



HAL
open science

Le courage du philosophe dans la République de Platon

Elisabeth Bargès

► **To cite this version:**

Elisabeth Bargès. Le courage du philosophe dans la République de Platon. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04125388

HAL Id: dumas-04125388

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04125388>

Submitted on 12 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



J. M. W. Turner, Paysage marin avec voilier et bateau, peinture, 1820, 46.7×61 cm, Tate Britain, London.

MÉMOIRE

Première année de Master - Spécialité Histoire et actualités de la philosophie

Le courage du philosophe dans la *République* de Platon

Elisabeth Bargès

Sous la direction d'Olivier Renaut, Professeur des universités, Université Paris Nanterre

Mémoire soutenu publiquement le 23 mai 2023.

Jury : Christelle Veillard, Maître de conférences en Philosophie Ancienne, Université Paris Nanterre

Table des matières

Introduction	4
Première partie - Les ambiguïtés du courage	14
Section 1.1. Le courage de l'injuste dans le <i>Protagoras</i> et la <i>République</i>	14
1.1.1. Dans le <i>Protagoras</i>	14
1.1.2. Distinction entre δέος et φόβος	17
1.1.3. Dans la <i>République</i>	18
1.1.3.1. Première occurrence du courage dans la <i>République</i> (360e-361d)	18
1.1.3.2. Seconde occurrence du courage (La <i>République</i> , 366b-e)	20
Section 1.2. Le courage irascible d'Achille	22
Section 1.3. Le courage : la plus irrationnelle des vertus	24
1.3.1. La tripartition de l'âme (Livre IV)	25
1.3.2. Le θυμός comme siège des motivations politiques	26
1.3.3. Implications pour le courage	28
Seconde partie - Le courage nommé du gardien, de l'auxiliaire, de la cité et dans l'âme	30
Section 2.1. Le courage des gardiens	30
2.1.1. Les dispositions requises pour la garde de la cité	30
2.1.1.1. L'ardeur à combattre	30
2.1.1.2. Discerner l' <i>oikeion</i> de l' <i>allogrion</i>	32
2.1.1.3. Condamnation de la lamentation (388 a-d)	35
2.1.2. L'harmonie de l'âme et du corps	37
Section 2.2. Du gardien à l'auxiliaire	38
2.2.1. Fermeté et dévouement au service de la cité	38
2.2.2. Trois niveaux de garde	40
Section 2.3. Par quelle partie d'elle-même la cité est dite courageuse	41
2.3.1. Ambiguïtés du savoir de la garde	41
2.3.2. Le courage de la classe des auxiliaires	43
2.3.2.1. Une forme de courage amputé : préserver la loi	43
2.3.2.2. Ce qui est nommé courage politique	45
Section 2.4. Le courage dans l'âme (442b)	47
2.4.1. L'ardeur au service de la raison	47
2.4.2. Le courage individuel ou la garde de l'âme	49
Partie 3 - Le courage du philosophe tel qu'il n'est pas nommé dans la <i>République</i>	51
Section 3.1. Le philosophe et la cité	51
3.1.1. Nouvelle analyse des gardiens de la cité	52
3.1.1.1. L'éthique du gardien (468a-471c)	52
3.1.1.2. Ce qu'est un philosophe	54
3.1.2. Le devoir de gouverner	58
3.1.2.1. Un ou plusieurs philosophes dans la cité ?	58
3.1.2.2. Un ou plusieurs courages ?	61

Section 3.2. Le courage du philosophe : au croisement des différentes dimensions du courage	63
3.2.1. La dimension intellectuelle : savoir ce qui est à craindre, ce qui est à protéger	63
3.2.1.1. L'opinion contre la philosophie	63
3.2.1.2. L' <i>oikeion</i> de la caverne	65
3.2.2. La dimension psychique et physique : la résolution contre la résignation	66
3.2.2.1. Résister au découragement	66
3.2.2.2. Faire advenir la constitution politique	68
3.2.3. Le courage individuel comme condition de possibilité de la communauté réformée	68
3.2.3.1. Les exigences de la philosophie : affronter les vérités les plus élevées	68
3.2.3.2. Les exigences de la cité : accomplir son devoir	70
Section 3.3. De quoi a peur le tyran ?	74
3.3.1. La figure du tyran, contrepoint de la figure du philosophe	74
3.3.2. Ce que craint le tyran : le courage de penser	75
Conclusion : Le courage comme nécessité ou pourquoi le courage individuel du philosophe est politique	78
Bibliographie	80

Percevoir dans l'obscurité du présent cette lumière qui cherche à nous rejoindre et ne le peut pas, c'est cela être contemporain. C'est bien pourquoi les contemporains sont rares. C'est également pourquoi être contemporain est avant tout une affaire de courage : parce que cela signifie être capable non seulement de fixer le regard sur l'obscurité de l'époque, mais aussi percevoir dans cette obscurité, une lumière qui, dirigée vers nous, s'éloigne infiniment.

Giorgio AGAMBEN, *Qu'est ce que le contemporain?*, 2007.

Introduction

De la revendication du courage

Le courage s'invite régulièrement dans le discours politique : chacun clame qu'il aura le courage de dire, le courage de faire. Brandi pour se démarquer, faire croire que celui qui s'en revendique le sera réellement, le courage est gage de probité. Il s'adresse au cœur plus qu'à l'intellect de son auditoire. Revendiqué, il est dévoyé, utilisé pour obtenir la confiance qui, alors qu'elle devrait être octroyée pour elle-même, a besoin de garde-fous. Le véritable courageux se revendique-t-il comme tel ? N'est-ce pas l'autre qui aperçoit le courage, qui est en mesure de l'identifier quand il se manifeste en acte ? Affronter un quotidien difficile, lutter contre la maladie sans se plaindre sont à l'inverse du politique des situations au travers desquelles le courage s'incarne, il prend corps plus qu'il n'est parole.

Pour Vladimir Jankélévitch¹, le courage est la vertu cardinale, celle qui rend possible toutes les autres. Le courage prend forme dans une décision inaugurale à la première personne, et pour cette raison constitue le sujet, sans lequel il n'y a qu'un « on », une modalité anonyme de soi-même. C'est parce que j'agis alors que j'ai peur, alors que je suis découragé, que je deviens sujet. Le courage prendrait appui sur le découragement, il surgirait en son cœur. Il est l'élan décisionnaire qui fait agir. Dès lors, il n'y a jamais capitalisation du courage, il est un geste à renouveler à chaque instant. Dans son essai consacré au courage, Cynthia Fleury² interroge le rôle du courage de l'individu dans son lien au collectif :

« Pourquoi parler du courage ? Sans doute pour rappeler à quel point le courage détient et la clé du sujet, de l'individu, et la clé du collectif. Montrer ici, comment le courage est une théorie du sujet et comment il est une vertu démocratique à restaurer pour assurer à la

¹ JANKELEVITCH, V., « Du courage », *Les Vertus et l'amour. Traité des vertus II*, Tome I, Flammarion, Paris, 2011.

² FLEURY, C. « Le courage du commencement », *Études*, 2014/1 (janvier), p. 57-66.

démocratie justement sa durabilité. Pourquoi une théorie du sujet ? Parce que cette chose qu'il faut faire, dit Jankélévitch, c'est à moi de la faire. La délégation à autrui s'arrête là. »³

Dès lors, le courage est acte de commencer, mais il est puissance d'agir qui vient *contrer* d'autres forces, il vient surmonter le découragement, la peur, la honte, la difficulté. Il n'est en ce sens à comprendre qu'au sein d'un enchevêtrement de sentiments qui, à l'inverse, amenuisent la capacité d'agir. Et cette chose à faire, c'est à moi qu'il revient de l'initier. Comme si le courage prenait forme dans un dialogue indispensable de soi à soi, un dialogue qui interdit de déléguer une responsabilité à autrui. D'où le lien avec le collectif signalé par Fleury : on se croit protégé par l'anonymisation du « on » alors qu'elle conduit à tarir l'élan vital de l'action. Renoncer conduit inévitablement à l'assèchement du sujet, qui dès lors ne se sent plus concerné par le collectif. Finalement, faire preuve de courage, c'est se sentir visé par une injonction, une exhortation à agir qui me concerne seul, mais qui, en protégeant la capacité du sujet, est aussi protectrice du collectif. Dès lors, le courage apparaît comme une vertu éminemment politique.

Contexte historique et philosophique du courage : du champ de bataille au discours

La caractérisation civique et politique du courage se retrouve parfaitement sur le plan historique. Le courage est au fondement de la société grecque antique, au carrefour, pourrait-on dire, de la rencontre du citoyen et de la cité. Comme le souligne André Bonnard :

« Peu de sentiments me paraissent plus profondément helléniques. Le courage est le fondement même de la société antique, quoique orienté de façon différente selon les siècles. [...] Peu importe qu'il incline du côté de la gloire ou du côté de la sagesse, pourvu qu'il tienne l'homme comme il doit être : debout. »⁴

C'est d'abord du côté de la gloire et de la reconnaissance de la cité que le courage antique s'incarne : il est vertu civique de l'homme public et du citoyen qui prend sa source dans le dévouement de l'athénien à la cité. Le plus grand titre posthume, l'*andres agathoi*⁵,

³ FLEURY, C., *op. cit.*, p. 61.

⁴ BONNARD, A. *Civilisation grecque*, Lausanne, La Guilde du livre, premier tome, 1954, p. 91.

⁵ L'épithète complet est « *ils moururent, s'étant révélés des hommes de cœur* » (*andres genomenoi agathoi*). Dans LORAUX N., « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Édité par Gherardo Gnoli, Jean-Pierre Vernant, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, [1990]. Disponible sur Internet : <<https://books.openedition.org/editionsmslh/7732>>. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsmslh.7732>.

exalte la valeur de celui qui a sacrifié sa vie pour défendre la cité. Le courage est donc synonyme de bravoure sur le champ de bataille. Or, des guerres médiques (-490 à -479 av. J.-C.) à la bataille de Chéronée (-338 av. J.-C.), les cités grecques sont traversées par des conflits, qui, de fait, constituent l'arrière-plan politique et social dans lequel s'inscrit la représentation du courage. Il faut souligner que la mort glorieuse au combat s'illustre à la fois dans la figure du héros, incarnée par Achille, mais aussi dans celle, moins flamboyante, du citoyen-soldat qui reste ferme à son poste⁶. Il n'y a plus grande honte pour l'hoplite que l'abandon de son rang et la fuite. La cité de Sparte fait, à cet égard, figure de modèle avec un code d'honneur intransigeant qui s'impose à chaque soldat : « ne fuir du champ de bataille devant aucune masse ennemie mais rester ferme à leur poste et y vaincre ou mourir »⁷.

La guerre du Péloponnèse qui oppose Sparte à Athènes (-431 à -404 av. J.-C.) marque un moment clé de l'évolution de la conception du courage. La guerre essentiellement maritime devient dès lors affaire de tactique et de savoir plus que de vaillance. L'expérience militaire des hommes, l'établissement d'un plan raisonné par les chefs, se révèlent plus déterminants que l'idéal du héros fier ou du « tenir bon ou mourir ». Jacqueline de Romilly⁸ souligne alors les deux conceptions qui s'opposent entre Péloponnésiens et Athéniens : d'un côté, dans la vision péloponnésienne, le savoir technique et la tactique sont utiles aux Athéniens, mais sans la vaillance qui surmonte la peur, ils perdent leur efficacité ; de l'autre, pour les Athéniens, c'est l'expérience qui permet d'être résolu et de tenir bon face au danger. Pour les uns, le courage est une qualité de l'âme, pour les autres, le courage véritable se nourrit du savoir. En d'autres termes, il ne sert à rien d'être courageux sans être bien préparé techniquement à la guerre. Ces évolutions font donc émerger une conception du courage plus intellectualiste, moins immédiatement psychique ou physique, lesquelles vont trouver chez Platon un écho et un approfondissement.

⁶ Deux points que nous souhaitons préciser ici. D'une part, sous Périclès, l'instauration d'un service militaire et l'obligation pour tout citoyen athénien de prendre part à la défense militaire de la cité. D'autre part, l'idée de tenir son rang s'inscrit également dans l'utilisation de la phalange hoplitique lors des conflits. La phalange est une formation compacte d'hommes armés organisée en plusieurs lignes successives. Elle apparaît dans les cités grecques au VII^{ème} siècle av. J.-C. puis évolue au IV^{ème} siècle av. J.-C. pour donner naissance à la phalange macédonienne dans laquelle les soldats sont équipés d'une lance longue de plus de 4 mètres. La cohésion de la phalange est essentielle à son efficacité.

⁷ LORAUX, N., « La 'belle mort' spartiate », *Ktèma*, 1977, n°2, p. 105-120.

⁸ DE ROMILLY, J., « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon », *Revue des Études Grecques*, tome 93, fascicule 442-444, Juillet-décembre 1980, p. 307-323.

Le courage : entre savoir et fermeté dans le Lachès et le Protagoras

Le contexte historique de l'omniprésence de la guerre intervient comme toile de fond aux discussions philosophiques sur le courage que l'on retrouve dans les deux dialogues platoniciens dans lesquels il occupe une place significative : le *Lachès*⁹ et le *Protagoras*¹⁰.

De Romilly¹¹ fait remarquer que l'opposition entre les deux doctrines du courage, fermeté d'âme ou savoir, est au cœur de la discussion entre les deux généraux militaires Lachès et Nicias, les protagonistes du dialogue de Platon : tandis que le premier décrit l'homme courageux comme étant celui qui est prêt à repousser les ennemis tout en gardant son rang sans prendre la fuite¹², première définition qu'il précisera ensuite sous la forme d'une fermeté (καρτερία) d'âme réfléchie¹³, le second assimile le courage à la science de ce qui est à craindre ou non¹⁴. Si Lachès souligne l'aspect volontariste de la force d'âme qui distingue le courage des autres vertus, Nicias n'en expose au contraire que l'élément intellectuel qui mène à l'assimiler à toutes les autres. Les objections de Socrate concernant la thèse de Lachès vont montrer que le courage ne consiste pas systématiquement à tenir son rang, mais peut également s'illustrer dans un comportement de retraite ou de fuite. A partir des exemples de guerres donnés par Socrate, on comprend en réalité que le comportement est dit courageux en raison de l'issue victorieuse du combat : ainsi, les Spartes ont, devant les Perses, fait volte face mais pourtant ils ont gagné, dès lors ils ont été courageux. Quant à la définition de Nicias, Socrate va montrer qu'elle se ramène à la science du Bien et du Mal en général par un raisonnement assez simple : la science de ce qui est à craindre ou non est la science de ce qui est bien ou mal pour le futur ; or, la science est la compréhension des choses dans le passé, le présent et le futur¹⁵ ; donc, le courage serait la science du Bien et du Mal en général, c'est-à-dire toute la vertu. La nature propre du courage n'a pas été définie et se dilue dans la globalité des vertus.

⁹ PLATON, *Lachès, Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, Paris, GF-Flammarion, 1997.

¹⁰ PLATON, *Protagoras*, Œuvres Complètes, sous la direction de Luc Brisson, traduction de Frédérique Ildefonse, Paris, Flammarion, 2011 (édition revue).

¹¹ DE ROMILLY, J., *op. cit.*, p. 309.

¹² *Lachès*, 190e.

¹³ *Lachès*, 192d.

¹⁴ *Lachès*, 195e.

¹⁵ *Lachès*, 199a.

Dans le *Protagoras* est examinée la question de la vertu ou de l'excellence, en s'attachant à définir si elle est une (sagesse, courage, tempérance et justice ne seraient en réalité qu'une seule et même chose : la vertu), et si elle peut s'enseigner. Socrate interroge Protagoras à la suite de l'exposé du mythe de Prométhée car il a noté que le sophiste parlait de la vertu comme d'une chose une. Protagoras soutient que la vertu serait une mais composée de différentes parties, à l'instar du visage qui est un tout composé du nez, des oreilles ou encore de la bouche. Mais il retient le courage comme vertu à part¹⁶ : en effet, il fait remarquer que le courage peut se conjuguer avec des maux et que l'injuste, l'ignorant ou l'intempérant peuvent tout à fait être courageux. Ce qui est évidemment un problème : comment une vertu pourrait-elle comporter une face obscure, être mise au service d'autre chose que le Bien ? Face à lui, Socrate soutient cette fois une position strictement intellectualiste : le courage consiste en un savoir qui permet de déterminer ce qui est un bien ou un mal et par conséquent, le courage, à l'instar de la thèse de Nicias dans le *Lachès*, apparaît comme la science de ce qui est à craindre ou non.

Ces deux dialogues font apparaître plusieurs difficultés concernant le courage : d'une part, il se retrouve mêlé, et quelque peu dilué, dans la problématique d'ensemble de l'unité des vertus ; d'autre part, la position platonicienne n'apparaît pas clairement. L'aporie du *Lachès* ne conduit pas pour autant à invalider totalement la définition du courage comme fermeté d'âme et celle-ci reste éminemment imprégnée de l'imaginaire du champ de bataille et du « tenir son rang », tandis que dans le *Protagoras*, la thèse intellectualiste du courage semble renforcée, mais à condition que le savoir en question soit de nature axiologique, en d'autres termes, savoir ce qui *doit* être craint ou non.

Où trouver le courage ? Le philosophe en acte dans la République

Les difficultés propres à définir le courage tiennent à son ambivalence. Issu du champ de bataille, il semble irrémédiablement imprégné par l'univers sémantique et moral du combat, ce qui est notamment mis en évidence par les positions des interlocuteurs de Socrate. Cet arrière-plan guerrier confère au courage sa noblesse : dans la conscience populaire athénienne, il est incarné par le héros qui se distingue par ses hauts faits et impose sa valeur

¹⁶ *Protagoras*, 349c-e.

parce qu'il est prêt à sacrifier sa vie. Le courage est donc célébré comme vertu première, mais reste éminemment lié à l'idéal du héros guerrier. Nous n'avons pas omis que le grec ἀνδρεία¹⁷ pour dire le courage signifie aussi la virilité propre à cet idéal. Être courageux, c'est manifester une ardeur psychique et physique à vaincre, qui peut verser jusque dans la colère ou l'irascibilité. D'où, peut-être, les tentatives de Socrate de ramener cette vertu protéiforme et ambivalente vers une définition en termes de savoir. Précisément, la difficulté pour Platon, et qui en justifie l'étude dans le *Lachès*, selon Monique Dixsaut¹⁸, est d'appréhender cette vertu singulière qui apparaît comme la plus instinctive et la moins intellectuelle des vertus. Platon a tenté dans le *Lachès* et le *Protagoras* de ramener le courage seulement au savoir, mais il semble offrir une résistance à une pure définition intellectuelle. L'intellection et l'âme ne se recouvrent pas : l'âme, siège de la raison mais aussi du désir et des émotions, présente elle-même une ambiguïté. Dès lors, le courage révèle les ambiguïtés de l'âme, puissance rationnelle mais également en prise avec les émotions et le corps, lequel n'est pas toujours son élève discipliné et docile. En d'autres termes, il semble que le courage ne puisse être seulement la conséquence logique d'une délibération : il diffère de la pure intellection rationnelle, et pourrait témoigner d'une forme d'authenticité à soi quant à ce qui doit être fait, quand bien même la raison ne jugerait pas le comportement courageux rationnel.

Le courage n'est pas l'objet principal de la *République*¹⁹, mais pour autant il y joue un rôle essentiel, qui permet d'éclairer d'un jour nouveau la recherche de sa définition au travers de la figure du philosophe. Ce dialogue a pour objet de définir ce qu'est la justice : pour définir la justice dans l'âme, Platon va procéder, à partir de l'analogie psychopolitique entre l'âme et la cité, à l'analyse de ce que serait la justice entre les hommes eux-mêmes, dans l'organisation sociale que constitue la cité. Ainsi, le courage apparaît comme la seconde des quatre vertus cardinales (sagesse, modération et justice en sont les trois autres) de la cité « en

¹⁷ La traduction de Pierre Pachet de la *République* traduit ἀνδρεία par virilité. L'*andreia* est la qualité de l'*anèr*, du mâle. En revanche, une telle traduction limite considérablement l'analyse de l'ἀνδρεία et ne rend pas compte de l'évolution du sens du courage. Notre analyse sera quant à elle réalisée à partir de la traduction de Georges Leroux.

¹⁸ DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2020, p. 204. D'autres, comme Friedländer (1964), Cron (1891), estiment que le choix du courage comme vertu particulière est, si ce n'est accidentel, du moins contextuel, *i.e.* lié à la présence des deux généraux, Lachès et Nicias. Relevé également par Louis-André Dorion - qui partage cette lecture - dans son introduction au *Lachès*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹ Voire semble subalterne si l'on compare rapidement le volume de commentaires consacrés au *Lachès* dont il est l'objet, ou même à son traitement dans le *Protagoras*, par rapport aux quelques analyses concernant le courage dans la *République*.

santé »²⁰, dont Socrate a élaboré la construction en paroles, laquelle correspond à une cité correctement organisée. « Être à sa place », faire ce pour quoi l'on est fait et s'y tenir est précisément ce qui définit la justice dans la *République*. Il s'agit de reconnaître et d'endosser, en fonction de dispositions naturelles, le rôle qui nous échoit : les uns sont faits pour produire les biens nécessaires à la subsistance de la cité, d'autres, les auxiliaires, sont faits pour la défendre, et certains sont faits pour la gouverner²¹. Suivant l'analogie psychopolitique, la définition du courage, à l'instar des autres vertus que sont la sagesse et la modération, va être recherchée dans la cité, *i.e.* par quelle partie d'elle-même la cité sera dite courageuse, pour descendre ensuite au niveau de l'âme. En d'autres termes, à chaque classe va correspondre la possession d'une ou plusieurs vertus, aussi le courage sera logiquement la vertu essentielle des auxiliaires chargés de protéger la cité. Au travers de cette association entre courage et classe des auxiliaires, il pourrait sembler que les ambiguïtés sont résolues : le courage est ramené à une fermeté de l'âme, telle qu'elle commande le comportement courageux afin de défendre la cité des menaces. Pourtant, cette lecture nous semble insuffisante.

La *République* est le tour de force de Platon qui consiste à éclairer l'intrication des niveaux individuel et collectif : que doit être une cité pour que les hommes y vivent heureux ensemble ? Ce faisant, elle propose tout à la fois un diagnostic des véritables maux qui empêchent l'atteinte du bonheur et une solution aussi surprenante que révolutionnaire : que les *vrais* philosophes, et non leurs imitations, gouvernent la cité. Le philosophe est le seul dont le désir de rechercher la vérité, d'essayer de comprendre ce que les choses sont véritablement, peut lever le voile des apparences qui occulte les représentations des hommes. Ces derniers ne cherchent pas la vérité du Bien mais seulement leur bien propre, ils se nourrissent de divertissements et de discours qui leur font prendre les images pour la réalité des choses elles-mêmes, ils sont fascinés par un spectacle sans se rendre compte qu'il s'agit d'un spectacle qui les enchaîne. Le philosophe pourrait tout aussi bien se consacrer à la recherche de la vérité pour lui-même, et laisser la cité vivre dans le faux semblant, mais précisément, le projet de la *République* montre que le philosophe doit revenir dans la cité et gouverner, pour tenter de mettre au service du bonheur des hommes la connaissance du véritable bien et des véritables maux. Dès lors, son courage est tout à la fois de s'engager

²⁰ *La République*, 372e.

²¹ A tout lecteur de ce travail qui serait tenté de voir dans cette définition de la justice, simultanément, un déterminisme indépassable et une hiérarchie insupportable des hommes, nous renvoyons de façon générale aux travaux de Monique Dixsaut qui permettent d'accéder à la pleine richesse de la pensée platonicienne.

dans la recherche difficile de la vérité que d'agir pour qu'une cité meilleure advienne. Ce faisant, son courage individuel est mis au service de la communauté des hommes. Pour autant, celui-ci n'est pas explicitement nommé comme vertu première du philosophe, qui reste la sagesse. Aussi, dans la *République*, la configuration se présenterait de la manière suivante concernant le courage :

- nommé explicitement concernant l'auxiliaire comme vertu première, essentiellement inspirée de l'univers guerrier qui en est l'origine,
- non nommé explicitement concernant le philosophe, mais pourtant manifesté en acte, et permettant peut-être de dépasser les ambiguïtés relatives à cette vertu, que n'aurait en réalité pas résolu le courage explicitement nommé de l'auxiliaire.

