux dieux et à ne composer que des récits qui illustrent cette opinion qu'on veut implanter chez les gardiens. Comment en effet promouvoir la *philia* entre les gardiens si dès leur enfance les modèles auxquels ils sont confrontés leur présentent les dieux se maltraitant les uns les autres et rivalisant de perfidie et d'injustice ? Comment valoriser et aimer ce qui nous est proche si les premiers des êtres maltraitent leurs parents et leur descendance, leurs frères et leurs sœurs ? À l'évidence, la réforme drastique des contenus culturels que Socrate propose ici vise surtout à implanter dans l'âme des gardiens l'impossibilité de la haine mutuelle et l'évidence de l'affection pour les proches.

On objectera peut-être que même si c'est là l'un des buts de l'éducation des gardiens, il reste encore beaucoup à faire pour véritablement modeler le sens de ce qui leur est propre et instaurer, chez eux, une seule et même opinion durable. On ne peut en effet que regretter que Socrate demeure allusif sur de

nombreux points décisifs et, en tout cas, en dise moins que ne le souhaiterait le lecteur de la *République*. Cependant, même si Socrate reste allusif sur les modalités de la constitution de cette opinion commune aux gardiens, il ne fait pas mystère, selon moi, que c'est bien à cela que tend leur éducation.

J'en veux pour preuve un passage crucial du livre III, qui conclut l'exposé de la *paideia*, passage où est abordée, pour la première fois, la question du choix des gardiens dirigeants. Parmi les gardiens ainsi éduqués, demande Socrate, quels seront ceux amenés à diriger, et quels à être dirigés (412b9) ? L'âge est bien sûr un premier critère, mais il ne saurait être le seul, car tous les gardiens dans la force de l'âge ne seront pas, de ce simple fait, dirigeants. Puisque les dirigeants doivent être les « meilleurs d'entre les gardiens » (412c10 : φυλάκων ἀρίστους), ils seront nécessairement « les meilleurs gardiens de la cité » (c11 : φυλακικωτάτους πόλεως). Par conséquent, ils doivent, « à cette fin » (c13 : εἰς τοῦτο), faire preuve d'intelligence (φρονίμους) et de capacités (δυνατοὺς), mais également « se soucier de la cité » (c14 : κηδεμόνας τῆς πόλεως). Suivent quelques lignes où Socrate explique le ressort psychologique au fondement de ce souci du bien commun.

Mais on se soucie au plus haut point de cela même qu'on se trouve aimer.

Nécessairement.

Et ce qu'on aime au plus haut point, c'est ce par quoi on pense que les mêmes choses sont profitables également à soi-même et ce dont on croit que la réussite coïnciderait avec la sienne propre, et inversement, si ce n'est pas le cas. (R. III, 412d2-7)

Notons d'abord la portée de l'analyse de Socrate qui ne décrit pas ici un cas particulier, mais bien une loi générale (cf. l'usage de τις en 412d2) expliquant les conditions d'un attachement supérieur (cf. 412d4 : τοῦτό γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ) et de là, celles d'une sollicitude supérieure (d2 : κήδοιτο δέ γ' ἂν τις μάλιστα τούτου). Il est frappant, de ce point de vue, de mettre en parallèle ce passage avec celui de la *Politique* (II, 4, 1262b22-23)³¹ où Aristote emploie précisément les mêmes verbes (κήδεσθαι et φιλεῖν) et soutient que seul « ce que l'on possède en propre et ce que l'on chérit » (τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν)³² peut être objet de soin et d'affection. Le terme ἴδιον est naturellement absent de l'analyse de Socrate, mais ce dernier ne dit pas pour autant que le gardien oubliera son propre intérêt, encore moins qu'il le sacrifiera au profit d'un intérêt supérieur : au contraire, le gardien aimera par dessus tout ce dont il se représentera que l'intérêt est identique au sien. Tout

31. Cité *in extenso* et traduit *supra*.

32. Chez Aristote, le terme ἀγαπητόν semble désigner, quand il est substantivé (ce qui est très rare), ce que l'on chérit, ce qui nous est cher parce qu'il nous réjouit. Les premières lignes de la *Métaphysique* parlent en ce sens de l'ἀγάπησις des sensations et, dans ce passage comme ailleurs, l'exemple favori d'Aristote pour illustrer cet état de plénitude est la vue : cf. *EN* IX, 12, 1171b29 ; *Rh.* I, 7, 1365b16-19.

un chacun se soucie le plus et prend davantage soin de ce qu'il aime le plus, et tout un chacun aime le plus ce dont la réussite ou le succès coïncide avec ses propres succès ou échecs³³.

En quoi cet attachement supérieur dépend-il de l'éducation que les Gardiens reçoivent ? Que cet attachement à l'intérêt global de la cité dépende d'une opinion ancrée dans l'âme des gardiens par le processus éducatif est déjà suggéré par les verbes utilisés par Socrate (cf. 412d4 : ἡγοῖτο ; d6 : οἶτο). Mais c'est surtout la suite du passage qui confirme ce point. Socrate se demande en effet comment il sera possible de reconnaître les futurs dirigeants parmi les gardiens dans la force de l'âge. Il faudra, dit-il, sélectionner ceux qui privilégieront toujours « ce qu'ils pensent être l'intérêt de la cité » (412e1 : ὁ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν). Un peu plus loin, Socrate emploie, pour décrire cette opinion, une formule plus précise : « il faut chercher quels sont les meilleurs gardiens de l'opinion qui est la leur » (413c5-6 : ζητητέον τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ' αὐτοῖς δόγματος). Pour ce faire, il est indispensable de les soumettre à un ensemble d'épreuves (cf. R. III, 413b-414a). Ces épreuves ont un seul et unique but : vérifier « s'ils sont capables de garder cette opinion » (412e5 : εἰ φυλακτικοί εἰσι τούτου τοῦ δόγματος), c'est-à-dire s'ils sont capables de ne voir aucune différence entre leur intérêt propre et celui de la cité, donc de préserver l'intérêt commun en toutes circonstances. Puisqu'il va de soi que c'est contre son gré que l'on est privé d'une opinion vraie (413a9-10), il faudra faire subir trois types de test : le premier visera à retirer cette opinion vraie de l'âme du gardien par l'oubli ou la persuasion, le second par l'épreuve de la tristesse ou de la souffrance, le troisième par celle du plaisir ou de la peur. Quelle que soit la nature de ces épreuves sur lesquelles je ne m'attarde pas³⁴, leur importance dans la sélection des gardiens dirigeants prouve clairement que l'éducation qui est la leur a pour but d'implanter en eux une opinion vraie par laquelle leur intérêt propre s'identifie à l'intérêt commun.

Il faut aussi tenter de devancer une objection possible. Puisque Socrate annonce dans ce passage, et pour la première fois dans la *République*, la différence entre les gardiens dirigeants et le reste des gardiens qu'il va appeler gardiens « auxiliaires » (414b4 : ἐπικούρους), on peut se demander si la coïncidence parfaite entre l'intérêt propre et l'intérêt commun qu'il décrit ici est l'apanage des seuls dirigeants, ou si, comme je le propose, cette coïncidence s'étend à l'ensemble du groupe des gardiens. Relevons d'abord avec quelle insistance Socrate explique que ce qui permet de détecter les futurs dirigeants au sein de la classe des gardiens (cf. R. III, 412d9 : ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων) est

33. Sur ce passage, voir Kraut 1973, et Price 1989 p. 187-188.

34. La nature des épreuves ne laisse néanmoins aucun doute sur le fait qu'il s'agit bien de vérifier quels sont les gardiens qui pratiquent le mieux les trois vertus que sont la sagesse, le courage et la modération. Voir Brisson 2005 p. 125-126.

avant tout la constance de leur choix de l'intérêt de la cité. On « observera » (412e4, 413c7 : τηρητέον), dit-il, les gardiens « dès l'enfance » (413c7-8 : εὐθὺς ἐκ παιδῶν ; d9 : νέους ὄντας) et « à tous les âges de la vie » (412e4-5 : ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις ; 413e6 : ἔν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι) : celui qui montrera qu'il privilégie toujours et à chaque fois (413c6, e5 : ἀεὶ), dans toutes les circonstances et « tout au long de sa vie » (412d10-e1 : παρὰ πάντα τὸν βίον), l'intérêt de la cité, « il faudra l'instituer dirigeant de la cité et son gardien » (414a1-2 : καταστατέον ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα). Il semblerait donc bien que l'ensemble, ou du moins une partie significative de la classe intermédiaire, soit soumise à ces épreuves et qu'il s'agisse de vérifier, tout au long de la maturation psychologique et sociale des gardiens, que leurs choix et leurs réactions révèlent la ferme implantation de l'opinion selon laquelle ce qui est commun leur est propre. Ce qui différenciera (à ce stade) le gardien ayant toutes les capacités pour diriger la cité du gardien auxiliaire, c'est la résistance, à toute épreuve, de son opinion vraie, sa parfaite constance tout au long des âges de la vie, mais non cette opinion elle-même. Naturellement, il apparaîtra que le gardien dirigeant, dont Socrate dira bien plus tard qu'il est philosophe³⁵, sera seul à même de comprendre l'intérêt de la cité tout entière et les raisons de son ordre hiérarchique global³⁶. Mais il n'en demeure pas moins que la loi d'attachement dont on cherche à éprouver ici la résistance reste valable pour toute la communauté des gardiens. Du dirigeant à l'auxiliaire, ce n'est pas la nature de cette loi d'attachement qui est modifiée, mais la compréhension de son fondement. Ce n'est donc pas un hasard si ce passage du livre III annonce les formulations utilisées par Socrate pour décrire la communauté de vie de la classe intermédiaire au livre V³⁷.