Notre proposition d'interprétation est que le courage en acte du philosophe est la condition indispensable de la réalisation du projet politique d'une cité, non pas idéale, mais qui pourrait tendre vers une existence heureuse. L'essai interprétatif de la *République* proposé par Allan Bloom²² s'ouvre ainsi : « La *République* est la véritable Apologie de Socrate [...] »²³. L'enjeu du dialogue serait pour Bloom précisément de traiter ce qui est au cœur de l'accusation et de la condamnation d'Athènes à l'encontre de Socrate : le rapport du philosophe à la communauté politique. Nous rejoignons cette analyse et la complétons de notre proposition : sans le courage individuel du philosophe, la cité est condamnée à demeurer prise au piège de ses maux, au règne des images, des imitations et des simulacres, de l'opinion vide.

Notre propos liminaire soulignait la dimension politique du courage, parce que sans courage, il n'y a pas de sujet et par conséquent, pas de collectif autre qu'un ensemble anonyme, la foule athénienne en somme. L'individu devient sujet au moment où il prend acte de l'irréductibilité de sa responsabilité à agir. Ce faisant, il met un terme à son penchant naturel de s'en remettre à autrui, qu'il s'agisse de faire ou de penser, et accepte que c'est à lui et à lui seul d'agir. Notre première hypothèse de travail est que précisément la dimension politique, marquée par le passage du courage individuel au courage collectif, justifie l'intérêt de Platon pour cet objet, au-delà des considérations métaphysiques concernant l'unité des

²² BLOOM, A., *The Republic of Plato - Interpretive Essay*, New York, Basic Books, 1968.

²³ « The Republic is the true Apology of Socrates, for only in the Republic does he give an adequate treatment of the theme which was forced on him by Athens' accusation against him », *ibid.*, p. 307.

vertus, et qu'elle trouve une illustration dans le courage tel qu'il est incarné par le philosophe dans la *République*. Notre seconde hypothèse de travail est que le courage du philosophe dans la *République* parvient à réunir les différentes dimensions du courage. Ainsi, le courage du philosophe se trouverait au croisement de deux doubles dimensions, incarnant le caractère protéiforme et ambivalent du courage, à la fois :

- fermeté d'âme et savoir, soit reliant les dimensions psychiques/corporelles et intellectuelles ;
- expression au niveau d'un individu dans la figure du philosophe, mais dont l'action vise la réforme de la cité.

Notre travail s'attachera à analyser de façon exhaustive les références explicites du courage dans la *République*, et rechercher les références non explicites, que l'on trouve dans la figure du philosophe. Mais, au préalable, nous devons revenir sur les ambiguïtés du courage afin de voir si le courage du philosophe permet de les dépasser. Aussi, nous articulerons notre propos de la manière suivante :

- Dans une première partie, nous reviendrons sur l'association du courage à des comportements non vertueux comme l'injustice ou la colère. Nous prendrons, pour cela, appui sur les mentions du courage dans le *Protagoras* et la *République* dans des situations inattendues, c'est-à-dire où la dimension morale est absente. Ces ambiguïtés du courage peuvent expliquer une difficulté à le nommer explicitement comme vertu première du philosophe.
- Dans une seconde partie, nous analyserons le courage dans la *République* quand celui-ci est explicitement nommé, au sujet des auxiliaires et des gardiens, afin de montrer quelles en sont les caractéristiques et l'utilité dans le projet de cité idéale. Ainsi, nous montrerons que le courage de l'auxiliaire et du gardien reprennent une partie des caractéristiques développées dans le *Lachès*, sans pour autant être complet.
- Enfin, dans une troisième partie, nous analyserons le courage du philosophe, tel qu'il n'est pas explicitement nommé, mais tel qu'il se manifeste indubitablement. A partir d'une analyse renouvelée du gardien, nous montrerons que le courage du philosophe présente la combinaison de quatre dimensions : psychique/physique et intellectuelle **et** individuelle et collective, ce qui explique d'une part, qu'il soit difficile à définir, mais d'autre part, permet un dépassement des ambiguïtés précédemment analysées. Enfin,

nous analyserons de quelle manière la figure du tyran, antithétique du philosophe authentique, montre le véritable enjeu politique du courage du philosophe.

Notre proposition initiale n'est donc pas de montrer la centralité du courage *par rapport* aux autres vertus que sont la modération et la sagesse, ce qui devrait faire l'objet d'un travail spécifique et complémentaire. En revanche, il est de montrer que dans la *République*, le philosophe présente un courage dans sa forme la plus aboutie, par la combinaison des différentes dimensions qui se trouvent réunies en lui. Ce faisant, le courage du philosophe dépasse les contradictions laissées en suspens par le caractère insaisissable et ambigu du courage tel qu'il apparaît dans les dialogues antérieurs. Là encore, notre propos n'est pas de procéder à l'analyse comparative stricte des dialogues, mais plutôt de montrer, au travers de la *République*, que Platon n'omet pas les difficultés laissées de côté lors de dialogues antérieurs, tout comme il s'appuie sur ces dialogues ; il est aussi de montrer que si le courage du philosophe n'est pas défini explicitement dans la *République*, en revanche, il apparaît en creux comme étant tout à fait essentiel au projet de réforme de la cité que propose ce dialogue. Dès lors, il serait possible d'établir un lien entre la spécificité du courage du philosophe et la centralité de cette vertu pour faire advenir la cité juste.

Première partie - Les ambiguïtés du courage

Dans la *République*, les premières mentions du courage pointent son caractère problématique puisqu'il peut être associé à des comportements injustes ou encore verser dans la colère. Mais, le *Protagoras* a déjà pointé ce lien, lequel montre le rôle de la perception de la cité pour définir cette vertu, tout comme la tentative socratique de ramener cette vertu à un savoir.

Section 1.1. Le courage de l'injuste dans le *Protagoras* et la *République*

1.1.1. Dans le *Protagoras*

Dans le *Protagoras* est examinée la question de la vertu ou de l'excellence, en s'attachant à définir si elle est une (sagesse, courage, tempérance et justice ne seraient en réalité qu'une seule et même chose : la vertu²⁴), et si elle peut s'enseigner. Or, à Socrate qui fait remarquer au sophiste qu'il a parlé de « la vertu » de façon générale, Protagoras répond que celle-ci serait bien une mais composée de parties différentes, à l'instar du visage qui est un tout composé du nez, des oreilles... Autant d'organes distincts et ayant des fonctions propres. L'analogie²⁵ repose donc sur l'hétérogénéité et la séparation des parties de la vertu : la possession de l'une n'entraînant pas celle de l'autre. En revanche, Protagoras met à part le courage, observant qu'il existe des personnes qui tout en étant très courageuses sont par ailleurs injustes, impies, intempérantes et ignorantes²⁶. Ainsi, le courage se distinguerait des autres vertus en tant qu'il ne serait pas systématiquement le fait de personnes possédant par ailleurs les autres vertus.

Le choix du courage comme vertu à part fait suite à l'exposition, par Protagoras, du mythe de Prométhée, duquel il faut retenir que l'art politique transmis par Zeus contient également l'art de la guerre, au sens où, comme le fait remarquer Olivier Renaut²⁷, faire la guerre contre un ennemi sous-entend d'abord un sentiment d'entre-appartenance entre les

²⁴ *Protagoras*, 329c.

²⁵ Proposée par Socrate à Protagoras qui l'accepte comme façon correcte d'exprimer sa pensée (*Protagoras*, 349c).

²⁶ *Protagoras*, 349d.

²⁷ RENAUT, O., *Le θυμός dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*. Philosophie. Université Paris I - Panthéon-Sorbonne; EA2482 Centre « Tradition de la pensée classique - GRAMATA », 2007, p. 87-92.

hommes. Ce faisant, et cela est d'importance pour les propos concernant le courage, Protagoras a, en ligne de mire, qu'une cité repose sur certaines valeurs communes qui fondent le lien social : un certain sens de la justice (*δική*) et de la honte (*αἰδώς*), lesquelles ne peuvent s'abstraire de ce que la majorité perçoit comme telles.

L'ensemble du déroulé argumentatif entre Protagoras et Socrate est complexe. Pour notre propos, et afin de ne pas inutilement surcharger la rédaction de ce travail, nous en proposons une version simplifiée²⁸. A Protagoras qui souligne que l'injuste peut être courageux, la réfutation socratique pose, dans un premier temps, un lien entre audace et courage²⁹ : un comportement courageux implique une certaine audace. En d'autres termes, être courageux, c'est nécessairement aussi être audacieux (*θαρραλέος*), aller avec sécurité au devant des situations que les autres craignent d'approcher. Fort de cette association, Socrate utilise dans un second temps plusieurs exemples mettant en avant que d'aucun sera d'autant plus enclin à s'exposer au danger qu'il possède un savoir propre à le doter d'une capacité à maîtriser ce danger³⁰. Ainsi, celui qui, sans hésiter, se jette dans un puits, le fait d'autant plus qu'il sait nager, sans quoi son acte ne serait que folie et stupidité. De même, le combattant à cheval, s'il n'est bon cavalier, s'expose de façon irréfléchie au risque d'être vaincu. Un certain savoir technique approprié aux exigences de la situation confère à celui qui agit la confiance d'être en mesure de maîtriser la situation à son avantage. Protagoras devance la conclusion en généralisant de lui-même : les plus audacieux sont ceux qui savent, et le gain « en savoir » se traduit par un surplus d'audace. Socrate remarque toutefois qu'il existe des personnes qui sans posséder cette expérience font preuve d'audace à l'égard de ces situations, en d'autres termes, qu'il peut y avoir audace sans savoir. Dès lors, en vertu de l'association admise en début de dialogue entre courage et audace, ces gens sans expérience, mais audacieux, sont aussi courageux. Le courage serait donc « laid »³¹ car seuls des fous pourraient faire preuve d'audace sans expérience. Protagoras proteste contre la conclusion à laquelle aboutit la discussion dont il avait pourtant validé la prémisse : le courage ne peut être confondu avec l'audace sans disqualifier le courage. Il peut bien y avoir audace sans

²⁸ On peut se rapporter, pour une analyse précise du déroulé de l'argumentaire, aux travaux de RENAULT, O., *op. cit.*, p. 86 à 120.

²⁹ *La République*, 349e.

³⁰ *La République*, 350a.

³¹ *Protagoras*, 360b.

courage : manifester de l'audace à l'égard d'une situation n'implique pas nécessairement d'être courageux. La biconditionnalité du courage et de l'audace ne tient pas pour Protagoras.

Qu'est ce que cet échange révèle des positions respectives de Protagoras et de Socrate concernant le courage ? Dans la perspective de Protagoras, si le courage peut être décuplé par le savoir technique et l'expérience, en revanche, il ne s'y réduit pas. Sa vision du courage est très ancrée dans la puissance du corps de celui qui en fait montre³². Dès lors, si une telle force physique est insuffisante, le savoir technique, l'ardeur ou la folie palliera cette insuffisance et le courageux sera audacieux. Le savoir technique, l'ardeur ou la folie impliqueront une réduction de la crainte et permettront l'action de celui qui ne possède pas la force physique suffisante. En revanche, eu égard aux enjeux normatifs, l'acte du courageux ne pourra se confondre avec l'audace : on ne saurait dire du fou qu'il est courageux. Qu'en est-il de l'homme injuste qui pourrait être exceptionnellement courageux ? Celui-ci aurait probablement la force physique, un corps bien nourri qui rend son corps capable d'affronter un danger, mais il mettrait ce courage au service de l'injustice, donc d'un mal, ce qui relèverait d'une mauvaise éducation à la norme collective. On retrouve ici l'arrière-plan éthico-politique du mythe de Prométhée, à savoir le lien avec la justice (δική) et la honte (αἰδώς) : il pourra être observé des hommes courageux et injustes, mais en principe la norme commune, qui permet d'identifier le juste et l'injuste, interdira que le courage soit mis au service de fins par ailleurs condamnées par l'opinion. L'homme courageux est fort et caractérisé par un sens de l'honneur et une sensibilité au regard d'autrui, là est le plein sens de son courage qui lui permettra d'affronter le danger.

Quant à Socrate, il perpétue l'idée que le courage est savoir. Mais Protagoras et Socrate ne parlent pas du même savoir : quand l'un (Protagoras) assimile la norme commune de ce qui est jugé comme étant le juste ou l'injuste, l'autre (Socrate) parle quant à lui du savoir des choses à craindre car elles seraient des maux en *elles-mêmes*, absolument et non relativement, selon les circonstances ou l'opinion communément répandue.

³² En 326b, Protagoras souligne la nécessité de renforcer le corps pour que celui-ci soit fort, ce qui évitera le comportement lâche : « Encore plus tard, on les envoie chez le pédotribe, afin de mettre un corps plus sain au service de leur esprit désormais en éveil, et afin d'éviter qu'ils ne se trouvent réduits à la lâcheté par leur faiblesse physique, dans les combats comme dans toute autre action. »

1.1.2. Distinction entre δέος et φόβος

Dans un article de 2006, David LévyStone³³ entreprend d'éclairer la question du courage comme science des maux à craindre au travers des termes qui sont utilisés par Socrate dans le *Lachès* et le *Protagoras*. L'auteur distingue δέος, soit la crainte de maux futurs³⁴, de φόβος, qui serait la peur suscitée face à un danger immédiat. La première ferait référence au futur et impliquerait une réflexion : il y a des choses qu'il est bon de craindre comme l'injustice, comme il y a des craintes honteuses, car elles ne se fixent pas sur un objet adéquat. En revanche, l'utilisation de φόβος renverrait à ce qui relève d'un sentiment, d'une émotion face au danger, qui interdit la possibilité d'un calcul des risques, mais peut rendre impuissant et paralyser l'action. Dans la définition intellectualiste du courage comme science du Bien et du Mal pour le futur, par Nicias dans le *Lachès*, il s'agit bien de l'utilisation de δέος. En revanche, dans le *Protagoras*, si Socrate semble poser ces termes comme équivalents³⁵, il utilise bien δέος qui serait l'anticipation d'un mal à venir (*prosdokia*).

« Et alors ? Dis-je, y a-t-il quelque chose que vous appelez crainte et frayeur ? S'agit-il de la même chose que ce que j'appelle moi crainte et frayeur ? C'est à toi que je m'adresse Prodicos. Ce que vous appelez frayeur et crainte, moi je l'appelle une certaine anticipation du mal. Protagoras et Hippias furent d'avis que l'expression convenait bien à la crainte et à la frayeur tandis que Prodicos reconnut qu'elle convenait à la crainte, et non à la frayeur. Mais, Prodicos, dis-je, cela n'a aucune importance. »³⁶

La crainte, contrairement à la peur, ne se comprend qu'en rapport à l'avenir ; elle ne désigne « ni les maux passés, ni les maux présents »³⁷ ; cela implique la possibilité d'un calcul justifié des risques et sûrement pas une peur panique. En posant l'équivalence des termes, Socrate escamote la spécificité de φόβος par rapport à δέος : la crainte ne se comprend qu'en rapport à l'avenir, sous la forme d'une anticipation d'un mal à venir. Par conséquent, selon LévyStone, il y a alors la possibilité d'un calcul réfléchi des risques, et non plus l'émotion du danger immédiat. En d'autres termes, c'est l'idée de fermeté (καρτερία) d'âme qui devient ainsi secondaire, voire inutile, et Socrate semble alors pouvoir s'acheminer vers une thèse

³³ LEVYSTONE, D., « Le courage et les mots de la peur dans le *Lachès* et le *Protagoras* », *Phoenix*, 60, 2006, p. 346-363.

³⁴ *Lachès*, 198b.

³⁵ *Protagoras*, 358d. Prodicos était réputé pour ces distinctions linguistiques, il est également mentionné dans le *Lachès* juste avant que ne soit mentionnée la crainte des maux futurs en 198d.

³⁶ *Protagoras*, 358d.

³⁷ *Lachès*, 198b.

plus strictement intellectualiste du courage. Mais nous verrons que, pour autant, cette caractéristique du courage réapparaîtra avec la *République*.

Que ce soit dans le *Lachès* ou le *Protagoras*, l'approche en termes de δέος conduit à un courage évaluatif de la bonne conduite à tenir, *avant même* l'acte donc. Le problème est que concernant les maux à venir, une perspective lointaine tend à amoindrir la puissance coercitive de la crainte. Il y a donc un équilibre instable, et une réelle difficulté pour Platon : trop lointain, le risque tend à demeurer abstrait, pas assez réel et sans véritable capacité contraignante ; trop proche, il suscite la terreur, laquelle ôte à la raison son efficacité à orienter l'action. Il n'est alors plus question d'agir mais seulement de *réagir*, avec toute la dimension émotionnelle et irrationnelle que l'immédiateté d'un danger fait naître.

1.1.3. Dans la *République*

1.1.3.1. Première occurrence du courage dans la *République* (360e-361d)

La première occurrence du courage intervient au Livre II en 361b lorsque Glaucon³⁸, après avoir exposé le récit de l'anneau de Gygès, cherche à distinguer le juste de l'injuste. Pour ce faire, il entend forcer le trait des deux portraits. Il ne s'agit pas simplement de distinguer l'homme juste de l'homme injuste, mais de considérer l'homme le plus juste et le plus injuste³⁹. L'homme le plus injuste maîtrise à la perfection son art, ce qui s'illustre dans sa capacité à être injuste tout en paraissant ne pas l'être. Maître de la dissimulation, il paraît aussi juste, et est perçu comme tel, qu'il est en réalité injuste. En d'autres termes, sa vilénie n'a d'équivalent que la perversité de sa dissimulation. À l'inverse, celui qui se laisserait découvrir injuste est jugé médiocre. Il y a donc une certaine déférence à l'égard de l'excellence, quand bien même celle-ci est destinée à servir l'injustice. L'injuste peut, et dès lors doit, mobiliser toutes ses qualités et ses ressources pour exceller dans l'injustice. C'est à ce propos qu'il pourra user de violence si nécessaire, violence qui sera fondée sur son courage⁴⁰. Le problème semble ici celui de la fin visée par la mobilisation du courage : il

³⁸ Une première occurrence du terme grec *andreiótatos* est présente en 357a pour qualifier Glaucon. Leroux le traduit ici par valeureux et non courageux, ce qui nous conduit à ne pas la retenir. Toutefois, nous évoquons ce point du caractère de Glaucon, dans notre partie 3.

³⁹ Il est possible d'entrevoir ici, via le procédé utilisant un superlatif pour mieux faire ressortir les caractéristiques du juste et de l'injuste, le même type de procédé que celui utilisé dans l'analyse de la justice dans la cité via le paradigme de la lecture et des plus gros caractères (*La République*, 368d) : voir en plus gros la justice dans la cité pour mieux saisir la justice dans l'âme.

⁴⁰ *La République*, 361b.

s'agit pour l'injuste de pouvoir maintenir sa dissimulation et d'user en conséquence de tous les moyens nécessaires lesquels sont, outre la violence, de s'appuyer sur ses relations et sa richesse.

Face à lui, la figure de l'homme le plus juste se confond avec l'homme de bien, il ne cherche pas à simplement paraître mais à être véritablement juste, et, autant l'injuste était pourvu (de force, d'amis, de richesse), autant le juste est démuné et n'a pour lui que son engagement envers la justice. Mais, précisément en symétrie au portrait de l'injuste, la justice du juste sera d'autant plus profonde que le juste apparaîtra aux yeux d'autrui comme injuste. Il en subira les conséquences, soit une mauvaise réputation et une mise au banc de la cité. Le portrait de l'homme le plus juste est donc celui d'un homme déchu, qui endure sans broncher d'être ainsi mal considéré par la cité et d'aller « inébranlable (*ametástatos*), jusqu'à la mort »⁴¹. Il faut nous arrêter ici sur ces deux présentations : l'injuste peut s'aider de son courage pour accomplir ce qui est nécessaire à perpétuer ses actes injustes, tandis que le juste reste fidèle à la justice jusqu'à la mort. Or, la fermeté, le fait de rester debout inébranlable est précisément l'une des caractéristiques de la conception historique et toujours prégnante du courage guerrier tel que défini dans le *Lachès*. Nous aurions donc en creux une manifestation du courage véritable dans le portrait du juste, alors même que le courage est explicitement mentionné pour l'injuste.

Poursuivons. Le problème, révélé par l'intervention d'Adimante, est que les portraits dépeints par Glaucon sont fondés non sur le fait d'être ou de ne pas être juste, mais sur l'apparence que l'on se donne. Ainsi, l'injuste usera de mille artifices pour asseoir sa réputation d'homme juste. En particulier, les offrandes, les sacrifices qu'il fait aux dieux, les rituels qu'il pratique, seront grandioses et réalisés avec magnificence⁴². En récompense de sa dévotion exubérante, il lui reviendra d'être plus aimé des dieux que le juste. En d'autres termes, les dieux eux-mêmes se laisseront convaincre par les apparences. C'est d'ailleurs sur cette conclusion qu'Adimante se doit d'intervenir dans la discussion. Une cité qui s'en tient aux apparences est une société viciée qui ne valorise pas véritablement la justice. Les discours convenus s'attachent à vanter la justice, non pour elle-même, pour son mérite intrinsèque en tant que vertu, mais pour ses conséquences en termes de bonne réputation et

⁴¹ *La République*, 361c.

⁴² *La République*, 362c.

d'avantages induits par cette bonne réputation. C'est donc en considération de certaines fins que le comportement juste est prôné : il est un moyen d'obtenir une vie agréable, jusqu'après la mort, où Hadès réserve aux justes couchettes confortables, banquets et enivresments. A l'inverse, l'injuste sera plongé par Hadès dans une sorte de boue⁴³. Jusque dans la mort, tout n'est qu'apparence, peu importe d'avoir été véritablement juste ou injuste, le simulacre fera l'affaire ; quand le *paraissant* juste sera couvert de couronnes, le *paraissant* injuste le sera de boue. Ce qui compte, c'est que cela se voit, et que cela soit vu. Certes, l'intervention d'Adimante tente de remettre de l'ordre entre l'être et le paraître, toutefois, sa distinction n'intervient que pour signaler l'intérêt, si l'on est véritablement juste, de le paraître également, sans quoi on subira à tort des châtements indus. La dialectique de la rétribution guide le raisonnement : que les châtements soient attribués injustement aux justes, ou simplement présentés comme la rétribution de l'injustice, ils sont le résultat d'un calcul et sont le fruit d'une analyse pervertie, non philosophique, qui achoppe à rendre compte du véritable châtement qui se trouve être dans le mal lui-même.

1.1.3.2. Seconde occurrence du courage (*La République*, 366b-e)

Adimante à son tour parvient à la conclusion que n'a pas été démontré l'intérêt de la justice pour elle-même puisqu'à tout bien considéré, l'injustice est bien plus profitable : elle permet non seulement de s'attirer des avantages durant la vie terrestre, mais également en persuadant les dieux par les sacrifices, les supplications et les offrandes, de s'offrir leur bienveillance dans l'au-delà. Et comme Adimante le remarque de façon très pragmatique :

« Étant injuste au contraire, nous aurons le profit et, tout en poursuivant nos transgressions et nos fautes, nous les persuaderons par nos supplications et ainsi nous échapperons aux châtements. »⁴⁴

Dès lors, qui pour choisir malgré tout la justice ? Qui serait assez fou pour ne pas choisir l'injustice ? Personne, à part ceux qu'un naturel divin (*theia phúsis*) dégoûte de l'injustice. Blâmer l'injustice est l'œuvre de celui qui est trop vieux ou impuissant à la commettre, de celui qui manque de courage⁴⁵. A l'instar de la première occurrence, est pointé le lien entre injustice et courage. Outre la question de la fin visée par le comportement

⁴³ *La République*, 363d.

⁴⁴ *La République*, 366a.

⁴⁵ *La République*, 366d.

courageux, quel pourrait-être le sens du courage dont il est question ici ? Nous remarquons que dans les deux cas, il s'agit d'un courage dont la motivation se nourrit du regard d'autrui, lequel agit comme norme sociale. Le problème vient que jamais n'est cherchée pourquoi la justice en soi serait le plus grand des biens⁴⁶. Cette recherche est l'objet de la démarche philosophique, qui se distingue de ce que serait la justice pour ce qu'elle rapporte, soit la conception valorisée par l'opinion commune. Dans une société qui, certes, condamne l'injustice mais dont la perception du juste et de l'injuste n'est qu'un simulacre de ce qui l'est véritablement, le courage viendra mettre en congruence l'être et le paraître : dans la première occurrence, l'injuste utilisera son courage pour persuader et paraître juste, ce faisant, il mettra bien en cohérence le caractère vicié de son âme avec le caractère vicié de l'apparence ; dans la seconde, le juste, qui le serait véritablement *et* qui le paraîtrait, ferait en réalité montre d'un manque de courage. A partir du moment où il est rationnellement plus utile d'être injuste, le courage intervient bien en soutien de la raison. Le problème auquel se confrontent Socrate et Platon est de dénoncer les méfaits de l'apparence.