À la fin de la section précédente³⁸, il s'agissait de savoir ce qui justifiait que Socrate confère une telle importance, chez les gardiens, à « l'opinion unique sur ce qui leur est propre » (ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου περὶ) et qu'il fasse d'elle l'élément doxique solidaire de l'homopathie dans la communauté des gardiens. On comprend désormais que le processus éducatif des livres II et III a notamment pour objectif d'implanter cette opinion et de veiller à son maintien dans l'âme des gardiens : de ce point de vue, la communauté des biens et celle des femmes et des enfants prolongent le long processus d'appropriation de la communauté que subissent les gardiens dès leur plus jeune âge.

35. R. VI, 503b4-5 : « Qu'on ose à présent dire ceci : il faut instituer les philosophes comme les gardiens au sens le plus exact du terme » (νῦν δὲ τοῦτο μὲν τετολμήσθω εἰπεῖν ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι).

36. C'est pour cette raison, me semble-t-il, que lorsque Socrate aborde à nouveau la question de la nature des dirigeants au livre VI et résume les analyses de la fin du livre III, il peut dire des dirigeants et d'eux seuls qu'ils sont « amis de la cité » (503a1 : φιλοπόλιδας). Voir également R. III, 414b1-5 et El Murr 2012 p. 595.

37. On comparera R. III, 412d5-7 et V, 463e3-5.

38. Voir *supra*, section II.

On comprend également qu'Aristote ait eu toutes les raisons de considérer que la *philia* est un enjeu crucial de la vie communautaire des gardiens, car les passages de *République* III que l'on a examinés ont montré que le souci de la cité et du bien commun dépend des ressorts de l'affection et que cette affection est solidaire d'une opinion sur ce qui nous appartient.

Cependant, en ignorant la longue maturation sociale et psychologique des gardiens, Aristote refuse de voir que la *philia* qui unit les gardiens est en fait déterminée, non par un partage de l'*idion* et du *koinon*, mais par une assimilation nouvelle de l'*oikeion* au *koinon*, par le développement en chaque gardien d'un attachement personnel à ce qui est commun. Considérée de cette façon, c'est-à-dire de façon résolument diachronique et du point de vue de l'homodoxie qui est à son principe, la possibilité de la naissance et de l'entretien de liens intenses de *philia* au sein de la classe des gardiens ne paraît plus si abstraite et le proverbe « entre amis tout est commun (κοινὰ τὰ φίλων) », que Socrate convoque pour caractériser la communauté des gardiens (cf. R. IV, 424a2 et V, 449c5), ne semble plus si creux³⁹.

IV. L'amitié civique et le lien de la cité

Mais quelle sera la forme d'ensemble de la constitution pour ceux qui y prennent part, Socrate ne l'a pas dit et ce n'est pas non plus facile à dire. Et pourtant, la quasi-totalité du peuple de cette cité en vient à être un peuple de citoyens autres [que les gardiens] au sujet desquels rien n'est défini. (*Pol.* II, 5, 1264a11-14)

À considérer ce passage de la *Politique*, on voit qu'il n'a pas échappé à Aristote que la cité idéale de la *République* n'est pas composée que de quelques gardiens et de quelques rares gouvernants : la plus grande part de la population est faite d'artisans, de cultivateurs, de marchands, d'éleveurs, etc. Pourtant, c'est à coup sûr un euphémisme que de dire que Platon est très rapide sur la classe la plus importante de la cité, celle des producteurs (χρηματιστικοί). Il y a là un sentiment dont aucun lecteur de la *République* ne peut se départir : Platon parle à plusieurs reprises, notamment au livre V, de l'unité de la cité idéale, mais son attention ne semble se porter que sur l'unique classe des gardiens. Or, comment faire l'unité d'un tout à partir de l'unification d'une seule de ses parties ? Le problème est d'autant plus épineux qu'aux yeux de Socrate, il semble tout simplement ne pas se poser. Considérons la remarque aussi laconique⁴⁰ que décisive par laquelle Socrate conclut son analyse de l'importance de la communauté des femmes et des enfants pour l'unité de la cité.

39. Pour une analyse convaincante du projet commun et de l'action collective qui sous-tendent l'amitié entre gardiens et en font une amitié *active*, voir Caluori 2013 p. 54-59.

40. Price 1989 p. 186 note également que « 465b8-11 seems especially brisk ».

Mais si parmi ces gardiens il n'y a aucune dissension, il n'est pas même à craindre que le reste de la cité soit en désaccord avec eux ni avec lui-même. (R. V, 465b9-11)

L'idée de Socrate est-elle seulement que les gardiens, du fait de leur communauté de vie, ne voudront pas devenir des producteurs et accéder à la propriété privée⁴¹ ? Il me semble que Socrate dit ici autre chose et que ce passage est écrit non pas du point de vue des gardiens, mais bien du point de vue du reste de la cité, à savoir des producteurs⁴². Si tel est bien le cas, alors l'unité de la classe des gardiens cimentée par la vie commune et une forme intense de *philia* est, aux yeux de Socrate, une condition nécessaire et suffisante de l'unité de la cité dans son ensemble. Comment justifier ce qui, de prime abord, a tout l'air d'une extrapolation abusive ? Deux questions différentes, mais conjointes, se posent ici : la première, la plus générale, est celle de savoir comment Socrate peut en effet unifier la cité malgré la hiérarchie qui la structure et malgré, notamment, la distinction stricte entre gardiens (dirigeants et auxiliaires) et producteurs. La deuxième question, plus ciblée, est celle de savoir si la *philia* a un rôle à jouer dans cette unification.

Socrate, dans un passage important du livre VIII (547b7-c4), relève avec emphase que les gardiens considèrent les producteurs « comme des hommes libres, des amis et des nourriciers » (547c1-2 : ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας) et que l'importance de cette désignation ne doit pas être négligée⁴³. En effet, comme on l'a vu précédemment, les usages terminologiques au sein de la cité reflètent l'opinion que chaque catégorie de citoyens se fait d'elle-même et de ses relations aux autres (cf. R. V, 463a1-b8). Que les gardiens désignent les producteurs comme des « amis » n'est donc pas un détail. Pourtant, il n'est pas facile de saisir à quelle réalité affective cette désignation renvoie effectivement. Une question similaire à celle qu'Aristote a soulevée pour l'amitié entre les gardiens se pose donc *a fortiori* quant à l'amitié qui unirait gardiens et producteurs : comment celle-ci peut-elle advenir entre les membres d'une classe de citoyens cimentée par la vie commune et l'absence de propriété privée, et les membres d'une autre classe où la vie et la propriété sont privatives ? Rappelons ce passage déjà cité où Socrate évoque les conséquences, fâcheuses pour l'unité civique, qui ne manqueraient pas de se produire

si tel attirait à l'intérieur de sa propre demeure tout ce qu'il peut acquérir à l'écart des autres, et si tel autre le faisait aussi dans sa propre demeure, s'ils avaient des femmes et des enfants différents pour chacun, rendant ainsi

41. C'est la lecture du passage que me suggère Michel Narcy.

42. C'est l'interprétation qui me semble suggérée par le sens de la phrase et le sujet de la clause subordonnée de 465b10, ἡ ἄλλη πόλις, en opposition à ἐν ἑαυτοῖς (les gardiens) en 465b9.

43. Sur ce passage, voir El Murr 2012 p. 599-601.

privés leurs plaisirs et leurs douleurs, eux qui seraient des individus privés.
(*R.* V, 464c8-d2).

Ce passage est une description adéquate de la vie des producteurs : aussi, comment envisager que gardiens et producteurs fassent communauté, et à plus forte raison, qu'ils soient liés les uns aux autres par l'amitié ?

À un premier niveau, on pourrait soutenir que de même que les gardiens font vivre et renforcent leur *philia* mutuelle par une activité qu'ils exercent en commun et à laquelle chacun d'eux se dévoue également (protéger la cité et veiller à la préservation de son ordre), la *philia* qui les unit aux producteurs est effective parce que gardiens et producteurs contribuent réciproquement au bien du tout que forme la cité. De ce point de vue, l'abolition de la propriété privée pour les gardiens qui, à première vue, semble séparer plutôt que rapprocher les deux groupes de citoyens, a en réalité pour effet de renforcer la cohésion entre les deux classes⁴⁴. Parce qu'ils sont débarrassés de toute possession, les gardiens, qui sont responsables de la protection des producteurs, dépendent d'eux pour leur nourriture et leur subsistance matérielle (cf. *R.* III, 416d-e). L'abolition de la propriété privée instaure donc entre eux un rapport de réciprocité.

Néanmoins, cette réciprocité est encore insuffisante et semble bien peu de chose quand on la compare à la forme intense de *philia* qui unit le groupe des gardiens. Pour comprendre pourquoi Socrate considère qu'une certaine *philia* lie gardiens et producteurs, il faut se tourner vers le mythe au fondement même de la cité idéale, le Noble mensonge, distillé à tous les citoyens par les gouvernants au fur et à mesure des générations⁴⁵.

Le Noble mensonge, c'est bien connu, conjugue en réalité deux mythes (cf. *R.* III, 414c-415d) : le mythe athénien de l'autochtonie et le mythe hésiodique des Âges, dans une version synchronique. Prêtons attention à la façon dont ces deux mythes se complètent l'un l'autre. Le second sert bien sûr l'ordre hiérarchique que Platon veut établir entre les trois groupes en persuadant chaque citoyen que la place qu'il occupe dans l'ordre global est la sienne par nature et que celle occupée par chaque autre citoyen est tout aussi justifiée. Le premier, en revanche, n'a rien à voir avec l'origine de la différenciation axiologique des citoyens : bien au contraire, l'intégration du mythe de l'autochtonie au Noble mensonge vise à persuader chaque citoyen de considérer tous les autres comme ses frères nés de la même terre-mère (*R.* III,