On voit donc ici se dessiner une utilisation du courage ordinaire, tel qu'il est communément compris par l'opinion. Comment une vertu véritable pourrait-elle être mise au service de l'injustice ? Dans une société fondée sur l'apparence et l'opinion comme normes sociales, plutôt que sur le savoir, on ne peut guère attendre mieux. Mais il s'avère difficile de montrer que le juste, s'il était véritablement courageux, pourrait utiliser son courage pour le paraître également, car dans une société d'images qui produisent la norme sociale, la vue nette de ce qui est à craindre absolument, le mal, est troublée par le relativisme du point de vue de ce qui est à craindre pour soi, qui dépend lui-même de ce que renvoie la perception commune qui agit comme norme. La société athénienne agit comme cadre à l'aune duquel va être évalué le juste ou l'injuste, le courageux ou le lâche. Dès lors, le mouvement semble être ici celui d'une norme collective qui produit un certain courage, par l'entremise de ce qui est considéré comme ce qui est à craindre ou non. Mais à partir du moment où il ne s'agit pas d'un savoir ayant fait l'objet d'une recherche philosophique, mais d'opinions, on peut douter

⁴⁶ Adimante interpelle ainsi Socrate en 366e : « Ô mon merveilleux ami, parmi vous tous qui vous présentez comme les propagateurs de la justice, en commençant par les héros des temps anciens dont les paroles nous ont été conservées jusqu'à ce jour, personne n'a jamais blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que pour les réputations, les honneurs et les gratifications qui en découlent. Ce qu'elles réalisent chacune d'elles, par leur efficacité propre dans l'âme où elles sont présentes, cachées aux yeux des dieux et des hommes, personne ni dans le langage poétique ni dans la langue ordinaire, n'a démontré de manière adéquate que l'une est le plus grand des maux que l'âme renferme en elle-même, et que la justice en revanche est le plus grand des biens. »

avoir là une analyse du courage véritable. Par conséquent, l'ambivalence du courage, puisqu'il peut être mis au service de l'injustice, montre également que la recherche du courage authentique passera *de facto* par la connaissance des maux véritables.

Section 1.2. Le courage irascible d'Achille

Une autre ambiguïté du courage tient à la représentation commune sur laquelle elle se fonde, tout droit héritée de l'univers guerrier et poétique, laquelle s'incarne dans la figure d'Achille : il représente le courage par excellence, le héros admiré de tous, prêt à affronter tous les dangers. Le problème d'Achille est que son courage verse dans l'irascibilité, en d'autres termes qu'il repose sur une ardeur⁴⁷ colérique et impétueuse. Par ailleurs, Achille redoute plus que tout le royaume d'Hadès, mais pour autant, incarne le courage guerrier aux yeux de tous les Athéniens. Dès lors, il nous semble que l'analyse d'Achille nous renseigne sur deux éléments du courage. D'une part, la possibilité pour le courage de se transformer en une colère incontrôlable et vengeresse, ce qui pose problème dans le cadre de la *République* qui cherche à proposer un modèle de cité harmonieuse et bien organisée. D'autre part, dans la continuité du courage de l'injuste du *Protagoras*, le courage d'Achille fait ressortir le rôle des représentations et des valeurs communes, c'est-à-dire que le courageux est jugé comme tel eu égard à certains comportements et certaines motivations, valorisés ou dénoncés, par la société athénienne. Il en est ainsi de ce qui est perçu comme étant à craindre ou non, le royaume d'Hadès dans le cas d'Achille.

Dans l'âme des Grecs, le héros homérique est le représentant authentique du meilleur type d'homme. Toutefois, le courage d'Achille prend racine dans le sentiment d'indignation et la volonté de revanche. Revenons sur leurs circonstances. La colère d'Achille est dirigée contre Agamemnon, qui lui a ravi Briséis, tandis que le chagrin de la perte de son ami Patrocle nourrit sa rage. Ce qui est vécu comme une injustice, se faire ôter ce qui est à soi, ce à quoi l'on tient, est si atrocement insupportable qu'il s'agit d'expulser le mal-être ressenti dans un déferlement de violence. Pour Achille, Briséis et Patrocle se confondaient en lui, les prendre revient à lui ôter une partie de son être, et cela lui est insupportable. Dans l'âme d'Achille, le *thumos* devient ardeur colérique et vient brouiller le fonctionnement de la raison. La colère comprend toujours une part de suffisance : elle tend à se persuader de la

⁴⁷ Le *thumos* comme partie intermédiaire de l'âme que nous verrons en 1.3 de cette partie.

justesse de son indignation, à donner à l'égoïsme les couleurs de la raison et de la morale. Aussi, le courage dont fait preuve Achille est-il nourri par cette colère et son désir de vengeance. Mais cette colère elle-même est imprégnée des représentations communes concernant l'injustice ou la mort : avoir ravi Briséis à Achille est considéré comme injuste et légitimant sa revanche. Dès lors, les réactions d'Achille résonnent avec les comportements attendus par l'opinion : il y a là un enchevêtrement inextricable entre, d'un côté, le tempérament d'Achille et son amour-propre, et, de l'autre, les échos de l'opinion de la foule. La mort est ainsi jugée redoutable par le plus grand nombre, et Achille montre *de facto* qu'il est donc « vraiment » courageux aux yeux de tous, puisqu'il va au péril de sa vie, affronter les plus grands dangers. La colère fournit la justification nécessaire à ce qui apparaît comme un devoir de vaincre, valorisé par l'opinion.

Le problème d'une telle représentation du courage est donc double : d'une part, elle prend appui sur l'ardeur colérique avec, pour conséquence, une capacité rationnelle amenuisée, d'autre part, en consacrant le héros, bien qu'effrayé par Hadès, comme incarnation du courage, elle renforce la conviction commune de la peur de la mort. Or, précisément la peur de la mort, nourrie des descriptions homériques qui font de l'Hadès un lieu repoussant et effrayant, conduit les hommes à des comportements vertueux non pour la recherche de la vertu en soi, mais par crainte des châtements des dieux, dont le plus terrible serait une vie posthume auprès du dieu des enfers. Ainsi de Céphale au Livre I qui craint d'être jugé outre tombe et qui règle ses petits comptes entre justice et injustice de son vivant afin de préparer son futur dans les cieux⁴⁸. C'est pour cette raison que Socrate dénonce la peur de l'Hadès⁴⁹ : c'est elle qui conduit les hommes à tenir comptabilité de leurs comportements, à calculer des compensations à leurs méfaits sous la forme d'offrandes aux dieux, jamais à chercher à être juste seulement pour être juste. Pour Socrate, elle est donc particulièrement problématique, et il s'emploie à démontrer qu'il ne faut pas la redouter, en particulier s'agissant du courage. En d'autres termes, le courageux ne peut décemment craindre la mort car une telle crainte le conduirait à battre en retraite sur le champ de bataille⁵⁰. Toutefois, en matière de courage, comment celui-ci en viendrait-il à se manifester si la plus grande des peurs entre toutes est supprimée ? L'enjeu pour Socrate est bien de

⁴⁸ *La République*, 330d-e.

⁴⁹ *La République*, 386a-392c.

⁵⁰ *La République*, 386a-c.

revenir sur les conceptions communes du courage et de la mort. Il faut rompre le lien qui unit les deux représentations en condamnant la peur de la mort. Le problème du héros homérique est qu'il est ennemi de la raison⁵¹ : Achille a très peur de la mort, et c'est pour surmonter cette peur, qu'il faut, à l'ardeur, le soutien de la fureur la plus noire possible. Dès lors, le sentiment d'injustice joue à plein son rôle pour nourrir l'irascibilité. En supprimant la peur de la mort, l'enjeu est de faire reposer la recherche de comportements vertueux sur d'autres motifs.

Au travers d'Achille, Socrate ouvre une critique d'un courage qui reposerait sur l'ardeur colérique et belliqueuse. Il ne s'agit alors plus simplement d'une noble fermeté d'âme soutenue par un physique puissant, mais d'une profonde irascibilité. Mais avec l'analyse d'Achille, ce sont aussi les conceptions communes du courage, de l'injustice et de la mort qui sont visées par la critique socratique. Il s'agit de remettre en perspective les choses, d'identifier les véritables maux et non leurs apparences, comme la mort qui « apparaît » être une chose redoutable aux yeux de tous. Le héros homérique ne peut ainsi incarner le courage dans la *République*⁵² : à la fois tempétueux et incontrôlable d'une part, il est également, d'autre part, le reflet d'opinions, de ce qu'est le courage et ce que sont les maux, tout comme il révèle les ambiguïtés de l'âme, dans laquelle se loge l'ardeur.

Section 1.3. Le courage : la plus irrationnelle des vertus

D'où provient l'ardeur à combattre ? Au travers du portrait d'Achille, nous avons vu que cette ardeur frôle l'indiscipline et la désobéissance, Achille n'écoutant que son propre ressenti, nourri des échos de l'opinion. L'analyse platonicienne de la psychologie humaine acquiert une complexité nouvelle dans la *République*, laquelle consacre une analyse détaillée à la partie intermédiaire de l'âme, entre la partie rationnelle et la partie désirante, le θυμός⁵³. Il s'agit d'une notion centrale mais particulièrement complexe dont nous tenterons de donner les conclusions admises, en particulier pour notre objet, le courage.

⁵¹ BLOOM, A., *op. cit.*, p. 354.

⁵² Nous soulignons par ailleurs l'ambivalence de Socrate à l'égard d'Achille, analyse qui dépasserait ce travail, et qui s'illustre, par exemple, en contraste avec la critique d'Achille dans la *République*, dans l'identification de Socrate à Achille dans l'*Apologie* en 28b-d.

⁵³ Il faut remarquer la difficulté à traduire θυμός en français. Le terme d'ardeur ou d'impétuosité ne rend pas compte des différents sens du mot. L'anglais utilise *spiritedness* dont la variété de sens est plus riche et pour lequel nous n'avons pas d'équivalent. Monique Dixsaut utilise quant à elle l'idée de « cœur ardent » (DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre, op. cit.*, p. 194). Mais la plupart des commentateurs gardent simplement le terme grec.

1.3.1. La tripartition de l'âme⁵⁴ (Livre IV)

La question de la structure de l'âme est posée dans la *République* : il s'agira d'analyser l'origine, au sein de la psychologie humaine, des caractères dominants que l'on retrouve à l'échelle de la cité. Or, si l'âme humaine fait l'objet de conflits⁵⁵, c'est la preuve qu'il existe en elle des pulsions différentes qui la poussent en des sens opposés. Ainsi, il arrive qu'un appétit (ἐπιθυμία) nous pousse à boire ou à manger mais que quelque chose d'autre en l'âme résiste et s'y oppose. Il y a donc en l'âme une autre force, capable ou non, de renverser l'acquiescement au désir en refus, de maîtriser une pulsion déraisonnable et peut-être nuisible. Cette force correspond à l'activité de l'âme lorsque celle-ci réfléchit et calcule (λογιστικόν). Présentées ainsi, on pourrait à tort penser qu'une âme bien éduquée tiendra l'ἐπιθυμία sous le contrôle de la raison. Mais les choses ne sont pas aussi évidentes. D'une part, parce le désir n'est pas le désir d'une chose en soi, comme la soif serait désir de boisson⁵⁶, mais il est désir de boire, c'est-à-dire désir de l'état dans lequel l'homme va passer de l'état de manque à l'état de réplétion, de satisfaction. Ainsi, souligne Dixsaut⁵⁷, « la cause du désir n'est ni un état du corps ni une qualité de l'objet, c'est l'âme qui est la seule source de l'impulsion ». D'autre part, car finalement, ramener le désir à une seule partie de l'âme ne rend pas compte de la pluralité des désirs dont certains sont tout à fait bons pour l'homme : le désir pour l'argent n'est pas le désir pour le savoir ou la philosophie. L'ἐπιθυμία tel qu'il pose problème dans la partie désirante de l'âme se concentre en réalité sur de mauvais objets, jamais rassasié, il tourne en rond, obligé en permanence de se remplir tel un tonneau percé.

La partie supérieure de l'âme est nommée partie rationnelle tout au long du Livre IV. De façon assez évidente, elle est la partie par laquelle l'homme réfléchit et comprend. En ce sens, elle apparaît comme une force contraire aux désirs pulsionnels dont fourmille la partie inférieure. Mais elle n'est pas exempte elle-même de désirs, et comme nous l'avons souligné, le problème n'est pas de désirer mais vient des objets sur lesquels le désir porte. Les plaisirs

⁵⁴ Renaut fait remarquer que la terminologie tripartite est en réalité impropre car il s'agirait davantage de fonctions que de parties et qu'elle conduit à réifier l'âme. L'usage académique courant reprend néanmoins cette terminologie plus simple à manipuler. Cf. Renaut, O., *op. cit.*, p. 20.

⁵⁵ D'après le principe logique énoncé par Socrate en 436b : « Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose ». *La République*, 436b.

⁵⁶ *La République*, 439a-b.

⁵⁷ DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre, op. cit.*, p. 193.

que recherche cette partie de l'âme sont le savoir, son désir est d'essayer de comprendre ce qu'est le monde, un homme, mais de le comprendre véritablement, c'est-à-dire au-delà, bien entendu, des apparences du monde sensible. Lorsque la partie rationnelle dirige correctement les deux autres, chacune désire ce qui est en accord avec elle-même. Pour que cela soit le cas, il ne faut pas seulement une capacité de raisonnement ou une capacité de calcul, il faut que cette capacité soit imprégnée du *logos* philosophique tourné vers la recherche de ce qui est véritablement bien ou bon.

Reste la partie intermédiaire. La simple répartition en trois⁵⁸ permet de visualiser le tiraillement inévitable entre des forces opposées dont va être l'objet l'élément du milieu. Il n'est pas un arbitre mais plutôt une puissance ayant ses propres requisits, émotionnels et moraux, et dont l'enjeu sera de s'harmoniser aux deux autres.

1.3.2. Le *θυμός* comme siège des motivations politiques

Chez Homère, l'ardeur du héros se mesurait à la force de son cœur à combattre. Le *θυμός* reste ainsi éminemment lié au corps : trop fort, il rend impétueux, trop faible, il confine à la mollesse. Il serait une sorte d'énergie vitale dont la puissance et l'orientation traduisent les motivations émotionnelles et morales qui sous-tendent l'action. Josh Wilburn⁵⁹ distingue trois significations principales du *θυμός* :

- d'une part, il est principe dynamisant, source d'énergie et de force, que la nourriture renforce tandis que la maladie l'amenuise. En ce sens, il serait lié aux processus vitaux de « circulation » comme la respiration ou le sang, et présenterait une connexion avec le cœur et les poumons (les références physiques au *θυμός* sont souvent localisées dans la poitrine) ;
- d'autre part, sur le plan émotionnel, il est le siège de la colère, de la violence, de la pugnacité et de la détermination, de l'indignation, ou encore du courage. Il est autant concerné par la rage requise pour gagner au combat que par la colère qui survient quand son honneur est mis en péril.

⁵⁸ Quand bien même il ne s'agirait pas strictement de parties - voire la note 54.

⁵⁹ WILBURN, J., *The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*. Oxford University Press, 2021.

- enfin, il peut référer directement à une émotion particulière comme la rage ou la fureur, non en être juste le siège.

La richesse et la diversité des sensibilités du θυμός et de ses modes d'extériorisation rendent sceptiques certains commentateurs sur l'idée que Platon soit véritablement sérieux au sujet de la tripartition de l'âme. Celle-ci serait créée presque artificiellement pour correspondre aux trois classes de la cité. La question sur laquelle repose leur doute est la suivante : comment trouver un principe unificateur d'autant de dimensions distinctes ? Wilburn défend pour sa part que la partition psychologique de l'âme présente un intérêt majeur pour Platon⁶⁰ : celui de sonder le rôle des motivations issues du θυμός dans l'organisation politique et sociale de la cité. Wilburn pousse plus loin son approche du θυμός en termes de motivations en proposant, en complément des analyses traditionnelles et admises du θυμός en terme d'énergie agressive, compétitive et à la recherche des honneurs, un versant non agressif et au contraire protecteur. Le θυμός serait responsable de l'affection familiale, de l'amitié ou encore du civisme entre les membres de la cité. L'argument de Wilburn se fonde sur la première occurrence de θυμός dans la *République* en 375a-376c du Livre II, lorsque Platon propose que les gardiens de la cité soient comme les chiens, capables d'être doux envers leurs maîtres et agressifs envers les étrangers. Nous aurons l'occasion de nous arrêter sur ce passage inaugural du courage des gardiens⁶¹, mais nous retenons d'ores et déjà le double aspect du θυμός qui s'exprime soit en termes de douceur à l'égard de ce qui est familier (*oikeion*) soit d'hostilité à l'égard de ce qui est étranger (*allogrion*). C'est ainsi en raison de son lien à l'autre, au non-soi, que le θυμός présente une dimension politique : de son éducation morale dépendra la capacité à bien distinguer ce qui relève de l'*oikeion* et de l'*allogrion*. Rapporté à l'âme, il s'agira de rendre le θυμός familier, soutien et protecteur de la partie rationnelle, et méfiant et combattif à l'égard de la partie irrationnelle. Par ailleurs, il nous semble qu'il faut entendre le familier comme non seulement ce et ceux que l'on souhaite protéger, mais comprenant également soi-même. Le familier est aussi ce qui entretient une relation de proximité et de ressemblance à soi. Dès lors, l'animosité, la combativité seront nourries par la menace d'un danger, le sentiment d'une injustice, la recherche de l'honneur pour un cercle déterminé comme familier, y compris soi-même.

⁶⁰ Wilburn fait remarquer que Platon reste humble par rapport à ce qui est probablement l'une des choses les plus difficiles à connaître : l'âme humaine. *Ibid.*, p. 7.

⁶¹ Cf. Partie II, Section 2.1.

1.3.3. Implications pour le courage

Que le courage trouve son origine dans le *θυμός* confirme l'ambivalence du courage. A l'instar du *θυμός*, ses manifestations sont protéiformes, mais surtout le courage peut se représenter comme lui-même intermédiaire, courroie de transmission qui relie une certaine représentation de ce qui est à protéger, nourri de ce qui est craint ou désiré, et une action qui découle de ces représentations. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu dans le *Protagoras*, l'action courageuse se trouvera au carrefour de forces physiques (un corps solide) et de forces psychologiques nourries des représentations concernant ce qui est à craindre ou non, ce qui est juste ou injuste, fondées possiblement sur l'opinion, sur un savoir ou même sur la folie et donc qui peuvent être rationnelles ou non.

Si l'on essaie de combiner les différentes dimensions entrevues du courage, nous pouvons en retirer les pistes suivantes : en un sens, qui pourrait être celui du courage démotique, c'est-à-dire populaire, le courage sera la correspondance entre l'opinion de ce qui est à craindre, donc ce qui est *alotrion*, et de ce qui est à protéger, l'*oikeion*, traduite dans une disposition psychique et du corps appropriée. Dès lors, il n'est pas réductible à une intellection pure, car l'intérêt de l'idée de l'étranger et du familier est précisément de rendre compte d'une imprégnation puissante dans l'âme qui va guider le comportement à la fois face à l'immédiateté d'une situation et, dans une perspective plus lointaine, dans l'intérêt bien compris à se méfier de l'un et à protéger l'autre. Mais dans la perspective de la construction de la cité dont l'enjeu est que les hommes vivent heureux ensemble, il apparaît crucial de se départir de la multiplicité des représentations, qui proviennent non d'un savoir véritable concernant le bien et le mal mais de ce que chacun en pense, de ce que chacun vit comme tel, sa propre représentation reflétant à la fois ce qui est perçu de l'opinion commune et son intérêt propre. Il paraît impossible de maintenir un tel flou sur une vertu ayant de telles implications, combattre, défendre, protéger, jusqu'à la mort, pour l'individu comme pour la cité.

Dans la *République*, le courage tel qu'il est nommé, à savoir celui des gardiens dont est issue la classe des auxiliaires, semble dépasser ces ambiguïtés : le courage apparaît comme fermeté d'une âme bien conduite et respectueuse de la loi. Ce faisant, le courage

individuel est mis au service de la cité. Toutefois, a-t-on pour autant une forme aboutie du courage ?

Seconde partie - Le courage nommé du gardien, de l'auxiliaire, de la cité et dans l'âme

Le courage tel qu'il est nommé dans la *République*, intervient à trois niveaux différents qui mêlent les dimensions individuelles et collectives, *via* l'analogie de l'âme et de la cité, mais repose également sur un certain savoir et une attitude ferme. Dans un premier temps, Socrate élabore la catégorie des gardiens, dont il extrait la catégorie des auxiliaires, pour envisager le courage dans la cité avant de redescendre au niveau de l'âme. Si les niveaux et les classes semblent bien distincts, le courage trouve-t-il pour autant sa complète définition et la résolution des difficultés que nous avons soulignées ?

Section 2.1. Le courage des gardiens

2.1.1. Les dispositions requises pour la garde de la cité

2.1.1.1. L'ardeur à combattre

Pour découvrir ce qu'est la justice, Socrate a dressé le portrait de la « cité saine »⁶², laquelle veille à combler les besoins essentiels de ses occupants. Glaucon la juge restreinte tant elle manque de raffinement. Socrate s'enquiert donc de prolonger sa description en ajoutant au projet initial confort et loisirs, et par conséquent, des institutions régulatrices tels que des juges, des médecins ou des éducateurs. La cité gagne en sophistication et se rapproche de fait de la réalité de la cité athénienne et de ses défauts. Aussi, devient-il nécessaire de défendre cette cité, qui devra s'étendre et fera l'objet de convoitises, tandis que la première, limitée au strict nécessaire, n'en avait pas besoin. La première mention des gardiens-guerriers intervient à l'issue de cette présentation⁶³, et fait état de la nécessité que ces derniers soient dotés de certaines dispositions naturelles particulières, dont évidemment le courage, vertu militaire par excellence :

« Qu'il leur faut d'une certaine manière, à l'un et à l'autre, une vue perçante pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est découvert, et de la force pour le combattre aussi quand il est à portée. Il leur faut en effet toutes ces qualités. Et aussi que chacun soit courageux, s'il doit bien combattre. »⁶⁴

⁶² *La République*, 373b.

⁶³ *La République*, 374d.

⁶⁴ *La République*, 375a-b.

Deux remarques à ce stade concernant l'analyse des gardiens :

- d'une part, on aurait pu s'attendre à ce que la description débute avec ceux qui devront gouverner la cité, et non avec ceux qui devront la défendre. En effet, la question de la défense de la cité pourrait paraître secondaire, résolue avec une armée bien équipée et bien organisée. Mais précisément, cela semble faire écho à la thèse de Romilly déjà évoquée qui voit dans l'arrière-plan conflictuel de la vie athénienne bien sûr un enjeu majeur pour la survie de la cité, et donc un enjeu d'organisation de celle-ci. Toutefois, il est également possible de noter que ce faisant, c'est bien le courage qui est la vertu discutée préalablement à toute autre chose dès que la cité complexe et réaliste est envisagée.
- d'autre part, le courage est *de facto* et d'emblée associé à une disposition naturelle (*phúsis*). Aussi le courage semble t-il relever d'une qualité et non d'un savoir ou d'une science (*episteme*). On se rapproche de ce fait de l'ardeur à combattre et à tenir son rang chère à Lachès. Autrement dit, ce n'est pas la dimension intellectuelle du courage qui est mise en avant mais bien sa dimension psychique, émotionnelle et physique, ce qui se confirme dans la suite du passage.