44. C'est ce que semble montrer *a contrario* un passage du livre III où Socrate envisage les effets que ne manquerait pas d'avoir l'introduction de la propriété privée chez les gardiens : « Lorsqu'ils posséderont, en propre, une terre, des demeures et de l'argent, ils seront des hommes d'affaires et des paysans, de gardiens qu'ils étaient, et de combattants pour le salut des autres citoyens, ils deviendront leurs tyrans et leurs ennemis ; en haïssant et en étant haïs, en complotant et en étant victimes de complot, ils passeront leur vie entière à craindre encore davantage les ennemis du dedans que ceux du dehors. » (*R.* III, 417a6-b4)

45. Sur le dispositif idéologique propre au Noble mensonge et ses enjeux, voir Schofield 2009.

414e4-5). Si le mythe de l'autochtonie est premier dans l'ordre narratif du Noble mensonge (cf. III, 414d), c'est à mon sens que l'ordre d'exposition reflète un ordre de priorité : la différenciation axiologique des naturels se déploie sur fond d'une coappartenance parfaitement homogène à la cité mère et nourricière⁴⁶.

Au fondement même de l'acceptation de la structure hiérarchique de la cité, on retrouve donc un type de *philia* fondamental, sous la forme de l'amour fraternel étendu à tous les citoyens sans exception. Si le Noble mensonge combine ces deux aspects (la différenciation axiologique et la fraternité), c'est vraisemblablement que l'acceptation de l'ordre hiérarchique de la cité ne peut faire l'économie du recours à une forme de *philia* entre tous les citoyens. Que cette forme d'amitié civique s'enracine dans la croyance à une parenté généralisée dont la réalité biologique est évidemment fictive ne dévalue en rien cette *philia* elle-même. Bien au contraire : qu'il faille faire croire à tous les citoyens qu'ils sont frères prouve, une fois de plus, que les fondations de la cité idéale s'ancrent dans une forme de communauté affective indispensable à la préservation de son ordre.

On peut donc désormais répondre aux deux questions posées précédemment. Si Socrate s'autorise en *R.* V, 465b9-11 à conclure de l'unité de la partie à celle du tout, c'est sans doute qu'il considère qu'il a suffisamment montré depuis le livre III par quels moyens l'ensemble des citoyens sera persuadé de la naturalité de l'ordre social hiérarchique. Si Socrate n'hésite pas à dire que gardiens et producteurs seront *philoi*, c'est sans doute parce que la représentation de la cité comme communauté affective et familiale, véhiculée par le Noble mensonge, constitue l'un de ces moyens. Mais il est alors évident que la comparaison entre l'amitié à l'œuvre dans la communauté des gardiens et celle rapprochant gardiens et producteurs est au détriment de cette dernière. L'amitié entre gardiens est une amitié active et consciente que l'ensemble de leur éducation et de leur mode de vie vise à instaurer et entretenir, mais celle qui rapproche gardiens et producteurs semble manquer cruellement de la dimension volontaire, subjective et affective qui doit caractériser un lien d'amitié intense.

Un dernier passage fera, je crois, aisément comprendre cette différence. À la fin du livre IX, à partir de 588b, Socrate en vient à la conclusion de l'un des arguments principaux du dialogue, selon lequel il est toujours plus

46. Ce point est d'ailleurs confirmé un peu plus loin, puisque c'est bien cette parenté primordiale et universelle qui explique qu'il n'est jamais exclu par principe que la valeur intrinsèque des descendants puisse différer de celle des géniteurs : « *parce que de fait vous êtes tous parents* (ἵτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες), même si vous engendrez le plus souvent des enfants qui vous seront semblables, il peut arriver qu'un rejeton d'argent naisse à partir de l'or et que de l'argent naisse un rejeton d'or et de même pour tous les autres les uns à partir des autres. » (*R.* III, 415a7-b3)

avantageux de choisir la justice. Pour répondre à la question initiée par Thrasymaque au premier livre et renouvelée par Glaucon et Adimante au livre II, Socrate propose l'image célèbre de l'âme tripartite, composée d'une bête polymorphe, d'un lion et d'un tout petit homme. Celui qui affirme, comme Thrasymaque, qu'il est avantageux de commettre l'injustice laisse l'animal polycéphale prendre le contrôle de son âme. Pour convaincre un tel homme qu'il se trompe, il faut lui montrer que les conduites honorables et dignes d'éloge dépendent d'un certain ordre de l'âme selon lequel le divin commande au bestial, le meilleur au moins bon. Ainsi tous les vices que l'on blâme à juste titre (mollesse, flatterie, insolence, etc.) révèlent le contrôle exercé sur l'âme par sa part bestiale et le relâchement de sa part proprement humaine. Il en est de même, précise Socrate, pour « l'artisanat et les travaux manuels » (590c1 : βαναυσία καὶ χειροτεχνία) : la raison de l'opprobre (590c1 : ὄνειδος) qui les entoure tient à ce que ces activités rendent les individus qui s'y adonnent incapables de gouverner leur part bestiale. Et Socrate d'ajouter :

Par conséquent, afin qu'un tel homme soit aussi gouverné par un élément semblable à celui par lequel est dirigé l'homme le meilleur, dirons-nous qu'il doit être esclave de cet homme meilleur, lui en qui c'est l'élément divin qui gouverne ? Non pas que nous pensions que c'est en vue du désavantage de l'esclave qu'il faut qu'il soit gouverné, comme Thrasymaque pensait que doivent l'être les gouvernés, mais en considérant qu'il est préférable pour tous d'être gouvernés par l'élément divin et intelligent, surtout quand on le possède en propre en soi-même, mais sinon quand il s'impose du dehors, afin de nous rendre tous, dans la mesure du possible, semblables et amis, parce que nous sommes tous gouvernés par le même principe ? (R. IX, 590c7-d6)

Ce passage distingue deux modalités de l'ordre juste dans l'âme⁴⁷ : selon la première, l'âme est gouvernée par la raison de façon interne, selon la seconde, cette rationalité s'impose à elle de l'extérieur. Le contexte du passage que je viens de rappeler invite à comprendre que les producteurs de la cité idéale ne pourront atteindre que le second type de rationalité, par contraste, notamment, avec les gardiens dirigeants. La conclusion qu'en tire Socrate n'en est que plus surprenante : quel que soit le mode d'imposition de la raison, et malgré la différence essentielle qu'il rappelle ici, le gouvernement d'un même principe divin rend tous les citoyens « semblables et amis » (ὅμοιοι καὶ φίλοι). Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi l'appartenance à un ordre hiérarchique commun où c'est le meilleur qui gouverne rendrait-il les citoyens amis les uns des autres ?

Il me semble que l'on peut donner au moins deux explications de la

47. Price 1989 p. 186-187, convoque également ce passage afin de proposer une solution à l'affirmation expéditive de Socrate en R. V, 465b9-11, mais l'analyse que j'en offre diffère de la sienne.

mention de l'amitié dans ce passage. La première, sans doute la plus simple, consisterait à comprendre l'adjectif ὅμοιοι en 590d6 au sens d'« égaux ». Les citoyens de Callipolis, qu'ils aient en eux le principe souverain, ou que ce principe s'impose à eux de l'extérieur, sont tous égaux dans la mesure même où tous sont gouvernés par ce même principe qu'est la raison, « élément divin et intelligent ». En ce sens, ils sont amis parce que l'imposition à tous comme à chacun de ce même principe rend toute inimitié entre eux impossible.

La seconde explication consisterait à comprendre l'adjectif ὅμοιοι au sens plus littéral de « semblables » et à rendre compte de l'usage conjoint de deux concepts de ressemblance et d'amitié. En constituant un ordre hiérarchisé dans lequel chaque citoyen trouve sa place, le fondateur de cité qu'est Socrate rappellerait que malgré leur différence de nature les citoyens de Callipolis sont semblables en ce qu'ils sont tous soumis au même principe. Leur ressemblance n'est évidemment pas ici une identité de nature mais une similitude par rapport à l'ordre global. Parce que chaque citoyen participe à (au moins) une forme d'excellence, chacun contribue au bien du tout de la cité, comme on l'a vu précédemment : chacun est ainsi rendu semblable aux autres sous le rapport de l'excellence du tout. Tout comme le Démiurge du *Timée* impose proportion et ordre aux éléments constituant le corps du monde et ce faisant, produit entre eux une certaine *philia*⁴⁸, l'action démiurgique de Socrate rend donc la cité pleinement vertueuse en lui imposant un ordre et une structure dans lesquels chaque groupe de citoyens, parce qu'il participe à au moins une forme de l'excellence, contribue au bien du tout de la cité et est ainsi rendu semblable aux autres sous le rapport de l'excellence de la totalité⁴⁹. De ce point de vue démiurgique et structurel, Socrate peut également considérer que les groupes de citoyens de la *République* sont « semblables, c'est-à-dire amis »⁵⁰.

Dans les deux cas, on le voit, l'amitié civique unissant les classes de citoyens entre elles naît de l'ordre hiérarchique imposé à l'ensemble des citoyens, et non d'un engagement affectif conscient et volontaire.

48. Cf. *Tim.* 32a5-7 et b8-c4.

49. La comparaison entre le philosophe et le démiurge est faite par Socrate lui-même en *R.* VI, 500d5-9, où le philosophe est dit « artisan » (500d7 : δημιουργόν) « de la tempérance, de la justice et de toute la vertu démotique (d8-9 : σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς) », par quoi il faut entendre la vertu populaire distincte de celle du philosophe dépendant de la seule raison. Pour un parallèle entre le Démiurge du *Timée* et le législateur des *Lois*, voir l'article classique de Morrow 1953-1954.

50. La place de la dernière clause en 590d5-6 (ἵνα εἰς δόναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι) n'interdit pas de considérer que le καὶ est épexégétique. Pour de plus amples réflexions sur le rapport entre amitié et ressemblance, voir El Murr 2014.