Si le gardien est évidemment courageux, il n'en demeure pas moins qu'il faut tenter de traduire ce qui sera attendu précisément de lui, et quelles dispositions naturelles seront requises pour l'exercice de ses fonctions. Or, dès 375a, l'ambiguïté du courage réapparaît, nourrie cette fois par la proximité avec la colère :

« Mais un cheval, ou un chien ou un animal quelconque sera-t-il porté à être courageux s'il n'est pas rempli d'une espèce d'ardeur (θυμοειδής), proche de la colère ? N'as tu pas remarqué que la colère est indomptable et invincible, et qu'une âme imprégnée toute entière de colère demeure imperturbable devant tout et qu'elle ne saurait céder ? »

Que le courage se nourrisse de la colère renvoie directement à la figure d'Achille dont l'irascibilité se nourrit de son sentiment d'injustice. Ici Socrate ne précise pas le motif de la colère, mais il en souligne la puissance motrice de l'action et de la détermination. La colère rend invincible et par conséquent imperturbable. En réalité, la colère apparaît comme une force telle qu'elle surpasse tout autre sentiment, et *a fortiori* tout raisonnement. Renaut souligne que :

« Le thumos (θυμός), bien qu'il relève des qualités psychiques, se comporte à la manière d'un fluide ou d'une humeur qui envahirait l'âme, la rendant par là-même insensible à la peur panique (ἄφοβος). »⁶⁵

Nous remarquons également qu'il s'agit bien là de peur et non de crainte, d'après la distinction de Levystone⁶⁶ analysée dans le *Lachès*⁶⁷ : la peur du danger immédiat est annihilée par la puissance de la colère, la peur qui pourrait paralyser le corps, et rendre lâche au lieu de courageux va au contraire commander le corps pour qu'il agisse, que ce soit pour lancer l'assaut ou y résister. Mais Renault⁶⁸ fait également remarquer, dans le même temps, que le sens de cette compréhension pourrait être inversé : il s'agirait de voir l'absence de peur comme cause du sentiment d'invincibilité, en d'autres termes, le naturel ardent (θυμοειδής) se sentirait courageux parce qu'il ignorerait la nature du danger. Dans les deux cas, il nous semble que le véritable déterminant sera la motivation sous-jacente au comportement ferme et imperturbable : cette motivation puisera sa force et sa puissance de la connaissance du familier à protéger face à la menace de l'étranger. Ici, le courage de l'individu, nourri par le sentiment d'appartenance à une même communauté, va nourrir chez le gardien le sentiment d'invincibilité. Il est possible que, par ailleurs, le danger soit mal évalué, mais dans tous les cas, le gardien, par son courage, y fera face.

2.1.1.2. Discerner l'*oikeion* de l'*alotrion*

Le problème évident est qu'un tel naturel qui confine à l'irascibilité semble beaucoup trop nerveux pour défendre correctement une cité. Que serait un gardien qui se laisserait conduire par le joug de la colère, qui réagirait impulsivement sous le coup de l'émotion et pourrait s'en prendre aux citoyens de la cité ? Certainement pas un bon gardien qui lui, à l'instar du chien de la maisonnée, *reconnaît* l'ennemi de l'ami. Le chien véritable, nous pourrions dire la forme idéale du chien, est celui qui est doux avec son entourage familier (*oikeion*), ceux qu'il *connaît*, tandis que les *inconnus* (*alotrion*) suscitent sa méfiance. Nous retrouvons ici la proposition de Wilburn⁶⁹ concernant la possibilité que le naturel ardent

⁶⁵ RENAULT, O., *op. cit.*, p. 400.

⁶⁶ LEVYSTONE, D., *op. cit.* p. 351.

⁶⁷ Voir Partie 1, Section 1.1, Paragraphe 1.1.2.

⁶⁸ RENAULT, O., *op. cit.*, p. 400.

⁶⁹ WILBURN, J., *op. cit.*, Chapitre 7, p. 166-201.

possède un volet « apprivoisé » qui participe du lien de reconnaissance entre les hommes et qui, de ce fait, joue un rôle politique central.

La métaphore du chien appelle deux questions liées :

- d'une part, de quelle nature est la *connaissance* du chien ?
- d'autre part, qu'est ce qui relève d'une disposition naturelle du chien, d'un côté, et de son éducation, de l'autre ?

Ces deux questions feront écho à celles qui se posent pour la compréhension du gardien appelé à gouverner, et c'est en vue de cette figure que nous filons le sens de la métaphore. Une première hypothèse est que le chien réagit instinctivement à ce qui serait la nature profonde, sympathique ou antipathique à son endroit, de celui qu'il croise. Par conséquent, la forme idéale du chien contiendrait cette capacité de détection sur laquelle se réglerait son attitude. Une seconde est, de façon évidente, que le chien domestique a appris à discerner le familier de l'inconnu, lequel suscite d'emblée une méfiance qui n'est pas nourrie par la nature de l'intention éventuelle de l'individu, mais simplement par son caractère nouveau, comme quelque chose qui ferait irruption en franchissant le seuil du cercle de l'*oikeion*. A l'instar du chien, le bon gardien devra avoir cette capacité de discernement internalisé, et savoir envers qui, et surtout envers quoi, il doit être méfiant. Il conjuguera une capacité à se « dresser », à utiliser son corps pour faire barrage à l'*allogtrion*, à faire face si cela est nécessaire tout en sachant lorsque cela ne le mérite pas.

Pour cela, il devra associer deux naturels contraires, « l'ardeur impétueuse et le doux naturel »⁷⁰. Ce doux naturel correspond pour Platon au désir de connaître, et selon les mots de Leroux⁷¹, la métaphore du chien conduit à comprendre le *θυμός* comme « un flair de reconnaissance » de nature philosophique.

« C'est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d'une figure ennemie par nul autre moyen que celui de reconnaître la première et de ne pas connaître l'autre. Or, comment ne s'agirait-il pas de quelqu'un rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l'ignorance peut distinguer le prochain de l'étranger ? Il ne saurait en être autrement. »⁷²

⁷⁰ *La République*, 375c.

⁷¹ *La République*, note 84 du Livre II par le traducteur Georges Leroux, p. 559.

⁷² *La République*, 376b.

Reprenant la métaphore du chien, nous dirons que le chien aura développé une fidélité à l'égard de son maître, à l'égard de ce qu'il connaît, fidélité façonnée par la vie commune, la proximité et l'éducation à reconnaître son maître comme quelqu'un de bon, mais, de son instinct, il gardera la ferveur et la promptitude à le défendre, et son courage sera de ne jamais faillir à son devoir de protection, quel que soit le danger auquel il s'expose. Or, on retrouve bien ici les deux composantes nécessaires au courage du gardien :

- d'un côté, il s'agira de recevoir l'éducation qui lui permettra de savoir ce qui est à défendre ou non. Ce faisant, le courage aura un fondement de savoir, à ce point internalisé, dont le gardien sera à ce point imprégné, qu'il conduira à commander son comportement quasiment à son insu. Le savoir n'agira pas comme terreau de réflexion au moment de l'action pour déterminer quel comportement est requis, mais il sera l'empreinte indélébile laissée par les bons enseignements⁷³.
- de l'autre, si ce qui a été inculqué comme devant être protégé est attaqué, le gardien mobilisera toute l'énergie de son *thumos* à le défendre.

Dès lors, on comprend également que l'âme la plus courageuse sera la moins susceptible d'être troublée et d'être altérée par les épreuves de l'extérieur :

« Et dans le cas de l'âme, n'est ce pas la plus courageuse et la plus réfléchie qui sera la moins troublée et la moins altérée par les épreuves de l'extérieur ? Oui. »⁷⁴

Ce point est particulièrement important car il caractérise encore plus précisément, en termes d'absence de trouble, le courage du gardien qui devient celui des auxiliaires en 414b lorsque Platon introduit la distinction entre ceux qui gouvernent la cité et ceux qui la défendent. Notre interprétation admet deux sens possibles à l'intégrité de l'âme courageuse :

- d'une part, ne pas se laisser troubler souligne le caractère inflexible, la fermeté d'âme qui permet de rester imperturbable et convaincu, de ne pas se demander sur le champ de bataille si cette guerre est bien légitime, il s'agit ici de ne pas vaciller tant physiquement que mentalement,

⁷³ Cette imprégnation évoque l'un des sens de *tupos*, celui d'empreinte, relevé par SEKIMURA, M., « Le statut du *tupos* dans la 'République' de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 1999, vol. 17, n°2, p. 63. Ainsi, le *tupos* est à la fois « ce qui est imprimé dans l'âme, il succède au *tupos* que possède la fable, et celui-ci succède au *tupos* comme loi ».

⁷⁴ *La République*, 381a.

- d'autre part, ne pas être altérée par les épreuves de l'extérieur signifie que rien ne viendra modifier, remettre en question la conviction profonde laissée par l'éducation. Le savoir du gardien sera inaltérable.

Notre hypothèse des deux doubles dimensions du courage, psychique/corporelle et intellectuelle et individuelle/collective, trouve une première illustration avec l'analyse du courage des gardiens :

- D'un côté, cohabitent le fond ardent du guerrier, son énergie et sa force physique promptes à être mobilisées - d'autant plus qu'il aura été contrarié par l'irruption de l'*alotrion* dans la cité - ; et cette sorte de savoir internalisé, la conviction nourrie par une certaine éducation d'être bien face à l'*alotrion*. C'est ce savoir inconscient qui permet une réaction immédiate du corps, l'adoption d'une attitude de fermeté, prenant sa source dans l'âme de l'individu et se transmettant au corps. Toutefois, ce savoir n'est pas le fait même du gardien, mais il lui aura été transmis : il devra donc faire l'objet d'une éducation, à l'aide de l'imprégnation des bons récits, des *tupoi* relatant les bons *muthoi*. C'est là une distinction essentielle qui le différenciera du gardien amené à exercer les responsabilités de gouvernant de la cité.
- D'un autre côté, le courage fera bien le lien entre l'individu et la communauté : en sachant qu'il doit défendre les siens, son courage présente bien une dimension sociale. Il devient sujet de la cité à part entière, doté d'une fonction de protection de l'*oikeion* face au danger d'un individu ou d'une autre cité *alotrion*.

2.1.1.3. Condamnation de la lamentation (388 a-d)

Une autre manière d'observer le rôle social et politique du courage se trouve dans l'analyse de l'attitude affligée face au malheur⁷⁵. C'est d'ailleurs l'un des reproches que Socrate adresse à Achille, aussi prompt à s'emporter qu'à extérioriser la peine qu'il éprouve face au décès de Patrocle. Socrate condamne ainsi la manière dont Homère représente Achille :

« étendu tantôt sur le côté, tantôt au contraire sur le dos, tantôt sur le ventre, puis debout et errant, en proie à l'agitation, sur le rivage de la mer stérile »

⁷⁵ On retrouvera la condamnation du ressassement de la souffrance, expression de l'élément irrationnel enclin à la lâcheté en 604d, et la critique de l'attitude abattue et gémissante d'Achille au Livre X (*La République*, 605d), comme illustration des méfaits de la poésie.

« prenant de ses deux mains la noire poussière et la répandant sur sa tête »⁷⁶

Les plaintes funèbres, en particulier, sont à bannir des récits. Il semble que l'expression visible du sentiment de peine pose problème en général, mais aussi en particulier, vis à vis du courage :

« Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de telles histoires au lieu de s'en moquer comme de propos indignes des dieux, on croirait difficilement que l'un d'eux, parce qu'il est un homme, s'en trouverait indigne, et qu'il s'adresserait des reproches pour le cas où quelque chose de cette manière de s'exprimer ou de se comporter lui échapperait. Au contraire, sans honte et sans courage, devant la moindre épreuve il multiplierait les plaintes funèbres et les lamentations. »⁷⁷

Les dieux eux-mêmes ne doivent pas être représentés se lamentant. Platon craint qu'une telle représentation ne laisse libre cours par imitation à l'expression de sentiments du même genre chez les hommes. En particulier, vis à vis du courage, il semble inconcevable que cette vertu soit associée à de telles manifestations lors desquelles le corps d'Achille semble échapper au contrôle de son âme. En 403c, Socrate précise bien que c'est l'âme bonne qui, par sa vertu, procure au corps ce qui le rendra le meilleur possible. Le comportement erratique, désordonné d'Achille se roulant par terre est vu comme la preuve de son incapacité à se maîtriser, et signale le déraisonnement de l'âme. La puissance du sentiment de tristesse est telle qu'elle se transmet au corps, l'âme est troublée et ce trouble devient physiquement visible. Quant à la honte, elle est en principe l'un des garde-fous de l'extériorisation de la peine. Mais ici aussi, la peine est telle qu'elle fait sauter le verrou de la maîtrise de soi. Il semble qu'il soit impossible que le courage soit associé à ce qui vient fragiliser la stabilité. On retrouve ici l'une des caractéristiques majeures du courage, signalée dans l'attitude inébranlable (*ametástatos*) du courageux face à la mort⁷⁸, celle de se traduire par une attitude corporelle ferme et droite, qui signale une âme elle-même exempte de tout élément déstabilisateur, ou plutôt qui garde le contrôle de la bonne organisation de ses différentes parties.

⁷⁶ *La République*, 388a-b.

⁷⁷ *La République*, 388d-e.

⁷⁸ Voir p. 19 de ce travail. La référence dans *La République* se trouve en 361d.

2.1.2. L'harmonie de l'âme et du corps

En 411, Socrate revient sur la double disposition naturelle du gardien qui doit mêler naturel ardent et naturel philosophe. Le mélange en question doit conduire à l'harmonie de l'âme. Mais il nous semble qu'il ne s'agit pas tant d'une égalité stricte, d'être tout autant ardent que philosophe, mais plutôt de la bonne proportion de l'un et de l'autre. Le passage est précédé d'une évaluation de la proportion de gymnastique et de musique qui convient pour fabriquer cette harmonie. L'excès de gymnastique conduira le naturel ardent vers la brutalité, tandis que ceux qui ne se consacrent qu'à la poésie et à la musique deviendront mous⁷⁹. A l'inverse, la juste dose, la composition harmonieuse de l'une et de l'autre, permettra d'orienter les deux naturels pour qu'ils deviennent courage et sagesse, tandis qu'en symétrie, l'absence d'harmonie produira lâcheté et sauvagerie :

« Et l'âme de celui qui sera en harmonie sera à la fois sage et courageuse ? Tout à fait. Celle de celui qui ne sera pas en harmonie sera lâche et sauvage ? Oui, certainement. »⁸⁰

Il est frappant de constater que les deux termes proposés en symétrie du courage et de la sagesse relèvent en réalité de l'opposition au courage, plutôt qu'à la sagesse. Il est évident que la lâcheté est le contraire du courage, mais également que la sauvagerie fait écho à la brutalité de ceux qui s'adonnent exclusivement à la gymnastique, tel que Socrate l'a précisé en 410d. D'ailleurs, il poursuit ensuite en signalant à nouveau le problème de la plainte, quand elle est évoquée dans la musique, ne conduisant n'y plus ni moins qu'à la dilution du courage de celui qui se laisserait charmer par ces accords :

« Mais s'il ne cesse de s'y adonner et de se laisser charmer, il s'ensuit que son ardeur rapidement se dissout et fond jusqu'à diluer son courage et à l'exciser de son âme comme on couperait un tendon, produisant de la sorte un guerrier ramolli. »⁸¹

On retrouve ici le *θυμός* comme lié à un processus de circulation, mais c'est ici le courage qui semble être le fluide dont la concentration aurait été réduite par la disparition de l'ardeur. Le courage s'inscrit ici encore pleinement dans le corps dont il alimente et innerve chaque partie. C'est avec tout le corps que se manifeste le courage, mais la plainte et la lamentation, en tant qu'elles affaiblissent le *θυμός*, possèdent également une puissance à mobiliser le corps pour en produire une manifestation désarticulée, agitée et incohérente, à

⁷⁹ *La République*, 410d.

⁸⁰ *La République*, 410e.

⁸¹ *La République*, 411b.

laquelle s'oppose la fermeté du corps courageux. Puis la métaphore change brusquement de registre : de la circulation, on passe au sectionnement et à l'excision. Le courage serait comme la tension présente dans les nerfs du corps, qu'un seul endroit soit coupé, et c'est la rigidité de l'ensemble qui disparaît.

Il semble ici que l'harmonie du naturel ardent et du naturel philosophe passe par celle de l'âme et du corps, l'une étant éduquée par la musique, la seconde par la gymnastique. Mais les choses ne sont pas si claires : d'une part, le corps semble, à ce stade, tout à la fois le récipiendaire et l'extériorisation du courage, d'autre part, le propos porte significativement sur la sémantique du corps. Entre brutalité et mollesse, le courage semble véritablement poser problème, et à ce propos, Socrate n'est pas explicite quant à la manière précise de produire l'harmonie des deux naturels. Une tension nous paraît ici irrésolue, et faire écho au caractère ambivalent du courage en partie sous-tendu par le θυμός.

Section 2.2. Du gardien à l'auxiliaire

2.2.1. Fermeté et dévouement au service de la cité

Le traitement du courage va être modifié à partir de la distinction effectuée entre ceux, parmi les gardiens, qui seront affectés à la stricte garde de la cité et ceux qui devront la diriger⁸². Cette distinction va aboutir à séparer d'une part la classe des auxiliaires, laquelle aura pour fonction de défendre militairement et civilement la cité, et d'autre part la classe des gardiens dirigeants, qui gouverneront. Mais à ce stade, une ambiguïté demeure concernant la définition des modèles et des lois qui seront au fondement de la constitution. Il n'est pas dit que les gardiens dirigeants seront les concepteurs des lois régulatrices de la cité, lesquelles ont été jusque-là énoncées directement par Socrate et ses interlocuteurs. Par ailleurs, une autre ambiguïté apparaît qui tient à la terminologie de la garde de la cité.

Dans un premier temps, pour qualifier les gardiens dirigeants, Socrate met en avant le dévouement à l'égard de la cité dont ils devront faire preuve⁸³ : chaque étape de leur vie sera observée par le prisme de l'énergie déployée à faire ce qu'ils estiment être l'intérêt de la cité (προθυμία). Ce qui importe ici sera la fidélité au principe de l'intérêt collectif primant sur l'intérêt individuel. Socrate envisage donc ensuite les risques et les menaces qui pèsent sur

⁸² *La République*, 412b.

⁸³ *La République*, 412d-413e.

l'enracinement de ce principe dans l'âme de l'individu⁸⁴ : il évoque ainsi le chagrin ou la douleur, ou encore le plaisir et la crainte qui peuvent conduire à faire changer d'opinion, entendue ici au sens de conviction, celui qui en est affecté. Pour s'assurer de leur résistance à l'égard de ce qui menace la protection de la *προθυμία*, les futurs potentiels gardiens dirigeants devront être mis à l'épreuve⁸⁵ : ils devront être confrontés à des efforts, à des souffrances et à des luttes, à des plaisirs. Le propos met significativement l'accent sur la capacité de résistance avec la comparaison du jeune guerrier au poulain :

« De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont les plus craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même. »⁸⁶

Il nous semble impossible de ne pas voir ici les traits caractéristiques du courage. Premièrement, les différentes situations « à risque » évoquées font directement écho à celles listées par Socrate dans le *Lachès* lorsqu'il signalait la nécessité d'étendre les circonstances dans lesquelles se mesure le courage :

« Et je m'intéressais non seulement à ceux qui sont courageux à la guerre, mais aussi à ceux qui font preuve de courage à l'égard des périls de la mer, et bien entendu à tous ceux qui sont courageux face aux maladies, à la pauvreté, à la politique ; et je pensais en outre non seulement à ceux qui sont courageux face aux douleurs et aux craintes, mais aussi à ceux qui excellent dans la lutte contre les désirs et les plaisirs, que ce soit en tenant ferme ou en faisant volte face. »⁸⁷

Ensuite, les qualités requises seront bien celles de tenir bon, de résister face à toutes les situations perturbantes, et il s'agira bien d'éprouver la fermeté, caractéristique essentielle du courage guerrier, ici étendue à d'autres situations. Pour autant, il nous semble que c'est bien le contexte guerrier qui semble faire l'objet d'une plus grande insistance, en rappelant l'épreuve d'emmener les enfants sur le champ de bataille⁸⁸. La prégnance de la terminologie et des images de la guerre montre que l'acception première du courage demeure : aux yeux de Platon, il est probablement utile de mobiliser ces références qui sont celles de la société

⁸⁴ *La République*, 413b.

⁸⁵ *La République*, 413c.

⁸⁶ *La République*, 413d.

⁸⁷ *Lachès*, 191d-e.

⁸⁸ Voir aussi dans *La République*, 466e et 467c.

athénienne, mais nous pouvons également y voir la difficulté ou l'hésitation à départir complètement cette vertu de son arrière-plan physique et guerrier. En revanche, une dimension nouvelle est mobilisée : le gardien doit être gardien de lui-même. La fermeté à l'égard des menaces extérieures doit valoir pour celles qui le menacent de l'intérieur, et notamment ici, que son opinion concernant ce qui relève de l'intérêt de la cité soit malmenée, ébranlée ou modifiée. Comme une condition de possibilité de la protection du collectif, la garde de la cité, se tient la bonne tenue individuelle de ses opinions, la garde de soi.

2.2.2. Trois niveaux de garde

En 414a, au moment où Socrate procède à la distinction entre gardiens et auxiliaires, voici les termes avec lesquels ceux-ci sont décrits :

Mais ce qui serait réellement l'appellation la plus exacte, ne serait-ce pas d'appeler gardiens ceux qui gardent entièrement la cité, aussi bien des ennemis de l'extérieur que des amis de l'intérieur, en empêchant que les uns ne veuillent lui faire du mal, et pour éviter que les autres n'y emploient leurs capacités ? Et d'appeler auxiliaires et assistants des décisions des gouvernants ces jeunes que nous appelions à l'instant gardiens ?⁸⁹

Ce passage nous semble particulièrement important. Est rappelée la distinction *oikeion/allotrion*, mais en un sens plus précis, et que nous mettons en rapport avec la citation de la *République* qui précède. Il y aurait trois « niveaux » de garde :

- la garde de soi, formulée comme la capacité individuelle reposant sur le courage à tenir bon devant la douleur, la crainte, le plaisir et les désirs ;
- la garde des « amis de l'intérieur », soit les membres de la cité eux-mêmes, en d'autres termes est visée ici la menace de la *stasis*, la dissension interne⁹⁰ ;
- la garde des « ennemis de l'extérieur », soit les autres cités.

Si le dernier niveau est bien celui de l'*allotrion*, en revanche, il faut noter que le cercle initial de la cité *oikeion* est ici plus nuancé. Au sein même de la cité, certains comportements menacent sa cohésion : en déterminant une classe particulière d'individus présentant le bon équilibre entre naturel ardent et naturel philosophe, il va sans dire que la grande majorité n'ont, au mieux, qu'un déséquilibre entre les deux, au pire, aucune de ces

⁸⁹ *La République*, 414e.

⁹⁰ Il faut se rappeler que Socrate décrit en ces termes la *stasis* de la cité en 462a : « Or, existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier ? Existe-t-il un plus grand bien que ce qui en assure le lien et l'unité ? », *La République*, 462a-b.

qualités. Dès lors, on ne peut attendre d'eux le même dévouement à l'égard de la cité, car celui-ci nécessite de bien comprendre de quoi retourne l'intérêt de la cité toute entière. La menace interne peut également être comprise comme la menace de soi à soi si précisément on n'est plus gardien de soi, et qu'on se laisse aller au plaisir, à la lamentation, à la crainte... L'*oikeion*, que nous avons défini comme intégrant soi-même dans le cercle du familier à protéger est donc plus ambigu qu'il n'y paraît : l'*allogtrion* déstabilisateur peut toujours se trouver en son sein et devra être combattu à l'aide du courage. En effet, les trois niveaux de la garde font appel à la caractéristique de fermeté du courage associée à la capacité à discerner l'*oikeion* de l'*allogtrion*, que ce soit à l'égard de soi-même, des autres membres de la cité, comme des cités étrangères. Nous avons là une quasi-définition en creux du courage.

Section 2.3. Par quelle partie d'elle-même la cité est dite courageuse

2.3.1. Ambiguïtés du savoir de la garde

A partir du Livre IV, et suivant l'analogie psychopolitique de l'âme et de la cité, Platon s'emploie à analyser les vertus qui lui sont propres, de manière à en déduire, une fois découvertes, les traits essentiels de l'âme que la cité exemplifie en « plus gros caractères ». La cité ainsi fondée en paroles⁹¹ est bien organisée : outre la classe des gardiens qui dirigent la cité et celle des auxiliaires qui la défendent, la troisième classe est celle qui produit et fabrique tout ce dont a besoin la cité. Par ailleurs, en vertu des précautions qui auront été prises quant à la sélection et à l'éducation de la classe des gardiens⁹², cette cité sera nécessairement excellente et possèdera quatre vertus : sagesse, courage, modération et justice⁹³.

Alors que dans les livres II et III, l'étude du courage des guerriers précédait celle de la sagesse et de la modération, l'inverse se produit au livre IV et Socrate initie sa recherche par la sagesse. La raison en est qu'elle lui apparaît première⁹⁴, mais elle fait surtout écho au développement qui précède au Livre III via lequel Socrate a introduit la distinction, parmi les

⁹¹ Qui est donc la seconde cité, puisque Glaucon a refusé la version simplifiée, de forme autarcique, du premier modèle proposé par Socrate. *La République*, 372e.

⁹² Dont les livres II et III ont abondamment précisé les dispositions : contrôle des histoires (*muthos* et *tupos*) et suppression des éléments problématiques, contrôle des façons de raconter les histoires (*lexis*), contrôle de la musique, régime alimentaire des gardiens...

⁹³ *La République*, 427e.