Conclusion

Une telle législation a belle figure et semblerait pleine d'amour pour le genre humain. En effet, qui en entend parler l'accueille avec plaisir, pensant qu'elle produira une merveilleuse amitié de tous pour tous, surtout lorsque l'on impute à l'absence de communauté des biens l'origine de tous les maux qui existent actuellement dans les constitutions ; je veux dire : des procès intentés les uns contre les autres à propos des contrats, des jugements pour faux témoignages, des flatteries envers les riches⁵¹. Or ces maux ne surviennent pas du fait de l'absence de communauté mais du fait de la perversité humaine, puisque nous voyons bien que ceux qui possèdent des biens en commun et les partagent ont beaucoup plus de différends que ceux qui possèdent les biens en propre. (*Pol.* II, 5, 1263b15-25)

Aristote a-t-il finalement raison de considérer que cette « merveilleuse amitié de tous pour tous » dans la cité idéale reste une déclaration de principe ? J'espère avoir montré que, s'agissant du groupe des gardiens, on peut répondre aux objections d'Aristote contre la possibilité même de leur amitié mutuelle, pour peu que l'on veuille bien suivre les étapes de la « fabrication » de ce type d'homme nouveau qu'est le gardien de Callipolis et comprendre que, précisément, la « perversité humaine » (*μολθηρία*) qu'Aristote considère ici comme un donné n'a, aux yeux de Socrate, aucune place chez les gardiens. Il ne s'agit pas seulement d'établir une communauté d'où la propriété privée est exclue : il s'agit de transformer, et ce dès le plus jeune âge, le sentiment même de l'appropriation. À cette condition, les conflits qui dressent actuellement les citoyens les uns contre les autres disparaîtront.

Mais naturellement l'argument que j'ai proposé pour justifier la possibilité de l'amitié entre les gardiens fragilise du même coup celle de l'amitié entre gardiens et producteurs. En effet, si c'est le processus même de l'éducation qui conditionne l'homodoxie commune aux gardiens et favorise leur homopathie et les modalités affectives de leur communauté de vie, l'absence de mention claire et explicite d'une éducation, autre que technique, destinée aux producteurs⁵² rend toute forme d'amitié entre gardiens et producteurs très difficile à concevoir.

D'où il apparaît, en revenant à notre point de départ, que l'organisation sociale de la cité idéale de la *République* fait bien intervenir deux formes de *philia* : une amitié active et consciente propre aux gardiens et une amitié civique globale unissant les classes entre elles. Les deux formes sont rendues possibles par l'implantation dans l'âme de chaque citoyen d'une opinion stable quant à la place qu'il occupe dans le tout de la cité, mais seule l'hom-

51. Aristote répond ici à un passage de *R.* V, 464d6-e2.

52. Aristote revient à plusieurs reprises et à juste titre sur ce point décisif : voir *Pol.* II, 5, 1264a11-14, cité et traduit *supra* p. 91, et surtout II, 5, 1264a36-40.

doxie des gardiens portant sur l'*oikeion* se prolonge dans une communauté de vie qui donne sa consistance existentielle à l'amitié qui les unit.

On voit finalement tout ce qui sépare les conceptions que Platon et Aristote se font du rôle de l'amitié dans la cité. L'un et l'autre reconnaissent son caractère indispensable, mais là où Aristote considère que la cité a pour but de préserver la *philia* entre ses membres, puisque sans *philia*, elle ne peut atteindre sa finalité véritable, la vie heureuse⁵³, Platon fait de la *philia* un moyen de préservation de l'unité de la cité. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes de la *République* que de voir Socrate se préoccuper des formes de *philia* unissant les citoyens et rappeler que le bonheur de chaque groupe ne compte pas, comparé à celui du tout :

Encore une fois, tu as oublié, mon cher Glaucon, répondis-je, que pour la loi, il n'importe pas qu'une classe quelconque dans la cité se distingue par son succès, mais que c'est dans la cité tout entière qu'elle veut faire en sorte que cela se produise, en accordant ensemble les citoyens par la persuasion et l'usage de la contrainte, en faisant qu'ils s'échangent les uns les autres les services que chacun est capable de rendre à ce qui est commun et en s'appliquant elle-même à fabriquer de tels hommes dans la cité, non pas pour que chacun ait le loisir de se tourner vers ce qu'il veut, mais afin qu'elle-même se serve d'eux en vue du lien de la cité. (*R.* VII, 519e1-520a4)

53. *Pol.* III, 9, 1280b36-40 : « De là sont nés dans les cités les alliances matrimoniales, les phratries, les sacrifices publics et les autres activités de la vie en commun. Or tout ceci est l'œuvre de l'amitié, car l'amitié est le choix délibéré de vivre ensemble. Par conséquent, la fin d'une cité est la vie heureuse, tandis que ces relations sont en vue de cette fin. » Sur ce chapitre du livre III, voir Wolff 1993.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J. 1902 (éd.) : *The Republic of Plato*, edited, with critical notes, commentary and appendices, Cambridge, 1902.
- BARNES, J. 1995 (éd.) : *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995 (Cambridge Companions to Philosophy).
- BORNEMANN, E. 1924 : « Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie », *Philologus*, 79 (1924), p. 70-111, 113-158 et 234-257.
- BRISSON, L. 2005 : « La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon » dans J. Lacrosse (éd.), *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*, Paris, (Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles), p. 121-142.
- BURNYEAT, M. F. 1999 : « Culture and Society in Plato's *Republic* », *The Tanner Lectures on Human Values*, 20 (1999), p. 217-324 (URL : http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Burnyeat99.pdf).
- BYWATER, I. 1894 (éd.) : Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recogn. brevique adnotationa critica instruit I. Bywater, Oxford, 1894 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- CALABI, F. 2000 : « Aristotele discute la *Reppublica* » dans Vegetti (trad.), 2000a, p. 421-438.
- CALUORI, D. 2013 : « Friendship in Kallipolis » dans D. Caluori (éd.), *Thinking about Friendship : Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*, Basingstoke, p. 47-64.
- CAMPESE, S. 2000 : « La seconda ondata : la comunanza di donne e figli » dans Vegetti (trad.), 2000a, p. 257-293.
- CANTO-SPERBER, M. 1993 : « L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V ; Aristote, *Politique*, II) » dans P. Aubenque (éd.), *Aristote politique : études sur la Politique d'Aristote*, Paris (Épiméthée), p. 49-71.
- CHAMBRY, É. 1931-1934 (trad.) : Platon, *La République*, 3 vol., Paris, 1931-1934 (Collection des Universités de France, série grecque, 69, 64, 75).
- EL MURR, D. 2012 : « L'amitié (*philia*) dans le système social de la *République* », *Revue Philosophique de Louvain*, 110/4 (2012), p. 587-604.
- 2013 : « Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon », dans A. Castel-Bouchouchi, M. Dixsaut et G. Kevorkian (éd.), *Platon*, Paris, 2013 (Lectures de...), p. 171-184.
- 2014 : « *Philia* in Plato » dans S. Stern-Gillet et G. Gurtler s.j. (éd.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Albany, 2014 (SUNY series in Ancient Greek Philosophy), p. 3-32.
- FRAISSE, J.-C. 1974 : *Philia : la notion d'amitié dans la philosophie antique : essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, 1974 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- GALLAGHER, R. L. 2011 : « Aristotle's Peirastic Treatment of the *Republic* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93/1 (2011), p. 1-23.
- KRAUT, R. 1973 : « Egoism, Love, and Political Office in Plato », *Philosophical Review*, 82/3 (1973), p. 330-344.
- MAYHEW, R. 1997 : *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, 1997.

- MORROW, G. R. 1953-1954 : « The Demiurge in Politics : the *Timaeus* and the *Laws* », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 27 (1953-1954), p. 5-23.
- MURGIER, C. 2013 : *Éthiques en dialogue : Aristote lecteur de Platon*, Paris, 2013 (Textes et traditions, 24).
- NEWMAN, W. L. 1887 : *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, 2 vol., Oxford, 1887.
- PACHET, P. 1993 (trad.) : Platon, *La République : du régime politique*, Paris, 1993 (Folio : Essais, 228).
- PRICE, A. W. 1989 : *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
- ROBIN, L. 1940-1942 (trad.) : Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., trad. nouvelle et notes, avec la collaboration de M. Moreau, Paris, 1940-1942 (Bibliothèque de la Pléiade, 58, 64).
- ROSS, W. D. 1957 : Aristoteles, *Aristotelis Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1957 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- SAUNDERS, T. J. 1996 (trad.) : Aristotle, *Politics*, Books I and II, translated with a commentary, Oxford, 1996 (Clarendon Aristotle series).
- SCHOFIELD, M. 2009 : « Fraternité, inégalité, la parole de Dieu : Plato's authoritarian myth of political legitimation » dans C. Partenie (éd.), *Plato's Myths*, Cambridge, 2009, p. 101-115.
- SLINGS, S. R. 2003 (éd.) : *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, New-York, 2003 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- STALLEY, R. F. 1991 : « Aristotle's Criticism of Plato's *Republic* », dans D. Keyt & F. D. Miller (éd.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1991, p. 182-199.
- 1999 : « Plato and Aristotle on Political Unity » dans M. Vegetti & M. Abbate (éd.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli (Saggi Bibliotheca, 60), p. 29-48.
- VEGETTI, M. 2000a (trad.) : Platone, *La Repubblica*, vol. IV, libro V, trad. e commento, Napoli (Elenchos, 28).
- 2000b : « La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica*, il *Timeo* e le *Leggi* », dans Vegetti (trad.), 2000a, p. 439-452.
- VLASTOS, G. 1981 : « The Individual as Object of Love in Plato » dans *Platonic Studies*, 2nd printing with corrections, Princeton, 1981, p. 1-37.
- WOLFF, F. 1993 : « L'unité structurelle du Livre III » dans P. Aubenque (dir.), *Aristote politique : études sur la Politique d'Aristote*, publiées par A. Tordesillas, Paris, 1993 (Épiméthée), p. 289-313.