⁹⁴ *La République*, 428b.

gardiens, entre ceux qui commanderont et ceux qui seront commandés⁹⁵. Or, l'homme ayant suivi une éducation (παιδεία) selon les principes énoncés dans le Livre III annonce la figure du philosophe gouvernant qui sera développée au Livre V. Seul un tel homme doté des dispositions naturelles adéquates et correctement formé pourra exercer les fonctions politiques requises pour la préservation de la constitution⁹⁶. Dès lors, Socrate glisse insensiblement vers les caractéristiques de la classe restreinte des philosophes gouvernants (bien qu'ils ne soient pas mentionnés à ce stade, ils sont toujours appelés gardiens), dont la vertu première est la sagesse. Ce glissement participe à justifier que la sagesse soit la première des vertus analysées.

« Existe-t-il dans la cité que nous venons de fonder un certain savoir, propre à certains citoyens, en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière, mais au sujet de l'ensemble de la cité, en cherchant de quelle manière notamment la cité entretient les meilleures relations avec elle-même qu'avec les autres cités ? Ce savoir existe assurément. Quel est-il, dis-je, et chez qui le trouve-t-on ? Il s'agit, dit-il, de ce savoir qui consiste dans l'expertise de la garde, et il appartient en propre à ces dirigeants que nous avons justement appelés les gardiens parfaits. »⁹⁷

Mais une question se pose alors : cette classe restreinte est extraite de la classe initialement développée des gardiens de la cité dont la vertu première et primordiale est le courage. Dès lors, si la classe des philosophes gouvernants est issue de ce premier ensemble, comment comprendre que la vertu de sagesse devienne celle qui les caractérise en premier ? Le courage ne devrait-il pas demeurer leur première vertu ? Comment une vertu en viendrait-elle à se substituer à une autre ? Par ailleurs, le savoir en question consiste en l'expertise de la garde, qui est le propre de la classe fraîchement constituée des auxiliaires. Comment comprendre ce qui semble relever d'un mélange entre les qualités des gardiens dirigeants et celles des auxiliaires ? L'hypothèse la plus probable est épistémologique : le gardien appelé à gouverner présente une disposition à la connaissance du savoir de la garde, et c'est en cela qu'il est prioritairement sage, tandis que l'auxiliaire devra recevoir par l'éducation ce savoir.

Par ailleurs, nous remarquons une nouvelle ambiguïté concernant le savoir des gardiens dirigeants : c'est bien la garde de la cité qui est ici relevée comme étant l'expertise la plus essentielle et il est précisé qu'il s'agit d'un savoir : « [...] cherchant de quelle manière

⁹⁵ *La République*, 412b.

⁹⁶ *La République*, 412a.

⁹⁷ *La République*, 428c-e.

notamment la cité entretient les meilleures relations aussi bien avec elle-même qu'avec les autres cités »⁹⁸. Ce passage fait directement écho à celui plus haut : en 412a, le dirigeant issu des gardiens sera choisi parce qu'il est le plus doué pour garder la cité. Nous pourrions émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'entendre la « garde de la cité » non dans un sens strictement militaire mais bien comme savoir politique de ce qui convient pour que la cité ne soit pas en guerre ni interne ni externe. Mais alors, quelle serait la raison de l'insistance au Livre III à commencer par décrire le premier problème de la cité comme étant celui de préserver la paix ? Par ailleurs, si le savoir de la garde consiste à trouver l'organisation adéquate permettant de maintenir la paix, alors la classe des auxiliaires ne serait plus nécessaire. Or c'est pourtant la classe qui est ensuite étudiée lorsque Socrate cherchera le courage à partir de 429b, elle est donc toujours bien présente et semble nécessaire.

2.3.2. Le courage de la classe des auxiliaires

2.3.2.1. Une forme de courage amputé : préserver la loi

La suite du passage (429b-e) va, de façon décisive pour notre analyse, préciser le courage de l'auxiliaire :

« Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle ? »

« Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que les choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation. N'est-ce pas cela que tu appelles courage ? Je n'ai pas bien compris, dit-il, ce que tu as dit. Reprends, je t'en prie. J'affirme pour ma part, dis-je, que le courage constitue une sorte de préservation. Quelle sorte de préservation, au juste ? La préservation du jugement qui résulte de la loi pendant toute la durée de l'éducation, concernant les choses à redouter, leur identité, leur nature. En parlant de préservation en toute circonstance, je voulais dire le fait de maintenir le jugement, aussi bien dans les épreuves difficiles que dans les situations agréables, dans les désirs et dans les craintes, et de ne pas en déroger. »⁹⁹

Voici donc le courage bien particulier de l'auxiliaire : sa force physique, son ardeur à combattre, tout comme la fermeté de son âme, seront mises au service de la défense et de la protection de la loi, qui aura été édictée en vertu des principes éducatifs énoncés aux Livres II

⁹⁸ *La République*, 428d.

⁹⁹ *La République*, 429b-e.

et III. Difficile de ne pas constater ici le déclassement dont témoigne la manière dont est caractérisé le courage des gardiens. Il est essentiellement physique, et passe par l'imprégnation de la loi, qu'il va ensuite défendre tout au long de son existence, qui n'est plus justifiée que par cette seule exigence. L'auxiliaire, pourtant issue de la classe des gardiens, mêlant naturel ardent et naturel philosophe, semble ne devenir rien de plus qu'un vaillant et fidèle soldat, n'ayant aucune pensée propre que l'enseignement qu'il aura reçu pendant son éducation, laquelle lui aura appris à distinguer ce qui doit être craint, soit ici : que la loi de la cité ne soit pas respectée. Son courage se confond avec sa loyauté et sa fidélité aux préceptes qui lui ont été enseignés, mais son savoir reste en deçà du savoir du gardien dirigeant : il relève de l'opinion droite d'un savoir qui lui a été inculqué¹⁰⁰. Une autre lecture, plus clémentine à l'égard des auxiliaires, serait de dire que leurs dispositions naturelles et leur éducation les ont conduits à comprendre la loi et à s'en imprégner profondément. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'ils n'en sont pas les concepteurs qu'ils ne mesurent pas la portée des principes édictés, qu'ils y souscrivent et sont prêts à donner leur vie pour les protéger.

Dans les deux interprétations toutefois, il nous semble que la loi est devenue à ce point une extension de l'auxiliaire qu'elle fournit un motif indélébile, inaltérable à leur courage. Motif qui pourra susciter leur rage si la stabilité de la cité ou la loi sont menacées. A ce propos, Bloom¹⁰¹ souligne qu'il s'agira, par l'éducation, de faire en sorte que les auxiliaires considèrent la cité comme une partie d'eux-mêmes, son intérêt se confondant avec le leur. Mais pour atteindre une telle fusion entre l'auxiliaire et la cité, il faut autre chose que l'éducation : la nécessité d'un récit qui inscrit dans une terre commune l'origine de chacun. Le mythe de l'autochtonie, ou « noble mensonge »¹⁰², consiste à raconter aux citoyens athéniens qu'ils sont nés d'une même terre, chacun avec certaines dispositions naturelles, et qu'ils sont par conséquent naturellement appelés à certaines fonctions. Par conséquent, le noble mensonge permet de construire un sentiment d'appartenance puissant (tous sont issus de la même « mère patrie »), et d'instiller, dans l'âme de chacun, sa pré-disposition à appartenir à telle ou telle classe. L'accent porte toutefois sur les auxiliaires, en raison de leur

¹⁰⁰ BLOOM, A., *op. cit.*, p. 377 : « The warriors are guided by general opinions, or rules, whose grounds they do not know and exceptions to which they cannot recognize. »

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 365.

¹⁰² *La République*, 414d-415d.

rôle particulier dans la défense de la cité, lequel peut nécessiter le sacrifice de leur vie. Il est donc particulièrement important que leur dévouement et leur loyauté soient très profondément inscrits dans leur âme.

En réalité, que les auxiliaires soient soumis à un mensonge pour s'assurer que, jamais, ils n'abandonnent l'intérêt de la cité, rend peu crédible notre proposition plus clémente à leur endroit. Il semble ne s'agir ni plus ni moins que de susciter en eux ce qui relèverait de l'instinct de protection chez l'animal. Les métaphores animales sont d'ailleurs sollicitées par Socrate : les auxiliaires sont des chiens devant protéger le troupeau (la cité) du loup (l'ennemi)¹⁰³. En 429d, c'est la métaphore de la teinture qui sera utilisée pour comprendre comment la loi imprègne littéralement l'auxiliaire : après avoir sélectionné les fibres blanches les plus pures (les meilleurs naturels), celles-ci seront soigneusement préparées (l'éducation) avant de recevoir une teinture « grand teint » (la loi édictée par les dirigeants de la cité). L'ensemble des étapes et des ingrédients garantira la permanence de la coloration, son caractère indélébile, que rien ne pourra ternir ou déteindre. Les choses sont donc assez claires, et la métaphore ne fait que renforcer ce qui avait été énoncé en 429b-e : il s'agit pour les auxiliaires d'être les garants imperturbables de la défense de la loi et de la protection militaire de la cité. Par conséquent, la dimension individuelle de leur courage est au service de la communauté, mais le savoir qui est en jeu, le savoir des choses à craindre, se limite à un savoir découvert par le législateur.

2.3.2.2. Ce qui est nommé courage politique

Socrate peut donc conclure sur le courage des auxiliaires qu'il nomme « courage politique » :

« Ce pouvoir particulier, cette préservation en toute circonstance du jugement droit et conforme à la loi, concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas, c'est cela que moi j'appelle courage, et je m'en tiens là à moins que tu ne veuilles ajouter quelque chose. »¹⁰⁴

Puis, tout de suite après, Glaucon précise les deux instances du jugement droit¹⁰⁵ :

¹⁰³ *La République*, 415e-416b et 422d.

¹⁰⁴ *La République*, 430b.

¹⁰⁵ Nous suivons ici les explications de la note 56 de Georges Leroux. *La République*, p. 604.

« Mais je n'ai rien de plus à dire, dit-il. Tu me sembles en effet considérer que le jugement droit qui se forme sur ces questions sans le soutien de l'éducation, par exemple, celui qu'on trouve chez les bêtes ou chez les esclaves, n'est en aucune façon conforme à la loi, et tu l'appelles d'un autre nom que celui de courage. Tu as tout à fait raison, dis-je. Très bien, alors je reconnais que c'est bien cela, le courage. Oui, accepte de le considérer, dis-je, comme le courage politique, et tu auras raison de le considérer comme tel. »¹⁰⁶

Il y a d'une part, celui qui repose sur l'éducation, et qui est par conséquent imprégné de ces modèles moraux, et d'autre part, un jugement droit qui, à l'instar des animaux, relève de l'instinct. Ce dernier autorise que soit formée la bonne réaction à l'endroit de ce qui est redoutable mais ne contient pas la dimension morale de l'éducation. Le courage politique est donc forcément moral : c'est une vertu consciente de ses modèles, et qui maintiendra un jugement droit concernant la nécessité de préserver la loi, en raison de l'éducation reçue. Le courage animal n'est donc pas le courage moral qui semble ici être le seul courage valable¹⁰⁷. Nous pouvons convoquer la distinction entre peur et crainte déjà mentionnée¹⁰⁸, mais il semble ici que l'on parvienne à une conciliation des deux dimensions, futures et immédiates : il s'agit bien de savoir ce qui est à craindre, dans le futur, soit les risques de la dissension interne et de la guerre externe, mais l'empreinte de l'éducation sera telle qu'elle devrait permettre l'adoption d'un comportement courageux même dans les situations de peur face à un danger immédiat.

Enfin, nous l'avons signalé antérieurement, le savoir en question est transmis, il n'est pas à proprement découvert par les auxiliaires. En ce sens, il s'agit d'une opinion droite et non d'une connaissance. L'enjeu, pour rendre la cité courageuse, est de construire une classe d'auxiliaires dont le courage sera la traduction visible de leur dévouement à la cité. Le courage de l'auxiliaire sera de le rendre oublieux de lui-même. Peut-on dès lors le considérer comme sujet agissant ? Il semble difficile de le soutenir. Ici le courage politique consiste pour l'auxiliaire à être au service de la cité, à se dédier à sa sauvegarde sans aucune autre considération pour sa propre personne.

¹⁰⁶ *La République*, 430b-d. Par ailleurs, Socrate propose juste après de consacrer ultérieurement au courage une discussion plus fine, laquelle n'arrivera jamais.

¹⁰⁷ Dans les *Lois*, Socrate soutiendra une position différente en accordant aux animaux et aux enfants un certain courage. Cf. *Les lois*, XII, 963e.

¹⁰⁸ Cf. Partie 1, Section 1.1.

Section 2.4. Le courage dans l'âme (442b)

2.4.1. L'ardeur au service de la raison

A l'issue de l'examen des vertus de la cité rapportées aux vertus de chaque classe, qui lui a permis de définir la justice comme étant le fait pour chacun de s'occuper de ses propres tâches, d'être à la place qu'il doit être, Socrate reprend sa démarche argumentative pour découvrir ce qu'est la justice, et avec elle les autres vertus, dans l'âme. Le principe d'isomorphisme entre l'âme et la cité est *a priori* clair et devra permettre d'associer à chaque partie de l'âme une vertu :

« Mais une cité semblait précisément être juste quand les trois groupes naturels présents en elle exerçaient chacun sa tâche propre, et elle nous semblait modérée, ou encore courageuse et sage, en raison d'affections et de dispositions particulières de ces mêmes groupes. C'est vrai dit-il. Eh bien, mon ami, nous porterons le même jugement sur l'individu : s'il possède dans son âme à lui ces mêmes classes, et qu'il éprouve les mêmes affections qui y correspondent, alors nous jugerons à bon droit qu'il est digne de porter les mêmes noms que la cité. »¹⁰⁹

Il s'agit donc de savoir si l'âme, à l'instar de la cité, présente trois parties. La discussion parvient sans difficulté à distinguer deux parties séparées, le désir et la raison. L'ardeur est la partie la plus décisive mais elle est aussi la plus difficile à cerner : forme-t-elle une partie séparée ou bien relève-t-elle de l'une des deux autres parties ? L'ardeur, le *thumos*, affiche son ambiguïté : elle peut aussi bien apporter son soutien que s'opposer aux désirs corporels. Socrate la fait pencher du côté de la raison¹¹⁰, comme une force armée alliée à son service pour que triomphent seulement les désirs en accord avec elle. Cette vision de l'ardeur, puissance de contrôle du désir et soutien de la raison, est biaisée : Socrate donne à l'ardeur dans l'âme le même rôle de contrôle que dans la cité, mais se faisant il omet, au dessein de son argumentation, tout ce qui sépare une âme d'une cité. Ainsi, par le même mouvement, la raison dans l'âme est également réduite à un calcul, l'évaluation des désirs compatibles avec le bien commun de la cité. Mais c'est oublier que la raison dans l'âme contient la possibilité d'un désir bien plus puissant, celui de l'élan érotique qui porte le philosophe à rechercher la connaissance de toutes choses. Or, ce désir-là pourrait s'avérer assez autonome et indifférent aux préoccupations organisationnelles de la cité. L'ardeur « contrôle du désir et soutien de la raison » de la cité appliquée à l'âme signifie qu'elle pourrait s'opposer au désir de

¹⁰⁹ *La République*, 435b-d.

¹¹⁰ *La République*, 440e-441d.

connaissance propre à la raison¹¹¹. Or ce n'est évidemment pas à la condamnation du désir de connaissance que l'ardeur devra s'employer dans la cité idéale, bien au contraire. Dès lors, il s'agit bien de voir ici les limites de l'analogie de l'âme et de la cité : celle-ci ne tient pas quand il s'agit précisément d'examiner l'âme. C'est au dessein du fonctionnement organisationnel de la cité que Socrate présente l'ardeur comme soutien de la raison, les deux éléments devant être pris au sens de ce qu'ils doivent être dans la cité. Considérer l'ardeur comme soutien de la raison est donc une condition de possibilité de la fondation de la cité, à l'instar de la classe des auxiliaires soumise et garante du respect de la loi.

Socrate convoque, par ailleurs, l'exemple de celui qui s'estime victime d'une injustice. Convocation qui est sans nul doute une référence à Achille. Quelle réaction attendre de celui qui se sent lésé ? La puissance de l'indignation nourrit une colère qui lui fera braver tous les dangers, mais ce faisant, il sera non point au service de la cité, mais bien de son désir individuel. A moins que la partie rationnelle de son âme n'exerce un rappel à l'ordre :

«... à l'exemple du chien rappelé par le berger, avant d'avoir été rappelé par la raison qui se trouve en lui et de s'en trouver apaisé ? C'est bien vrai, dit-il, il en va comme tu dis. Dans notre cité en tout cas, nous avons établi les auxiliaires comme des chiens devant servir les dirigeants, eux qui sont pour ainsi dire les bergers de la cité. »¹¹²

L'image du chien est à nouveau utilisée par Socrate, et telle le berger, elle doit permettre de fournir, dans l'âme, le rappel à l'ordre conduisant à réorienter, sur le bon chemin, l'énergie guerrière des auxiliaires. Mais il y a là une difficulté : si l'auxiliaire est, en principe à l'issue de sa formation, à ce point imprégné par l'opinion droite que son seul et unique devoir est de protéger la cité, alors pourquoi, que ce soit au niveau de la classe ou au sein de l'âme, un rappel à l'ordre du dirigeant (au niveau de la classe) ou de la raison (au sein de l'âme) serait-il nécessaire ? Il faudrait admettre que bien que l'ardeur soit présentée comme le soutien de la raison, les choses sont en réalité plus compliquées. Comme l'auxiliaire ignore les fondements de la loi, il est sujet à méprise et peut confondre la défense des désirs de la cité (pouvant conduire à conquérir les biens d'une cité étrangère par exemple) et la protection de la cité prise dans son ensemble (et la protéger dans ce cas des envahisseurs). Sa raison est d'une certaine façon assez limitée car elle manque la compréhension véritable du pourquoi la loi doit être respectée.

¹¹¹ Ce qui sera le cas du régime timocratique peint au Livre VIII, caractérisé par un *thumos* développé, et régime par ailleurs le plus hostile à la philosophie.

¹¹² *La République*, 440d-e.

2.4.2. Le courage individuel ou la garde de l'âme

Pour Socrate néanmoins, les choses sont claires : à l'instar de la cité correctement organisée où chaque classe occupe la place qui lui revient naturellement, le découpage de l'âme en trois éléments permet d'aboutir à une organisation optimale. La partie rationnelle va commander au principe désirant, et le principe intermédiaire viendra « combattre » au côté de la raison :

« Par conséquent, repris-je, comment mieux monter la garde contre ces ennemis de l'extérieur aussi, dans l'intérêt de l'âme entière et du corps, si ce n'est en confiant à un principe la fonction de délibération, et à l'autre la fonction de combat, en se mettant aux ordres de celui qui dirige et en exécutant par son courage les décisions découlant de cette délibération ? Et c'est, je pense en vertu de cette partie-là que nous qualifions quelqu'un de courageux, lorsque chez lui le principe de l'ardeur morale parvient à maintenir, nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas. »¹¹³

A l'instar de la cité, c'est bien en termes belliqueux qu'il parle : il s'agit de monter la garde contre ses ennemis de l'extérieur, ennemis que sont le désir insatiable de biens matériels et les plaisirs du corps. Cette garde est possible parce que cette partie intermédiaire va agir comme une ligne de défense de ce qui est promulgué par la raison, quelles que soient les tentations et les tentatives de déstabilisation. On comprend ici que l'ardeur morale est posée comme un équivalent du courage : « Et c'est, je pense, en vertu de cette partie-là que nous qualifions quelqu'un de courageux »¹¹⁴. En d'autres termes, le courage individuel est le fait d'exécuter les décisions de la raison, soit ce qui est à craindre ou non, c'est-à-dire la loi. Au sein de l'âme, il s'agira de faire de la douleur et des plaisirs l'*alotrion* que la partie intermédiaire viendra combattre, tandis que la loi prendra l'apparence du familier, de l'*oikeion*. C'est via cette segmentation, au sein de l'âme, de ce qui est à craindre ou à rechercher que le courage individuel prend sa dimension collective et politique.

Le courage du gardien et de l'auxiliaire se caractérise donc par une ardeur naturelle à défendre la cité, qui se traduit dans une attitude ferme, droite et résistante, laquelle est motivée par le savoir que la cité doit être protégée comme *oikeion*. L'univers guerrier tant du

¹¹³ *La République*, 442b-d.

¹¹⁴ *La République*, 442b.

point de vue sémantique que moral est prégnant. Toutefois, la distinction entre auxiliaires et gardiens montre que chez les premiers, la préservation de la loi est présentée comme un motif indélébile qui imprègne l'auxiliaire, pointant le caractère reçu de ce savoir et, par conséquent, son degré moindre par rapport au gardien dirigeant qui sait ce qui est à craindre et l'institue dans la loi. Aussi, retrouvons ici les deux principales caractéristiques issues du *Lachès*.

Au niveau de la cité, celle-ci est dite courageuse à partir de la classe qui la protège et la défend, soit la classe des auxiliaires. Mais quand Socrate redescend au niveau de l'âme, les ambiguïtés du courage refont surface : il s'agit de faire en sorte que l'âme soit bien gardée, c'est-à-dire que l'ardeur où vient se loger le courage soit mise au service de la raison, mais pour cela le savoir de l'auxiliaire révèle une forme inachevée, car il manque la véritable connaissance des choses par lui-même, il n'en est que le récipiendaire.

Le courage apparaît donc dans la double dimension individuelle et collective, en ce sens que le courage de l'auxiliaire et du gardien est mis au service de la garde de la cité ; mais également dans la double dimension psychique, physique et intellectuelle, puisqu'il s'agit d'une fermeté d'âme et de corps à faire respecter la loi, issue de la raison, qui est de protéger la cité. Toutefois, le savoir en question n'a pas fait l'objet de la recherche en propre de l'auxiliaire, et cela le distingue de la figure du gardien dirigeant, tout comme cela montre une incomplétude de la forme de courage dont il témoigne. Cette complétude apparaît, bien que le courage n'y soit pas explicitement nommé, dans la figure du philosophe dont Socrate fait le portrait, à partir du Livre VI.

Partie 3 - Le courage du philosophe tel qu'il n'est pas nommé dans la République

Au terme du Livre IV, Socrate est parvenu, non sans ambiguïtés, à définir la justice dans la cité et dans l'âme. Se pose alors la question de la réalisation d'une telle cité. Notre proposition de lecture de la *République* consiste à voir dans le courage du philosophe la pleine réalisation de cette vertu, car sans l'élaboration d'une telle cité, la philosophie manquerait ce qui la constitue véritablement : sa dimension pratique et politique. Ce n'est pas tant que la philosophie vise l'organisation de la cité, c'est plutôt qu'en recherchant la vérité, le philosophe comprend ce qui rend véritablement l'homme heureux. Proposer une cité en paroles et s'en retourner à un mode de vie sans prendre part à sa réalisation concrète serait en quelque sorte, pour le philosophe, rester prudemment à l'écart des dangers qui le menacent, celui de la condamnation, mais aussi être pris au piège de son propre savoir. Ce que comprend le philosophe, c'est que la plupart des hommes vivent une sorte de demi-vie : leur horizon se limite à prendre ce qui n'est qu'un reflet, qu'une ombre, la totalité du monde sensible, pour ce qui est réellement.

Le courage du philosophe est exercé en vue du bien de la cité. Notre proposition de lecture est qu'il n'est pas dégagé des différentes dimensions (psychique/corporelle et intellectuelle ; individuelle/collective) que nous avons soulignées tout au long de ce travail, ou encore qu'il n'incarne pas de façon pleine et entière une dimension en particulier, par exemple, intellectuelle, mais bien au contraire que son caractère unique et sa force proviennent d'une association de ces différentes dimensions. Avant de procéder à l'analyse détaillée du courage du philosophe, il nous faut voir les traits qui le caractérisent et qui permettront de voir où va se loger son courage propre.

Section 3.1. Le philosophe et la cité

La condition de possibilité de la cité juste, bien ordonnée, est énoncée par Socrate en 473d. Il ne s'agit que d'effectuer un seul changement¹¹⁵ mais celui-ci est aussi inattendu que révolutionnaire : que la cité soit dirigée par les philosophes¹¹⁶. Une telle proposition est

¹¹⁵ Que Socrate présente, ironiquement, comme étant un « minuscule » changement. *La République*, 473d.

¹¹⁶ Suivant les indications de Monique Dixsaut qui réfute la mention explicite des philosophes rois, nous n'utilisons pas cette terminologie, d'autant qu'elle participe selon nous à isoler la figure philosophique et à lui faire prendre une position en surplomb des hommes, ce qui ne correspond pas au naturel philosophe. Nous lui

incongrue car le philosophe dans la cité athénienne ne jouit d'aucune bonne réputation. Et pour cause : à l'instar de toutes les autres considérations, la cité est en proie au règne de l'opinion et des images. Dès lors, ce n'est jamais la philosophie qu'elle côtoie, mais une image, une copie, une imitation et même une usurpation de ce qu'elle est véritablement. Socrate doit donc définir ce qu'est un philosophe pour tenter de faire comprendre ce dont l'unique changement qu'il propose, pour que les hommes vivent heureux ensemble, est porteur. Mais il revient, au préalable, sur le projet géopolitique dont est porteuse sa conception de la justice, et ce faisant, apporte une dimension éthique inédite à l'attitude du gardien.

3.1.1. Nouvelle analyse des gardiens de la cité

3.1.1.1. L'éthique du gardien (468a-471c)

Alors que Socrate est sommé de reprendre et de détailler l'examen de la communauté des femmes et des enfants, la figure du gardien est esquissée une nouvelle fois. En particulier, l'accent est à nouveau mis sur l'attitude du soldat à la guerre, notamment dans le cadre des relations entre les cités. Or, il n'est pas réellement possible de savoir si Socrate a ici en tête la sous-catégorie des gardiens auxiliaires ou celle des gardiens dirigeants¹¹⁷. Dans tous les cas, nous ne voyons pas ici une sorte d'aparté, dont l'enjeu serait de reculer devant la difficile discussion qui s'annonce, à savoir la possibilité du régime politique que Socrate a élaboré en paroles. Au contraire même, cette apparente digression nous semble montrer l'envergure du projet socratique et platonicien. A plusieurs reprises, l'accent fut mis tout au long de la *République* sur le risque de dissension interne (*stasis*) car tel est bien le risque majeur pour les hommes de la cité : s'entre-déchirer parce qu'un tel fait l'objet de jalousie, de convoitise, parce qu'un autre s'estime lésé, ou un dernier est prêt à commettre toutes sortes d'injustices et de méfaits pour parvenir à ses fins. Il n'y a pas vraiment de doute à avoir : sur la recherche du bonheur, les hommes se trompent comme sur le reste, ils désirent l'argent ou le pouvoir,

préférons celle de philosophe dirigeant ou gouvernant. Source : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/le-philosophe-roi-2915077>, 00:03:25.

¹¹⁷ En amont de cette discussion, en 465e-466b, Socrate évoque la vie des auxiliaires et la question de leur bonheur. Ensuite, dans les passages qui suivent immédiatement, il est abondamment question de la guerre, en particulier de la nécessité d'emmener les enfants voir les combats. Par la suite, en 469b, Socrate parle du comportement de « nos soldats » à l'égard des ennemis.

mais ces désirs ne sont jamais rassasiés, ils sont le désir illimité de l'avoir (*πλεονεξία*), et en ce sens, ils comblent sans combler l'*ἐπιθυμία*, qui reste une puissance désirante.

A l'échelle du monde, toutes les cités sont en proie aux mêmes risques. Se faire la guerre entre elles ne leur amènera pas le bonheur, tout au plus, la guerre se justifie par un besoin de défense et de protection de la cité *oikeion*, qui a été établie en paroles. Mais alors, ne faudrait-il pas élargir encore l'*oikeion* au-delà des frontières de la cité en paroles ? Dans chaque cité, les mêmes tourments empêchent les hommes d'être heureux. Socrate procède à cet élargissement en considérant les Grecs dans leur ensemble comme étant liés par une parenté. De même que les rapports entre les membres de la cité doivent s'apparenter aux rapports entre membres d'une même famille, de même les relations entre cités grecques doivent devenir similaires aux relations entre les parties d'une cité, et les relations entre Grecs et non Grecs pourront suivre le même chemin pacificateur¹¹⁸. Certes, il ne s'agit pas de minorer l'importance de la guerre, y compris dans la cité idéale, de même que l'hostilité à l'égard des Barbares, l'*alotrion* par excellence. Mais plutôt de pointer en arrière plan l'enjeu philosophique de la connaissance des hommes : reconnaître l'appartenance à une commune humanité, tout en posant des principes rendant possible la vie sociale et politique. Les citoyens de la cité idéale pourraient bien être les « modérateurs »¹¹⁹ des autres cités, en d'autres termes, tenter d'étendre ce modèle d'un *oikeion* élargi.

Socrate propose en conséquence que soit établie, dans la législation, ce que l'on pourrait qualifier d'éthique du soldat, lequel s'abstiendra de piller les récoltes, de brûler les maisons ou encore de dépouiller les victimes. Il ne s'agira pas non plus de réduire à l'esclavage les adversaires. Il s'agira de modérer l'ennemi et non de le punir. Dès lors, en creux, peut se lire la nécessité d'un courage quelque peu différent du courage politique de l'auxiliaire : pour tenter de convaincre l'adversaire, le soldat devra montrer « l'exemple », et s'abstenir d'une liste de comportements habituels du vainqueur sur le vaincu, mais ce faisant, il s'exposera à l'étonnement, à l'interrogation, voire à l'incompréhension et au ridicule. C'est donc un courage qui prendra appui sur sa fermeté et s'incarnera dans des actions précises, mais où il ne s'agirait plus tant de braver la mort que de braver l'opinion adverse. La

¹¹⁸ *La République*, 471b-c.

¹¹⁹ *La République*, 471a. Voir aussi la note 90 du Livre V, p. 636.

composante intellectuelle sous la forme de l'assimilation de cette éthique comportementale est une nouveauté dans la figure du gardien guerrier.

Dès lors, la lâcheté serait de se tromper d'ennemis : en pillant les terres, le dirigeant est épargné mais pas le cultivateur. Le conflit ne cessera que lorsque les responsables seront contraints à en rendre compte¹²⁰. Il s'agit de « s'attaquer à celui qui lance des pierres »¹²¹ et non d'être le chien qui grogne devant la pierre lancée. La lâcheté devient un motif suffisant pour être écarté des fonctions de gardiens¹²². Mais la lâcheté dont il est question ici relève tout à la fois du modèle traditionnel du courage guerrier par lequel le soldat n'abandonne pas son rang, que d'une certaine éthique du comportement à l'égard de l'ennemi, qui relève d'un courage plus intellectuel que strictement physique. On voit ici que le gardien, dont il n'est toujours pas clair s'il s'agit de l'auxiliaire strict ou du gardien dirigeant, est porteur d'un projet politique qui dépasse les frontières de la cité athénienne. A ce stade de la discussion, si dans les propos précédents, de 465e à 469b, les indices textuels semblent pencher en faveur du gardien auxiliaire, en 471b, la mention est explicite concernant le gardien et non l'auxiliaire. La relative imprécision de la distinction entre auxiliaire et gardien concernant cette éthique au combat n'est peut-être que relative dans la mesure où les auxiliaires sont les soldats des gardiens, et par conséquent, le gardien comme l'auxiliaire auront en commun cette éthique.

En élargissant ainsi l'*oikeion* de la cité, il nous semble que Socrate s'engage sur un chemin où même la cité idéale en paroles ne semble plus qu'une étape sur une trajectoire conduisant à une cité de nature transcendantale, dégagée des contingences, celle de la communauté des hommes. Mais la condition de possibilité en est que les philosophes, et non leurs imitations, gouvernent la cité. Aussi, devient-il nécessaire de définir ce qu'est un philosophe.

3.1.1.2. Ce qu'est un philosophe

Les caractéristiques du philosophe nous intéressent ici dans la mesure où elles illustrent la nature propre du philosophe et, en particulier, tant la dimension intellectuelle

¹²⁰ *La République*, 471b.

¹²¹ *La République*, 469e.

¹²² *La République*, 468a.

qu'agissante, au service de la cité, de son courage. Sans le philosophe, la cité est condamnée à la duplicité des images et à l'opinion de la foule.

Le trait distinctif du philosophe est son désir pour la vérité. C'est là le point de fuite de sa recherche, ce vers quoi tend tout son être. Il n'est donc pas une sorte de figure aseptisée, comme un esprit sans corps, mais un corps et un esprit possédés du désir de connaître. L'idée de possession indique bien le caractère physique, incarné, de ce désir qui procure au philosophe un plaisir et une joie incommensurables. A la fin du Livre V, Socrate multiplie le vocabulaire de l'amour, du désir et du corps à propos du philosophe véritable :

« Par conséquent, le philosophe lui aussi, nous dirons qu'il est possédé du désir de la sagesse, non pas de tel ou tel élément mais de la sagesse toute entière ? C'est vrai. »

« Et donc celui qui se montre réfractaire aux connaissances, surtout s'il est jeune et s'il ne peut se rendre compte de ce qui est utile et de ce qui ne l'est pas, nous ne dirons pas qu'il est amoureux de la sagesse, de la même manière que celui qui se montre difficile à l'endroit des nourritures, nous dirons qu'il n'est pas affamé et qu'il n'a aucun désir de nourriture, et qu'il n'est pas un ami de la nourriture, mais un mauvais mangeur. »

« Mais celui qui consent volontiers à goûter à tout savoir, et qui joyeusement se porte vers la connaissance et qui se montre insatiable, celui-là nous affirmerons en toute justice qu'il est philosophe, n'est-ce pas ? »¹²³

Le philosophe est cet être étrange qui veut contempler la vérité¹²⁴, car cela lui procure un plaisir sans pareil. Il est amant de la beauté (*philókalos*), non du beau singulier, mais de la forme du beau, celle qui unifie toutes ses manifestations particulières. Autant dire que ce désir n'a que peu d'aspirants. Chez lui, le désir de comprendre préside à tous les autres, et notamment aux puissantes forces désirantes de l'avoir (pouvoir, argent, gloire...) qui sont l'apanage de la majorité. Dès lors, le philosophe est assez seul, du moins son drame est-il celui de fixer ailleurs que dans les désirs communs son point d'intérêt. Il cherche l'unité dans le multiple des manifestations. Un tel homme veut connaître toutes choses, parce qu'il a conscience que la compréhension des parties passe par la connaissance de leur rapport au tout. Il est la preuve vivante qu'une connaissance désintéressée est possible mais cette recherche n'attire que peu d'hommes. Mais précisément, savoir que la recherche de la vérité des formes intelligibles est la meilleure de toutes, la plus enthousiasmante et la plus joyeuse confère au philosophe sa droiture et sa fermeté.

¹²³ *La République*, 475b-d.

¹²⁴ *La République*, 475e.

Après l'amour du savoir, le second trait du philosophe est donc celui de savoir ce qu'il cherche. Quand celui qui s'en tient au divers des manifestations se perd à croire voir le beau, le juste incarné ici ou là, le philosophe cherche la permanence de la forme de la beauté ou de la justice. Il est donc le contraire de « l'errant » qui passe d'une opinion à l'autre, sans être en mesure de distinguer ce qui unifie le divers du singulier.

« Puisque les philosophes sont ceux qui sont capables d'entrer en contact avec ce qui subsiste toujours de manière identique et selon les mêmes termes, alors que ceux qui en sont incapables et se perdent en se dispersant entièrement dans les choses multiples ne sont pas des philosophes, lesquels parmi eux faut-il choisir comme chefs de la cité ? »¹²⁵

Une remarque ici : le philosophe ne se pose pas en « sachant », il n'est pas détenteur d'un savoir déjà constitué, le plaçant dans une sorte de position surplombante à l'égard des autres hommes, mais il veut comprendre, c'est donc sa recherche et son désir de savoir qui constituent sa détermination. A l'inverse du savoir, l'opinion se situe quelque part entre ce qui est et ce qui n'est pas¹²⁶, l'opinion est errance dans l'intermédiaire, fluctuation au gré des manifestations. Elle ne peut servir de guide puisque son mouvement est erratique. A ce propos, la terminologie utilisée au sujet de l'opinion n'est pas sans rappeler la condamnation de la lamentation en 388a-d, qui se manifestait dans un corps en proie à des mouvements désordonnés et signalait la déstabilisation de l'âme, sa désorganisation. Chez le philosophe, le désir de recherche de la vérité est inébranlable et lui confère sa fermeté, ce sont donc les caractéristiques du courage qui lui sont associées en creux. D'ailleurs, cette recherche prendra la forme d'un combat qui requiert du courage. En 485b, la nature de la recherche du philosophe est précisée :

« Et en outre, repris-je, reconnaissons qu'ils sont amoureux de l'essence toute entière, et qu'ils n'en abandonnent de leur plein gré aucune partie, petite ou grande, précieuse ou sans valeur, comme nous l'avons expliqué au cours de nos discussions antérieures. »¹²⁷

Voilà bien ce qui caractérise le philosophe : il n'abandonne pas, il ne se contente pas de connaître l'objet singulier, la partie, mais cherche le tout de la signification. Il est pourtant difficile d'aller au-delà des apparences, au-delà du semblant, mais le désir intense de connaître l'essence dont est épris le philosophe est ce qui le constitue profondément. D'où la sincérité (*apseúdeia*) du philosophe, qui se rapproche d'un concept d'infailibilité selon

¹²⁵ *La République*, 484b.

¹²⁶ *La République*, 479d.

¹²⁷ *La République*, 485b.

Leroux¹²⁸ : le philosophe ne peut mentir car sa pensée est « rivée sur la vérité ». C'est elle qui est en ligne de mire, et non telle ou telle contingence personnelle, tel ou tel intérêt particulier.

Mais alors, peut-être pourrions-nous nous objecter que si le désir de vérité possède à ce point le philosophe, alors aucun courage ne lui est nécessaire. Il ne fait que suivre son désir profond, sans devoir résister à aucune tentation, sans devoir affronter l'attirance pour les plaisirs corporels, puisque son désir est naturellement porté sur la recherche du bien¹²⁹. Cette interprétation nous semble fautive car précisément, ce désir représente en réalité un danger pour lui-même, celui que cette recherche ne soit pas comprise, et d'être rejeté par la cité. C'est bien ce qui est pointé par la suite du dialogue en 486b : le philosophe ne devra évidemment pas craindre la mort, qui est pourtant l'une des issues possibles, dans une cité qui prend les apparences pour des choses réelles.

« Ainsi donc, un tel homme ne considérera pas la mort comme quelque chose de terrible. Lui moins que quiconque. Il semble bien qu'un naturel lâche et servile ne puisse donc prendre part à la philosophie véritable ? Il ne me semble pas, dit-il. Mais quoi ? Celui dont le naturel est ordonné, qui ne recherche pas la richesse et n'est ni servile, ni vaniteux, ni lâche, est-il possible qu'il puisse se montrer peu sociable, ou qu'il devienne même injuste ? Ce n'est pas possible. »¹³⁰

Comment dès lors soutenir que le philosophe ne fait pas preuve de courage dans sa recherche, non pas tant parce que la mort serait quelque chose de redoutable, mais parce que la mort du philosophe signe aussi la mort de la recherche de la vérité pour la cité toute entière et, par conséquent, laisse les hommes en proie au règne de l'opinion et des images. Or, nous l'avons signalé, cette recherche est difficile, elle est intellectuellement exigeante et requiert de laisser de côté ce qui apparaît juste ou injuste pour chercher la justice en soi. D'ailleurs, en 490a, ce sont bien les termes propres au combat et à la fermeté qui sont utilisés pour justifier que le philosophe doit gouverner :

« Or donc, ne produirions-nous une justification raisonnable en disant que celui qui est animé du véritable amour du savoir est naturellement disposé à *lutter* pour atteindre l'être, et que sans s'attarder sur chacun des nombreux objets particuliers qui n'existent qu'en apparence, il *va de l'avant, il ne faiblit pas*, et son amour n'a de cesse qu'il n'ait saisi l'être

¹²⁸ *La République*, note 14 du Livre IV, p. 651.

¹²⁹ En 485d, Socrate précise d'ailleurs le mouvement naturel qui conduit le philosophe à se détourner des autres désirs : « Mais quand les désirs se portent avec intensité vers un objet unique, nous savons que d'une certaine manière ils s'affaiblissent pour ce qui est des autres objets, comme si le flot s'en trouvait détourné dans cette seule direction. »

¹³⁰ *La République*, 486b.

de chaque nature en elle-même, par cette partie de son âme qui est apte à entrer en contact avec cette réalité. »¹³¹

La figure du philosophe ne nous semble pas à l'abri du découragement face à la difficulté à saisir l'essence des êtres, mais précisément, c'est par son courage, que soutient son puissant désir, qu'il continue de chercher l'unité des formes par delà le divers. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il « jouit » de ce désir hors norme pour le savoir que sa tâche est aisée et qu'il n'a pas besoin d'être véritablement courageux, c'est-à-dire de continuer malgré tout à chercher. Son courage est à la fois fermeté, mais également endurance (*kartería*), au sens de persistance.

3.1.2. Le devoir de gouverner

3.1.2.1. Un ou plusieurs philosophes dans la cité ?

Au point de départ, le philosophe est d'abord l'homme de la justice et de la morale¹³² mais la possession d'un savoir particulier va faire de lui l'homme de la connaissance et de la saisie du monde intelligible. Dès lors au Livre VI, Socrate procède à l'approfondissement métaphysique du concept de philosophe qui est celui qui se laisse guider vers ce qui est la forme de chaque être. Il a été établi que les philosophes devront gouverner. Mais la question qui se pose, et qui n'est pas sans conséquence sur le courage du philosophe, est de chercher à comprendre si l'obligation vaut absence de courage. En d'autres termes, si la contrainte annule le courage du philosophe à proposer une autre organisation politique aux hommes et à en endosser le gouvernement.

Selon Roslyn Weiss¹³³, le portrait du philosophe dans la *République* n'est pas un mais a minima double. Weiss soutient l'existence de deux paradigmes irréconciliables : d'un côté, le philosophe spontané (*philosoph by nature*) qui gouvernera de bon gré, de l'autre, le philosophe-guerrier (*philosoph warrior*) lequel doit être formé au gouvernement et contraint à prendre les commandes de la cité pour le bien de tous. Par ailleurs, concernant Socrate en particulier, elle envisage qu'il représente à lui seul un troisième paradigme surpassant les deux autres, une sorte de philosophe « hors catégorie » des descriptions du Livre VI, caractérisé par une vertu totalement absente de la *République*, la piété.

¹³¹ *La République*, 490a-b.

¹³² *La République*, 376b.

¹³³ WEISS, R., *Philosophers in Plato's Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

Concernant les deux premiers paradigmes, la raison en est, selon l'auteur, qu'il faudrait distinguer d'un côté, ce que Socrate formule et qui s'adresse uniquement à ses interlocuteurs, et de l'autre, ce que Platon souhaite nous faire comprendre. Or, le second des paradigmes, celui du philosophe-guerrier, serait construit, toujours selon l'auteur, uniquement dans l'objectif de retenir l'attention de Glaucon, donc en reprenant des caractéristiques, notamment guerrières, auxquelles il est sensible. En d'autres termes, à l'instar de la cité qui s'est sophistiquée pour répondre aux demandes du frère de Platon¹³⁴, ce dernier dessinerait une figure philosophique susceptible de lui plaire. Dès lors, pour Weiss, « si le premier philosophe peut raisonnablement être considéré comme représentant un idéal platonicien, en revanche le second, un philosophe radicalement différent du premier, ne le peut pas »¹³⁵. Si nous rejoignons la proposition de Weiss selon laquelle Platon s'adresse à nous, lecteurs, et nous demande de faire le tri de ces différentes représentations¹³⁶, nous souhaitons en revanche revenir sur sa propre interprétation, en formulant plusieurs remarques et hypothèses¹³⁷.

Weiss fait débiter son argumentation dès la construction de la seconde cité : celle-ci, élaborée pour répondre aux demandes de Glaucon, s'oppose à une cité qui arriverait « par chance » et qui, par chance, serait gouvernée par de véritables philosophes¹³⁸. Mais précisément, la cité « de luxe », version complexifiée et viciée de la première cité en santé, a le mérite de mieux représenter les difficultés réelles auxquelles est confrontée Athènes et, par conséquent, les remèdes qu'il conviendrait d'y apporter. Loin d'être une simple demande fantaisiste et légère, les préférences de Glaucon font parfaitement échos aux contingences de la vie athénienne, elles reflètent l'opinion du plus grand nombre. Le projet d'une constitution d'une cité vidée du fourmillement des désirs et des travers de ces habitants serait certes plus

¹³⁴ *La République*, 372e. Voir infra p. 16.

¹³⁵ « If the first philosopher can reasonably be thought to represent a Platonic ideal, then the second, a philosopher radically different from the first, cannot ». WEISS, R., *op. cit.*, p. 3.

¹³⁶ WEISS, R., *op. cit.*, p. 2 et 3 : « Plato counts on his readers to disentangle Socrates' exchange with his interlocutors from his own address to us. Although there is surely overlap between the two, there is never complete identity. We are to draw the lesson Plato intends for us by watching the interplay between Socrates and his interlocutors. » Idée également présente chez MILLER, M., « Platonic provocations : Reflections on the Soul and the Good in the Republic », dans D.J. O'Meara, (éd.), *Platonic Investigations*, Washington The Catholic University of America Press, 1985, p. 163-193, cité dans TORDO-ROMBAUT, K., « L'éducation préliminaire en République II, 376e2 - III, 412b7 », *Études platoniciennes*, 13, 2017, <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1223>

¹³⁷ Ce faisant, nous ne rendons pas justice à l'ensemble de l'argumentation qui fait l'objet de l'ouvrage de Weiss, mais nous arrêtons seulement sur les points qui nous semblent problématiques et vis-à-vis desquels nous opposons une lecture alternative.

¹³⁸ Cité qui apparaît brièvement, selon l'auteur, en 500d-502c.

simple à élaborer mais n'aurait aucune valeur pratique. En réalité, la faim corporelle dont fait preuve Glaucon est entièrement spirituelle puisqu'elle le conduit à envisager une autre cité, une cité qui serait gouvernée par des philosophes, et lui permet par là même d'envisager une autre forme d'accomplissement. Ce qui se joue dans le dialogue entre Socrate et Glaucon, qui prend forme dans ce moment inaugural, c'est la possibilité d'une autre vie, dégagée de la tyrannie des plaisirs, et il nous semble par conséquent réducteur de considérer son rôle dans le dialogue, et dans la construction de la figure du philosophe, comme une contrainte plus qu'une opportunité¹³⁹.

Weiss avance donc que le philosophe guerrier est une figure composée par Socrate pour plaire à Glaucon, retenir son attention et calmer sa possible irritation après que Socrate ait annoncé la nécessité que les philosophes gouvernent la cité. Nous avons vu en effet que, d'une part, la figure du gardien et, d'autre part, la figure du philosophe du Livre VI sont pleines de références combatives. Trois remarques, soulignant notre scepticisme, à ce propos :

- d'une part, il y a quelque chose ici qui ne semble pas rendre justice à l'intelligence de Glaucon¹⁴⁰ ni à son courage de chercher, avec Socrate, la définition de la justice en soi et de comprendre en quoi la vie juste est meilleure. Certes, Glaucon est le portrait du soldat combatif et courageux¹⁴¹, et à l'instar de Lachès, son intelligence est peut être plus grossière, moins sujette à suivre les raffinements de la discussion, mais elle n'en demeure pas moins, et peut-être est-elle même plus, authentique et vive. Par conséquent, quand bien même les références combatives seraient amplifiées à dessein par Socrate, il n'en demeure pas moins que la tâche qui attend le philosophe est de taille. Qu'il soit contraint à gouverner (ou même s'il le fait de bon gré), le sujet n'est pas là. Cette responsabilité, qui est mise à jour par le dialogue, va nécessiter de sa part sagesse et courage¹⁴².

¹³⁹ Les échanges avec Glaucon et Adimante sont tout à fait cruciaux dans le développement du projet de la cité. Il s'agit de leur faire envisager la vie politique ordinaire, telle qu'ils la connaissent, à l'aune de l'ascension vers le bien qu'ils ont gravi lors de la discussion. En d'autres termes, il s'agit bien pour Socrate et Platon de faire prendre conscience à ces deux interlocuteurs des enjeux politiques de leurs attitudes individuelles : ainsi pour Adimante, sceptique à l'égard de la philosophie, ou pour Glaucon, son attirance pour la tyrannie.

¹⁴⁰ Pour une étude complète sur Glaucon, voir HOWLAND J., T., *Glaucon's Fate: History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Paul Dry Books, 2018.

¹⁴¹ Glaucon, en 357a, est dit *andreiótatos* que Leroux traduit par valeureux.

¹⁴² Nous y reviendrons dans la section 3.2. de cette partie.

- d'autre part, et plus fondamentalement, il nous semble peu conforme au projet politique de la *République* de dissocier les figures philosophiques, d'en proposer l'une plus pure et authentique que l'autre, avec pour ligne de démarcation le caractère contraint ou non. Certes, le philosophe n'a pas envie, et *a fortiori*, besoin de gouverner, mais il le fera en raison de sa compréhension du véritable mal à craindre : l'ignorance dans laquelle sont plongés les hommes.
- Quant à Socrate décrit comme le philosophe hors catégorie, incommensurable du reste des portraits dressés dans la *République*, nous pensons au contraire que précisément la *République* met en exergue ce que Socrate n'a pas complètement réalisé : l'engagement politique pour tenter de fonder une cité juste¹⁴³. Certes, il a maintenu son rôle auprès des hommes, en tentant de dénoncer les maux de la société, et de fait, a exercé un rôle politique « en paroles », mais il n'a pas, à proprement parler, gouverné la cité.

3.1.2.2. Un ou plusieurs courages ?

Dès lors, notre proposition de lecture est de s'attacher à la figure du philosophe politique telle que la décrit Platon : celle du philosophe gouvernant du Livre VI. Or, pour faire advenir cette figure, le courage est nécessaire, précisément car le danger est la condamnation de la cité. La proposition de Weiss était de distinguer plusieurs figures du philosophe. Appliquée au courage, cette distinction fait-elle sens ? En d'autres termes, y aurait-il plusieurs courages, quand bien même nous ne retenons pas l'hypothèse de la pluralité des philosophes ?

En 430b, Socrate a finalement ramené le courage des gardiens à la préservation de la loi concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas. En d'autres termes, il s'agit pour eux d'avoir bien intégré, d'être bien imprégnés de la loi qui leur permettra, d'une certaine manière, de ne pas « réfléchir » aux dangers auxquels ils s'exposent si ces dangers ont été répertoriés comme tel par la loi. La loi sera intégrée à ce qui relève du cercle général de l'*oikeion*, de ce qui est à protéger. Au sein de leur âme se retrouvera la même bonne interprétation de ce qui est à protéger et de ce qui est à craindre, puisque la partie intermédiaire aura reçu de la raison, récipiendaire de la loi, les bonnes instructions, et viendra

¹⁴³ Voir WEISS, R., *op. cit.*, p. 131 : « As the Apology confirms, he, too, is held back from entering politics and, having resisted, is able to see why entering politics would not have been a good or wise thing for him to do. »

par conséquent appuyer les résolutions qu'elle requiert. En d'autres termes, en arrière-plan du courage du gardien se dessine une attitude obéissante. Ce faisant, en étant au service de la cité, le courage du gardien joue bien un rôle politique puisqu'il en garantit la protection contre le risque de dissension, qu'il soit interne ou externe. Puis, nous avons vu que Platon ajoute une dimension éthique au courage guerrier, puisqu'il envisage que du bon comportement du soldat dans le combat pourrait découler un élargissement de l'*oikeion* au-delà de la cité : il s'agit de ne pas se tromper d'ennemis et de ne pas rendre responsables ceux qui ne sont pas dirigeants de la cité. Dès lors, le courage du gardien se pare d'une dimension intellectuelle car il devra vraisemblablement faire face à l'incrédulité des vaincus, peu habitués à cette éthique guerrière. Pour autant, le gardien n'est jamais celui qui pense et édicte les lois, de même qu'il n'est pas celui qui envisage la dimension éthique de la guerre.

En d'autres termes, il nous semble que si nous devons préciser l'expression démotique du courage en contrepoint d'une éventuelle forme philosophique, il faudrait remarquer l'absence de pensée propre du gardien quant à l'élaboration de la loi¹⁴⁴. Un second point serait relatif à la dimension faussement active de ce courage, qui n'est en réalité déclenché et mis au service de la cité que par l'entrefait d'un ordre et d'une subordination, qui deviennent clairs lorsque la figure du philosophe comme gouvernant est élaborée. Cela sous-entend-il une version plus noble du courage philosophique face à une version dégradée ? Il nous semble que la *République* invite à refuser ce type de « hiérarchies ». Pour quelles raisons ? Simplement parce que si l'on suit, et accepte, la proposition platonicienne selon laquelle chacun présente certaines dispositions naturelles et qu'une certaine fonction incombe à chacun, soit la manière dont il définit la justice comme étant la juste place, alors il n'y a pas un courage meilleur qu'un autre. Simplement, un courage qui s'exerce eu égard à la fonction qui nous incombe. Mais dans tous les cas, il nous semble que le courage ordinaire, s'il devait être qualifié ainsi, ne tombe pas dans la catégorie des vertus « en trompe-l'oeil, vertu servile et qui ne comporte rien de sain, et rien non plus de vrai »¹⁴⁵, car précisément il exprime une vérité à soi, une sincérité, un engagement, comme le gardien tout entier habité par sa fonction de protection, se dévoue à la protection de la cité. C'est un courage qui fait agir, mais qui fait surtout accepter un certain devoir d'agir. Pour reprendre les deux double dimensions du

¹⁴⁴ En 506c de la *République*, Socrate précisera la possibilité d'une opinion vraie, mais sans intelligence. Elle s'applique à la situation des gardiens auxiliaires.

¹⁴⁵ Selon la célèbre formule du *Phédon* en 69b.

courage que nous évoquions en introduction, nous dirions que ce courage manque la dimension intellectuelle puisqu'il ne pense pas la loi, et il manque aussi de ce fait la dimension collective et politique. Pour autant, il n'est pas à dédaigner : que chaque citoyen accepte la place qui lui incombe est aussi une manifestation du courage individuel. Dès lors, l'existence de certains degrés de courage, variant en fonction du type de savoir ou d'opinion, ne nous paraît pas incompatible avec cette proposition d'un courage fonctionnel, en revanche, le véritable savoir étant l'apanage du philosophe, la compatibilité de ces deux propositions interroge nécessairement la question (que nous posons mais qui dépasse le cadre de ce travail) de la possibilité d'un savoir ne s'appuyant pas sur la recherche philosophique, comme programme de formation, mais ayant en quelque sorte un caractère inné.

Section 3.2. Le courage du philosophe : au croisement des différentes dimensions du courage

3.2.1. La dimension intellectuelle : savoir ce qui est à craindre, ce qui est à protéger

3.2.1.1. L'opinion contre la philosophie

Le courage du gardien a donc semblé montrer la voie d'un courage plus intellectuel, mais la question demeurerait entière de savoir qui énonçait la loi. Or, que propose la *République* si ce n'est un ensemble de réformes visant à permettre l'institution d'une société juste ? Par conséquent, la loi en question n'est ni plus ni moins celle dont Socrate a dressé le portrait tout au long du dialogue.

Ce qu'on pense généralement de la philosophie est à l'opposé de ce qu'elle est réellement : elle prend pour seule guide la vérité¹⁴⁶ quand l'*opinion* commune... *opine*¹⁴⁷ devant des images, celles du monde sensible, sans chercher ce qui unifie la diversité des représentations¹⁴⁸. Dès lors, l'opinion commune n'est pas en mesure de distinguer le savoir véritable de son succédané, la parole philosophique de la parole sophistique. En 493a-d, Socrate livre une attaque féroce contre les sophistes, présentés comme nourrissant leurs paroles des opinions de la foule :

¹⁴⁶ *La République*, 490a.

¹⁴⁷ *La République*, 478a.

¹⁴⁸ Le philosophe corrompu est précisément celui qui ne résistera pas au « cataclysme de blâmes et de louanges » de l'opinion. *La République*, 492a-d.

« Tous ces particuliers qui se font payer, ceux que ces gens-là justement appellent sophistes et qu'ils regardent comme des rivaux dans les domaines des arts, n'enseignent pas d'autres doctrines que celles-là même qu'adopte la population lorsqu'elle se réunit en assemblée. Et c'est à cela qu'ils donnent le nom de sagesse. »¹⁴⁹

Puis comparant la foule à un « animal grand et fort » :

« Il utilise tous ces termes selon les opinions du gros animal, il appelle bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui l'irritent, incapable par ailleurs de donner quelque fondement de raison à tous ces jugements. »¹⁵⁰

Puis :

« Eh bien, vois-tu quelques différences entre cet homme et celui qui conçoit la sagesse comme une connaissance de l'instinct et des plaisirs d'une multitude hétérogène réunie en assemblée, qui se met à juger de peinture, de musique ou même de politique ? »¹⁵¹

L'expérience athénienne est celle d'hommes politiques soumis à l'approbation de la foule. Ce que sont les choses ne fait pas l'objet d'une recherche mais leurs définitions suivent le mouvement changeant de l'opinion, de ce que, ensemble, les hommes chérissent ou blâment. Socrate l'a explicité au Livre V, l'opinion qui confond les manifestations des choses avec les formes elles-mêmes, est inapte à comprendre la différence entre les deux, et par conséquent, sourde à celui qui tenterait de les lui montrer :

« Ceux qui regardent les nombreuses choses belles, mais qui ne voient pas le beau lui-même et ne sont pas capables de suivre quelqu'un qui les mène vers lui ; ceux qui regardent les nombreuses choses justes, mais pas le juste lui-même, et ainsi tout le reste, nous affirmerons qu'ils ont des opinions sur toutes choses, mais qu'ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent. »¹⁵²

Opiner, ce n'est pas réfléchir, c'est reculer devant l'effort que requiert la pensée. Ceux qui opinent n'ont pas le courage d'essayer de voir le beau, le juste en soi, ils sont seulement tentés de suivre des opinions, des semblances, des apparences. La *République*, dans son ensemble, montre à quel point il est difficile de trouver la justice, mais elle fait apercevoir, en même temps, l'intérêt de cette recherche : se départir des mauvaises conceptions, des conceptions calculatrices par exemple, qui cherchent le juste pour ce qu'il rapporte¹⁵³ comme avantage. A l'inverse, la philosophie cherche la connaissance fondamentale, celle qui va

¹⁴⁹ *La République*, 493a.

¹⁵⁰ *La République*, 493c.

¹⁵¹ *La République*, 493c-d.

¹⁵² *La République*, 479e.

¹⁵³ Voir les développements de la première partie de ce travail, section 1.1., paragraphes 1.1.3., soit la discussion entre Socrate, Adimante et Glaucon sur les avantages du comportement juste.

au-delà des contingences et du caractère relatif du sensible, et c'est d'ailleurs pour cela que les philosophes doivent gouverner. Dès lors, la véritable crainte, le véritable danger se trouve être l'ignorance dans laquelle sont les hommes de leurs propres erreurs, et qui les conduit à attaquer la philosophie :

« Est-il possible que la multitude reconnaisse et finisse par admettre que c'est le beau en soi, et non la multiplicité des choses belles, qui existe, et que c'est chaque chose en soi qui existe, et non la multiplicité des choses particulières ? Pas le moins du monde dit-il. Il est donc impossible, dis-je, que la multitude soit philosophe. C'est donc une nécessité que ceux qui se consacrent à la philosophie fassent l'objet de critiques de la part du peuple. C'est une nécessité. »¹⁵⁴

Le constat est sans appel : puisque la foule prend pour la beauté en soi les manifestations de choses belles, elle est *de facto* à l'opposé de ce que cherche la philosophie, et pire même, puisqu'elle est convaincue d'avoir raison, elle restera totalement extérieure aux tentatives d'explications, et qualifiera les philosophes « d'inutiles et de rêveurs perdus dans les nuages »¹⁵⁵. Par conséquent, le philosophe est celui qui endosse le risque de la méprise et de l'incompréhension, mais précisément, son courage vient servir d'appui à la raison, pour agir malgré l'hostilité.

3.2.1.2. L'*oikeion* de la caverne

Un autre facteur conduit à rendre plus ardue encore l'entreprise philosophique : le plaisir que les hommes éprouvent à « ressentir » ensemble, à se sentir unis par une communauté de pensées et d'émotions. Il nous semble que là est bien ce qu'il faut entendre de l'allégorie de la caverne développée au Livre VII. Cette image montre que les hommes sont contraints à ne voir que des ombres de choses fabriquées¹⁵⁶, et n'ont donc pas accès à ce que les choses sont. Dans la caverne, les hommes sont enchaînés¹⁵⁷, mais ils sont ensemble, ils ne peuvent tourner la tête mais ils entendent, ils forment une communauté, certes la communauté des opinions fausses mais une communauté tout de même, un *oikeion* connu et rassurant. Dans la cité athénienne, la foule s'afflige des mêmes choses, rit et applaudit aux mêmes choses. Cette communauté de sentiments crée une appartenance réconfortante et plaisante. A l'inverse, sortir de la caverne, que le philosophe y soit contraint ou non, c'est être

¹⁵⁴ *La République*, 494a.

¹⁵⁵ *La République*, 489c.

¹⁵⁶ *La République*, 514c.

¹⁵⁷ *La République*, 514a.

seul, l'*oikeion* réduit à sa plus petite expression. L'entreprise philosophique cherche à montrer que quelque chose de meilleur que le désir d'avoir et le partage d'opinions conformes peut fonder la communauté des hommes. Il doit pour cela tenter de montrer que la recherche de la vérité procure un plaisir plus grand, et qu'elle est garante d'un rapport plus juste entre les hommes. Mais pour mener ce projet, il est irrémédiablement seul. La dimension intellectuelle du courage du philosophe repose donc sur la nécessité de la recherche philosophique de la vérité comme étant le véritable Bien, contre un bien plus accessible, mais faux, celui de la communauté d'opinions.

3.2.2. La dimension psychique et physique : la résolution contre la résignation

3.2.2.1. Résister au découragement

S'il est animé par la puissance de son désir de vérité, le philosophe n'est pas pour autant un pur esprit désincarné, une intelligence pure qui ne serait jamais affectée ou ne connaîtrait pas la déception. Le philosophe est un homme doté d'un naturel philosophe, mais qui peut également plier, se résigner à laisser la cité en proie à ses illusions et les hommes à celles de leurs désirs. En d'autres termes, le philosophe peut se décourager car précisément, il perçoit que l'ampleur de sa tâche, s'il voulait ramener les hommes à la raison, le dépasse, qu'elle est une entreprise qui le condamne d'avance :

« Or ceux qui font partie de ce petit nombre, ceux qui ont goûté la douceur et la félicité d'un tel trésor, ils ont pleinement pris conscience de la folie de la multitude et ils ont vu que personne, pour ainsi dire, ne mène d'action politique saine, et qu'il n'est point compagnon de bataille avec qui, en marchant, on puisse porter secours à la justice et assurer son salut. Ils ont vu, au contraire, que comme un homme tombé parmi les fauves, refusant de s'associer à leurs iniquités, mais impuissant à résister seul à la horde en furie, le philosophe va périr sans avoir aucunement rendu service à sa cité et à ses amis, stérile pour lui-même comme pour les autres. »¹⁵⁸

« Folie de la multitude », « horde en furie », « homme tombé parmi les fauves », la qualification de ce que doit affronter le philosophe est peu ambiguë sur la nature des qualités qui lui seront nécessaires s'il veut résister à la tentation du renoncement. C'est pourquoi il nous semble que plus encore que la sagesse, c'est bien son courage qui sera déterminant. S'il ne se décide pas à agir, et à le faire expressément, aucune cité ne changera. Le philosophe a compris que l'homme est un être de désirs, tous sont soumis au désir de l'avoir, mais seuls

¹⁵⁸ *La République*, 496c-d.

quelques-uns ont un désir de comprendre qui dépasse le premier si largement, qui s'accompagne d'une telle félicité, qu'il rend les autres petits et inutiles. Il ne s'agit pas de condamner la foule, ou, pour le philosophe, de se sentir supérieur à elle, mais il s'agit d'en prendre acte : ce qui domine chez l'homme n'est pas la partie raisonnable de son âme, qui cherche à comprendre, mais la partie animale, « l'ardeur du lion et l'hydre des appétits »¹⁵⁹. Dès lors, la partie réellement humaine chez l'homme est son *logos*, sa capacité à penser, dont la *République* vise à proposer l'éducation, non pas forcément systématiquement pour tous¹⁶⁰, mais en fonction de dispositions naturelles. Mais cette proposition n'est pas populaire, pour parler très directement.

Pour que cette cité advienne, la cité juste, Socrate souligne la nécessité de faire preuve de détermination et résolution, mais il souligne également l'audace de sa propre proposition, qui va à l'encontre de la cité athénienne telle qu'elle est :

« De quelle manière une cité qui entreprend de réaliser la philosophie ne se gâtera pas. Car tous les grands projets comportent des risques, et il est vrai, comme on dit, que les belles choses sont difficiles. Mais que cela ne t'empêche pas, dit-il, de mener l'exposé à son terme en clarifiant ce point. Si je n'y réussis pas, ce n'est pas faute de le désirer, repris-je, mais parce que je ne le pourrai pas. Puisque tu es là, tu pourras au moins témoigner de ma détermination. Considères encore une fois ma résolution et l'audace que je mets à proposer que l'engagement d'une cité dans cette occupation doit être le contraire de ce qui se passe actuellement.»¹⁶¹

L'audace (*parakinduneutikos*) dont il est question ici est à entendre comme la prise de risque à parler, à se lancer dans une argumentation difficile, à faire une proposition qu'il sera difficile de faire admettre. Les hommes peu enclins à penser prendront les sophismes pour de véritables démonstrations, mais surtout, pourront même se tourner contre le philosophe, s'en prendre à lui. Là est aussi ce qui est à craindre pour le philosophe : non pas un danger lointain, non pas la mort évidemment, mais finalement pire que la condamnation de la cité, sa propre résignation¹⁶². Aussi, l'audace s'apparente à la mise en mouvement, face au risque à

¹⁵⁹ DIXSAUT, M., extrait de l'émission Les chemins de la philosophie, France Culture, 18 janvier 2012 : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/le-philosophe-roi-2915077>, 00:37:25.

¹⁶⁰ Cela sera envisagé dans les *Lois*.

¹⁶¹ *La République*, 497d-498a.

¹⁶² Leroux note que le passage 493d fait certainement écho à la propre déception des expériences politiques de Platon en Sicile autant que la condamnation de la cité démocratique qui mit à mort Socrate. *La République*, Livre VI, note 74, p. 662.

parler, mais ce sont bien la résolution et la fermeté qui permettent de lutter contre le renoncement, en d'autres termes de maintenir le geste inaugural.

3.2.2.2. Faire advenir la constitution politique

La sémantique guerrière est à nouveau mobilisée par Socrate quand il s'agit de montrer de quelle manière la cité idéale pourrait advenir. Ce vocabulaire fait sans ambiguïté appel au courage dans son acception historique : celle de se montrer ferme, de tenir bon face au danger, à l'adversité. Le courage n'exempte pas la peur, il ne la fait pas disparaître mais permet d'aller au-delà, grâce, plus qu'à une hiérarchie des craintes, à la connaissance des véritables maux, qui sont, comme nous l'avons signalés, l'ignorance comme *allotrion*, et le réconfort *oikeion* que les hommes éprouvent à partager les mêmes opinions. En 499b, Socrate rappelle¹⁶³ que ce n'est pas sans une certaine frayeur, qu'il s'est risqué à proposer le gouvernement des philosophes. En 499d, il est explicite sur le « combat » qu'il s'agit de mener pour faire advenir la cité :

« Si donc, dans le temps infini qui s'est écoulé, il s'est présenté quelque nécessité pour ceux qui étaient éminents en philosophie de prendre la charge d'une cité, ou s'il existe même maintenant pareille nécessité dans quelque région barbare, en un lieu qui soit vraiment éloigné de notre regard, ou encore si cela doit se produire dans l'avenir, en ce cas nous sommes prêts à combattre pour cet argument en vertu duquel la constitution politique que nous avons discutée existe et existera quand la Muse elle-même deviendra souveraine de la cité. »¹⁶⁴

3.2.3. Le courage individuel comme condition de possibilité de la communauté réformée

3.2.3.1. Les exigences de la philosophie : affronter les vérités les plus élevées

A partir de 504b, Socrate laisse entendre l'existence d'un savoir plus élevé que la connaissance des vertus de justice, de modération, de courage et de sagesse. En d'autres termes, le philosophe entrevoit autre chose, d'une nature bien supérieure à toutes les autres, qu'il s'appête à exposer. Cette autre chose, c'est la forme du Bien, celle à laquelle se

¹⁶³ Socrate en 450d et 472a a peur de proposer les secondes et troisièmes vagues de réforme, celle qui institue la communauté des femmes et des enfants, et celle qui institue les philosophes gouvernants. En 506d, il craint de ne pas être capable d'exposer ce qu'est le bien et se résout à exposer son rejeton.

¹⁶⁴ *La République*, 499c-d.

subordonnent toutes les autres. Il s'agit non seulement de savoir ce que sont la justice, la modération, le courage ou la sagesse, mais de savoir en quoi ces choses sont bonnes. Le philosophe est cet être chez lequel *Eros* constitue le désir qu'a l'âme de parvenir à la complétude, de se remplir d'être, de connaître tout ce qui est. Mais à nouveau, la puissance de ce désir ne signifie pas qu'il ne requiert pas détermination et courage. Auparavant, Socrate a bien réaffirmé la nécessaire fermeté du caractère des gardiens philosophes et gouvernants, évoquant même le parallèle du champ de bataille :

« Par contraste, les caractères stables et qu'on ne modifie pas aisément, à qui on aurait plus facilement affaire parce qu'ils sont plus fiables, ceux justement qui à la guerre ne se laissent pas ébranler par les craintes, se comportent de la même manière à l'égard des connaissances. »¹⁶⁵

« Il faut donc les mettre à l'épreuve dans ces situations de peine, de peur et de plaisir dont nous avons parlé tout à l'heure, et ce que justement nous avons laissé de côté à ce moment, nous le dirons maintenant : il faut qu'ils s'exercent dans plusieurs connaissances, de manière à observer si leur naturel est à même de supporter les connaissances les plus élevées ou s'il se découragera, comme ceux qui se découragent dans d'autres entreprises.»¹⁶⁶

Celle-ci fait écho aux épreuves auxquelles les gardiens devaient être confrontés en 413c afin de vérifier qu'ils résisteront aux charmes du plaisir et aux troubles de la crainte, et qu'ils demeurent fidèles à protéger le bien supérieur de la cité. Ici, il s'agit de voir si le gardien philosophe pourra avoir la détermination, le courage nécessaire à chercher ces connaissances les plus élevées, la forme du Bien donc, lesquelles vont nécessiter une éducation longue, qui constitue déjà une épreuve pour sa détermination et son endurance. D'ailleurs, en 517a, celui qui aura gravi le chemin qui mène au savoir suprême, celui dont les yeux auront été d'abord éblouis par la lumière du Bien, verra douloureusement ce qui est resté dans l'ombre, dès lors, ce sont les moqueries et le dédain qui l'attendront à son retour dans le monde sensible, voire la mort s'il s'évertue à détacher les prisonniers de la caverne :

« [...] comme il a gravi le chemin qui mène là-haut, il revient les yeux ruinés, et encore : cela ne vaut même pas la peine d'essayer d'aller la-haut. Quant à celui qui entreprendrait de les détacher et de les conduire en haut, s'ils avaient le pouvoir de s'emparer de lui de quelque façon et de le tuer, ne le tueraient-ils pas ? »¹⁶⁷

¹⁶⁵ *La République*, 503b-d. Certes, ce passage montre que cette fermeté peut devenir rigidité à apprendre si elle n'est contrebalancée par une vivacité d'esprit, laquelle en revanche, peut tendre vers l'instabilité, à suivre le mouvement de l'opinion. On retrouve la nécessité de l'harmonie entre des naturels opposés. Voir 484d-487a.

¹⁶⁶ *La République*, 503e.

¹⁶⁷ *La République*, 517a.

De puissantes forces font donc obstacle à la quête philosophique : découvrir la possibilité de cette quête, c'est s'affranchir de la servitude de l'opinion. Mais d'une part, cette quête ne peut être initiée sans posséder les qualités nécessaires, dont la première nous apparaît être le courage, et d'autre part, celui qui l'accomplira devra résister aux assauts de l'opinion, plongée dans l'obscurité. Ainsi :

« Celui qui n'est pas en mesure de distinguer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres, et comme dans un combat, de passer à travers toutes les réfutations, en se déterminant énergiquement à les affronter, non pas sur la base de l'opinion, mais sur la base de l'essence ; celui qui ne fraie pas son chemin à travers tous ces obstacles grâce à un discours infallible, ne diras-tu pas que c'est sans connaître le bien lui-même, pas plus qu'aucun autre bien, qu'il se comporte de la sorte ? »¹⁶⁸

Nous retrouvons ici les caractéristiques propres au courage guerrier, rapportées à l'expérience du philosophe dans la cité. Il s'agira de rester ferme face aux attaques que reçoit la philosophie, le discours, comme la posture devront y faire face, et ne pas faillir, à l'instar du soldat sur le champ de bataille. En 525b, Socrate avait énoncé que le gardien se trouvait être à la fois homme de guerre et philosophe. Mais, il apparaît que le philosophe se trouve être *homme de guerre*. Peut-être est-il heurtant de procéder à ce retournement, car l'image du philosophe sage et « bon enfant » prévaut. Pourtant, s'il ne s'agit de rendre ce combat agressif, la dialectique, qui permet d'atteindre la vérité, est un art dont l'objet est de discerner l'être précisément par réfutation progressive des opinions, et l'arme dont dispose le philosophe. Par conséquent, il nous semble qu'il ne faut pas minimiser l'enjeu tragique du combat intellectuel que doit mener le philosophe. De même que la solitude du philosophe, que nous venons d'analyser, face à l'exigence de la philosophie : poursuivre la recherche de la vérité malgré les assauts de l'opinion souligne la dimension individuelle du courage du philosophe. Dès lors également, le courage du philosophe n'est pas nommé, bien qu'il apparaisse abondamment en creux, mais il est une exigence nécessaire de l'entreprise philosophique.

3.2.3.2. Les exigences de la cité : accomplir son devoir

La philosophie est indispensable pour qu'un meilleur régime advienne. Car sans elle, il ne saurait se trouver dans la cité de dirigeants impartiaux qui ont réfléchi à la meilleure manière de répartir les choses bonnes qu'on y trouve. Parmi ceux qui détiennent un savoir, le

¹⁶⁸ *La République*, 534b-d.

philosophe est le seul dont l'attention se porte sur le tout. Les hommes politiques sont sans cesse préoccupés de ce qui se passe ici et maintenant ; mais pour interpréter cet ici et maintenant, encore faut-il avoir une certaine connaissance du tout. Si la justice consiste à donner à chacun ce qui lui convient, un homme politique doit savoir ce qu'est l'homme et en quoi consistent ses rapports avec les autres êtres. Pour Platon, ni la sagesse ni le pouvoir politique ne comportent en eux-mêmes quoi que ce soit qui puisse mener de l'un à l'autre. Le pouvoir politique est au service des passions ou des désirs des membres de la cité. Les résultats de la science ou de la philosophie peuvent bien lui servir, mais ce sera toujours pour ses propres fins, et ce faisant, ils en seront dénaturés. Quand Socrate développe la formation du philosophe, et notamment, l'apprentissage de la géométrie, il souligne qu'il ne s'agit pas tant de son rôle tactique dans la guerre, mais bien d'une recherche tournée vers ce « but supérieur : parvenir à faire distinguer plus facilement la forme du bien »¹⁶⁹ :

« Or le point suivant, dis-je, même ceux qui ne possèdent qu'une expertise réduite de la géométrie ne nous le disputeront pas : cette connaissance est entièrement à l'opposé de ce qu'en disent ceux dont elle constitue le domaine. Comment cela est-il ? dit-il. Ils en traitent d'une manière bien ridicule et bien utilitaire. »¹⁷⁰

De facto, l'homme politique est impropre à diriger la cité, car jamais il ne cherche la nature des choses en elles-mêmes, mais à l'aune d'un calcul et d'une utilité. Quand bien même son intérêt pour la collectivité serait sincère, ne possédant pas le désir philosophique pour la connaissance, ses actions seront vouées à demeurer impropres à faire advenir une société juste. Par la suite, Socrate souligne à quel point la cité se montre réfractaire à cette recherche : aucune cité ne tient les disciplines nécessaires à la formation du philosophe en honneur¹⁷¹ car leur apprentissage est difficile, par conséquent, elles sont méprisées et freinées par le grand nombre¹⁷². D'où les nécessaires qualités combatives de résistance et de courage de celui qui entreprend ce parcours, soulignées par Socrate :

« Celui qui n'est pas en mesure de distinguer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres, et comme dans un combat, de passer à travers toutes les réfutations, en se déterminant énergiquement à les affronter non pas sur la base de l'opinion, mais sur la base de l'essence ; celui qui ne fraie pas son chemin à travers tous les

¹⁶⁹ *La République*, 526d-e.

¹⁷⁰ *La République*, 527a-d.

¹⁷¹ *La République*, 528b.

¹⁷² *La République*, 528c.

obstacles grâce à un discours infallible, ne diras-tu pas que c'est sans connaître le bien lui-même, pas plus qu'aucun autre bien, qu'il se comporte de la sorte ? »¹⁷³

On retrouve par ailleurs ici le mélange de la composante intellectuelle et physique : étudier les sciences qui conduiront à la philosophie requiert d'une part de surmonter les difficultés intellectuelles qu'elles posent, et d'autre part, de produire les actions nécessaires à cet effort. L'étude des sciences signifie s'y atteler, plutôt que d'aller se divertir, résister contre la fatigue et le découragement.

« Il faut, bienheureux homme, dis-je, qu'ils possèdent une grande ardeur à l'étude des sciences, et qu'ils n'aient pas de difficultés à apprendre. Les âmes, en effet, sont certainement beaucoup plus facilement découragées par les études scientifiques difficiles que par les exercices pratiqués dans les gymnases.¹⁷⁴

« Il faut aussi rechercher quelqu'un qui ait de la mémoire, qui ne se fatigue pas facilement, et qui soit porté vers l'effort en toute circonstance. »¹⁷⁵

« Je veux dire d'abord que celui qui désire s'y attacher ne doit pas vaciller dans son ardeur à l'effort, le désirant à moitié et le détestant à moitié. »¹⁷⁶

Rien n'est populaire dans la philosophie, se départir des opinions fausses, s'engager dans la recherche de la vérité demandent des efforts que la plupart des hommes ne sont pas prêts à supporter. Socrate rappelle donc les qualités qui seront nécessaires aux philosophes gouvernants, dont la fermeté et le courage sont celles mises en avant :

« Eh bien, tout bien considéré, dis-je, ce sont ces naturels-là qu'il faut sélectionner. Il convient en effet de préférer ceux qui sont les plus fermes et les plus courageux, et présentent la plus belle apparence autant que possible. »¹⁷⁷

Bien sur, le philosophe sera aussi sage et modéré, mais ni l'une ni l'autre de ces vertus ne produiront quoi que ce soit d'utile à la cité si le philosophe n'endosse pas la responsabilité politique que lui dicte sa compréhension des choses, sans laquelle rien ne pourra s'améliorer pour la vie des hommes de la cité, qui resteront dans un monde d'images et de simulacres. Il faut donc, car il y a bien nécessité, que le philosophe prenne les rênes de la politique. En 519d, 520b et 521b, à l'issue de la présentation de l'allégorie de la caverne, Socrate a souligné la nécessité pour le philosophe formé de redescendre dans la cité. D'une certaine

¹⁷³ *La République*, 534b-d.

¹⁷⁴ *La République*, 535b.

¹⁷⁵ *La République*, 535c.

¹⁷⁶ *La République*, 535d.

¹⁷⁷ *La République*, 535a. L'idée est également reprise en 537c et 537d.

manière, le sacrifice de son bonheur individuel est rendu nécessaire pour espérer le bonheur de la cité. Mais il est peut être celui qui a en la compréhension, l'acuité la plus vive, et par conséquent, qui sait délibérément à quoi un tel engagement politique l'expose. C'est bien pour cette raison que son courage le fait advenir sujet politique agissant : c'est comme vers un devoir qu'il se portera vers le pouvoir, tout en sachant l'impossibilité pratique de la tâche, mais il s'agira d'essayer tout de même. Se retirer pour exercer la philosophie de façon privée serait le signe de sa résignation, d'attendre que quelque chose, qu'un autre prenne cette responsabilité à sa place :

« Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt de la cité, en l'exerçant non pas comme s'il s'agissait d'une fonction susceptible de leur apporter des honneurs, mais comme une tâche nécessaire. »¹⁷⁸

Les différentes dimensions du courage sont donc illustrées dans cette nécessité de « sauver la cité »¹⁷⁹: le philosophe conduit par son désir pour la vérité est lucide sur les travers de la société athénienne, il voit les faux plaisirs, la fausse justice, qui servent de repères aux hommes, mais il a le courage non seulement de poursuivre la recherche du bien mais aussi de tenter de faire advenir ce qu'il comprend du bien, qui pourrait être un modèle de société juste et de bonheur pour la communauté des hommes. Alors, il n'abandonne pas, il parle pour convaincre. Il y a bien ici les deux dimensions, intellectuelle et psychique/physique du courage : le courage comme savoir de ce qui compte vraiment et le courage de libérer la cité de ses faux semblants, ce qui signifie ne pas fuir mais y demeurer bel et bien. En parallèle, se lient les deux dimensions individuelles et collectives : le philosophe agit seul, avant de l'exposer, il trouve en lui la nécessité d'agir, dans un dialogue avec lui au travers duquel il ne peut, sous peine de se renier lui-même, faire autrement qu'agir à partir de ce qu'il a compris. En devenant sujet agissant, il cesse de déléguer à autrui la responsabilité de faire à sa place.

¹⁷⁸ *La République*, 540b.

¹⁷⁹ *La République*, 536b.

Section 3.3. De quoi a peur le tyran ?

3.3.1. La figure du tyran, contrepoint de la figure du philosophe

La figure du tyran¹⁸⁰ apparaît en contrepoint de la figure du philosophe : autant le philosophe cherche à conduire la cité vers le bonheur, autant le tyran cherche son intérêt propre, autant l'*Eros* philosophique est tout entier dédié à la recherche du bien, autant l'*Eros* tyrannique est l'appétit vil et stérile de l'avoir. Les deux figures s'opposent en tout point. L'âme tyrannique est désordonnée, elle est totalement dominée et commandée par la puissance de l'*Eros* dans son expression la plus excessive. Il n'y a plus de contrôle autre que celui du vouloir de l'avoir, conduisant, pour être assouvi, sans jamais pouvoir l'être, le tyran à commettre les pires vilenies à l'égard de son peuple et même de sa famille. Pour donner à voir le désir tyrannique, Socrate évoque ce qui se joue dans une âme endormie au sens propre du terme : pendant le sommeil, la partie rationnelle est inopérante, tandis que la partie irrationnelle reste alerte et libérée du contrôle de la raison, elle s'abandonne à tous les phantasmes, y compris d'unions sexuelles que le sentiment de honte (*aidos*) limiterait lors de la vie diurne :

« Mais de quels désirs et de quels plaisirs parles-tu ? De ceux qui s'éveillent durant le sommeil, répondis-je, chaque fois que l'autre partie de l'âme - la partie qui est rationnelle, sereine et faite pour diriger - est endormie et que la partie bestiale et sauvage, repue d'aliments et de boissons, s'agite et repoussant le sommeil cherche à se frayer un chemin et à assouvir ses penchants habituels. Tu sais que dans cet état elle a l'audace de tout entreprendre, comme si elle était déliée et libérée de toute pudeur et de toute sagesse rationnelle. Elle n'hésite aucunement à faire le projet, selon ce qu'elle se représente, de s'unir à sa mère, ou à n'importe qui d'autre, homme, dieu, animal ; elle se souille de n'importe quelle ignominie, elle ne renonce à aucune nourriture, et pour le dire en un mot, elle ne recule devant aucune folie, ni aucune infamie. »¹⁸¹

Mais précisément, le tyran n'est pas endormi mais bien éveillé¹⁸². Réduite au néant, la partie rationnelle n'impose rien, le *thumos* peut alors venir en soutien au désir de cette âme

¹⁸⁰ Elle naît de la dégénérescence naturelle du modèle démocratique/ploutocratique : reposant sur la permissivité et la liberté de chacun, elle a pour effet de produire des individus intolérants à la contrainte et à l'ordre. En effet, la démocratie reposant sur une insatiable avidité de liberté (562b), tout citoyen d'un tel régime est incapable de se fixer à lui-même des limites. Le désir excessif pour la liberté finit par engendrer la tyrannie : un excès donne naissance à un autre, le désir de liberté finit par se nier lui-même et donne naissance au désir de servitude. La démocratie est incapable de se préserver parce qu'elle se voit finalement submergée par la revendication permanente et la liberté absolue de ses citoyens. Pour une analyse détaillée du passage de la démocratie à la tyrannie dans la République, voir ROUX, S., Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon, *Revue des Études Grecques*, tome 114, Janvier-juin 2001, p. 140-159.

¹⁸¹ *La République*, 571c-d.

¹⁸² *La République*, 574e.

déséquilibrée, mais d'une certaine façon unifiée puisque l'*Eros* y occupe toute la place¹⁸³. *Eros* tyran est le désir étranger à toute espèce de mesure, de règle ou de limite, et en ce sens il est même détaché de toute relation à l'objet car son objet le limiterait¹⁸⁴. La démesure du désir chez le tyran n'est pas sans évoquer celle du philosophe : tous deux se rejoignent dans l'incomplétude qu'ils ressentent, dans leur aspiration à la totalité et dans l'obstination passionnée qui les habite. Ils sont authentiquement voués corps et âmes à ce qu'ils font. Ils n'ont pas d'égard pour la loi ou la convention en tant que telle, tout au plus, le philosophe sait qu'elle est un instrument nécessaire de la conduite des hommes, et notamment de leur éducation. Mais, individuellement, hors des considérations pour la collectivité, ils sont des figures symétriques réunies par « l'aiguillon du désir »¹⁸⁵.

3.3.2. Ce que craint le tyran : le courage de penser

Le tyran, aspiré par son désir, consumé par lui, cherche à évincer tout ce qui pourrait s'apparenter à une limite. Par ailleurs, il est forcément seul puisque précisément ce qui le définit, l'*Eros* maniaque, est exclusif et le distingue absolument des autres hommes. Le tyran émerge sur les cendres de la démocratie, il est porté par le peuple auquel il distribue les richesses de la classe des « bourdons »¹⁸⁶ (κηφήνες), ces hommes détenteurs jusque-là des richesses et du pouvoir. Le tyran est alors choisi par le peuple pour les protéger de la vengeance des riches spoliés et déçus. Il y a donc à la fois la personnalité tyrannique, conduite par un *Eros* surpuissant et un contexte politique qui le fait advenir au pouvoir.

Or, la vie du tyran se transforme rapidement en vie de servitude et de peur : d'une part, il est soumis et esclave de son désir, et d'autre part, il développe une paranoïa, craint ses domestiques¹⁸⁷ comme les citoyens. Tout devient *allotriion* pour le tyran dont, par définition, le foyer *oikeion* ne peut dépasser sa propre personne. Dès lors, ce sont aussi la crainte et la peur permanentes qui le caractérisent tout comme la cité qu'il gouverne :

« Et alors, n'est-il pas fatal qu'une telle cité tout autant qu'un tel homme soit envahie par la crainte ? De toute nécessité, certes. Trouveras-tu dans quelque autre cité plus de

¹⁸³ *La République*, 573d.

¹⁸⁴ *La République*, 573e.

¹⁸⁵ *La République*, 573a.

¹⁸⁶ Sur l'apparition de la classe des « bourdons », voir *La République*, 552b. Et sur les bourdons dans le régime tyrannique, voir 564b.

¹⁸⁷ *La République*, 578e.

lamentations, plus de plaintes, plus de gémissements et de souffrances que dans celle-ci ? »¹⁸⁸

« Ainsi donc, en réalité, et même si on pense le contraire, le véritable tyran est un véritable esclave, lui dont l'extrême flagornerie et l'extrême servilité conduisent à se faire le flatteur des plus misérables ; il ne satisfait aucun de ses désirs, et il apparaît au contraire comme le plus démuné, par rapport au plus grand nombre de choses, un homme réellement pauvre, si l'on savait observer son âme entière. Il passe toute sa vie dans la peur, pris de crampes et de convulsions, s'il est vrai que son état ressemble à celui de la cité qu'il commande. »¹⁸⁹

Donc non seulement le tyran a peur, mais il semble que la menace et la crainte les plus grandes proviennent du courage dont pourraient témoigner les citoyens à son encontre. Entraîné par son propre tourbillon où se mêlent le désir et la peur, le tyran se verra placé dans la constante nécessité de faire la guerre, au sein et en dehors de la cité, contre ceux qui nourriraient la possibilité de refuser son commandement. Au titre des ennemis, ce sont les hommes courageux qui sont désignés en premier, comme devant faire l'objet de la vigilance du tyran ; il s'agit de les identifier pour mieux s'en méfier, mais surtout mieux les éliminer :

« Il faut donc qu'il discerne avec acuité celui qui est courageux, celui qui a de la grandeur d'âme, celui qui est prudent, celui qui est riche. La nature de son bonheur est telle qu'il est forcé de leur livrer combat à tous, qu'il le veuille ou non, de comploter contre eux jusqu'à ce qu'il en ait purgé la cité. »¹⁹⁰

Or, c'est bien la lucidité de certains citoyens, ayant pourtant concouru à mettre le tyran en place, qui les conduira finalement à renverser leur position et à critiquer le despotisme du chef. Platon précise bien que ces citoyens seront parmi les plus courageux :

« Or, au nombre de ceux qui ont contribué à le mettre en place et qui se trouvent au pouvoir, ne s'en trouve-t-il pas certains qui ont conservé leur franc parler et critiquent les événements qui se produisent, du moins ceux qui sont les plus courageux ? »¹⁹¹

Dès lors, si la cité ne cède pas, par conséquent, si elle fait montre de courage en résistant au tyran, ce dernier la punira pour endiguer toute résistance :

« Les choses iront ainsi si les gens capitulent de leur plein gré, mais si la cité ne cède pas, alors de la même manière qu'il a châtié à leur heure ses père et mère, le tyran fera de même pour sa patrie, s'il en a le pouvoir : il y introduira ses nouveaux compagnons et il leur asservira cette 'matrie' chérie, pour parler comme les Crétois, cette patrie qu'il dominera et qu'il entretiendra. Tel est bien le terme ultime que poursuit le désir d'un pareil homme. »¹⁹²

¹⁸⁸ *La République*, 578a.

¹⁸⁹ *La République*, 579d.

¹⁹⁰ *La République*, 567b-c.

¹⁹¹ *La République*, 567b.

¹⁹² *La République*, 575d.

Aussi, il nous semble particulièrement intéressant que la vertu qui constitue la menace explicitement spécifiée pour le tyran soit le courage. Ici, il ne s'agit pas d'un courage particulier, mais semble-t-il d'un courage ordinaire témoignant de la résistance du citoyen, peut-être celui d'une forme d'instinct à s'opposer à l'opresseur. Dès lors, il ne s'agit pas de rapporter directement cette forme de courage à celle du philosophe mais, néanmoins, d'explorer le parallèle entre, d'une part, la vertu que nous avons identifiée comme essentielle chez le philosophe, dans le projet de construction d'une cité juste, et d'autre part, celle qui semble la plus redoutable pour la figure du tyran, antinomique de celle du philosophe. Le fait est que c'est bien un certain courage de penser et d'agir que redoute le tyran, le courage précisément qui fait devenir sujet responsable de ses actes. Or, un tel courage est bien celui qui définit le philosophe lorsqu'il pense, et cherche à faire advenir, une cité débarrassée des opinions et de l'imitation. Aussi, le courage philosophique, tel qu'il n'est pas nommé, trouverait dans la méfiance qu'il suscite chez le tyran et justifie son éradication, comme une preuve de son caractère politique essentiel.

Conclusion : Le courage comme nécessité ou pourquoi le courage individuel du philosophe est politique

La proposition d'interprétation qui a guidé ce travail était celle de défendre une lecture de la *République* à l'aune du courage du philosophe, comme vertu fondamentale pour faire advenir la cité juste. Nous avons réuni les éléments probants afin de montrer que ce caractère fondamental serait déterminé par la réunion des quatre dimensions au cœur desquelles se trouve la forme la plus aboutie du courage. Aussi, la version du courage de l'auxiliaire a montré ses limites, tout en reprenant la caractéristique de fermeté d'âme issue du *Lachès*, en ce sens qu'il découlait essentiellement d'une imprégnation de la loi, dans le sens de son devoir de protéger la cité comme *oikeion*, sans pour autant que l'auxiliaire ait de lui-même parcouru le chemin pour découvrir ce que doit être cette loi. Cette recherche reste l'apanage du philosophe, guidé par la puissance de son désir de connaissance. Aussi, c'est dans la figure du philosophe, en tant qu'il réunit les quatre dimensions du courage, que se trouverait incarnée son expression la plus aboutie :

- association de la fermeté d'âme qui s'exprime dans la résistance et l'endurance combatives, tant psychique que physique, face au rejet dont fait preuve la philosophie, tout en poursuivant sa recherche de la vérité. Dès lors, les véritables maux ne sont pas la mort, le ridicule ou la honte, mais bien plutôt le fait que les hommes prennent les images des choses pour la réalité,
- courage individuel du philosophe qui prend acte de la nécessité de réformer la cité pour laisser place à une meilleure organisation, plus juste, dès lors, c'est bien la dimension collective, politique, qui mobilise le courage du philosophe, à laquelle répond la figure du tyran dont il apparaît que le courage est la plus grande crainte.

Mais le courage est apparu comme une vertu problématique. D'une part, en raison de l'association du courage à des comportements non vertueux, comme l'injustice, d'autre part, en raison de sa possibilité à se nourrir de la colère et à verser dans la fureur. Ces deux difficultés ne sont pas dissoutes dans le courage du philosophe : du point de vue de sa survie, il serait préférable pour le philosophe de se mettre en retrait de la cité et de laisser la communauté des hommes aux prises avec les apparences. Toutefois, sa conduite de la

recherche de ce que sont les choses en soi, du véritable bien et des véritables maux, l'empêche de renoncer à tenter d'essayer de faire advenir une cité meilleure. On tient pour acquis que la haine de la philosophie est un pur préjugé. Il faut pour cela resituer le contexte non philosophique et hostile dont elle est sortie et dont témoigne la *République*. Il ne s'agit pas d'une simple curiosité historique, mais bien de comprendre ce dont elle est porteuse et ce qui la menace, encore aujourd'hui. Par conséquent, le courage du philosophe est ce qui le fait advenir comme sujet politique. Par lui, il se défend de la résignation et ouvre la voie de sa responsabilité dans et pour le collectif de la cité. En ce sens, il nous semble illustrer la proposition de Jankélévitch : le courage est la condition de possibilité des autres vertus. Que le philosophe se décourage, et sa sagesse devient stérile. Le courage véritable exprime une forme d'authenticité à soi, la sincérité de son acte et de ses convictions. C'est pourquoi, peut-être, le courage peut-il être associé à des comportements posant problèmes comme lorsqu'il est mis au service de l'injustice ou verse dans l'irascibilité : même dans ces errements, il exprime cette « constitution politique de soi-même »¹⁹³, reflète ce que sont les convictions profondes de celui qui agit. Dès lors, la boucle se referme avec le projet de la *République* : il s'agira bien de faire en sorte que l'ensemble des hommes participent au projet de la cité, en fonction de ses dispositions naturelles, mais imprégnés d'une éducation leur permettant précisément de comprendre quelle est la tâche de chacun au sein de la société.

L'idée d'un courage fonctionnel, en lien avec sa place dans la cité, comme acceptation de celle-ci est ainsi étroitement liée à l'idée de justice, telle qu'elle est également définie dans la *République*. Aussi, s'agirait-il, pour explorer cette relation, de poursuivre ce travail par l'analyse des *Lois* de Platon, dialogue ultime et qui se présente comme l'exploration empirique des meilleures constitutions possibles, et se clôt par l'appel de l'Etranger d'Athènes au courage de Clinias à prendre le risque de faire advenir la meilleure cité¹⁹⁴.

¹⁹³ *La République*, 608b.

¹⁹⁴ *Les Lois*, XII, 969a-b.

Bibliographie

1. Sources primaires :

PLATON, *La République*, traduction et présentation de Georges Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002, bibliographie mise à jour en 2016.

PLATON, *Lachès, Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, Paris, GF-Flammarion, 1997.

PLATON, Protagoras, Œuvres Complètes, sous la direction de Luc Brisson, traduction de Frédérique Ildefonse, Paris, Flammarion, 2011 (édition revue).

2. Sources secondaires :

BLOOM, A., *The Republic of Plato*, New York, Basic Books, 1968.

FLEURY, C., « Le courage du commencement », *Études*, 2014/1 (janvier), p. 57 à 66.

DIXSAUT, M., *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres/Vrin, « Études anciennes », 1985.

DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2020.

DE ROMILLY, J., « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon », *Revue des Études Grecques*, tome 93, fascicule 442-444, Juillet-décembre 1980, p. 307-323.

GAVRAY, M.A., « Le courage, du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus », Dossier : Figures du courage politique dans la philosophie moderne et contemporaine, *Dissensus*, n° 2, Septembre 2009. <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=457>.

HOBBS, A., *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

JANKELEVITCH, V., « Du courage », *Les Vertus et l'amour. Traité des vertus II*, Tome I, Flammarion, Collection Champs Essais, Paris, 2011.

LEVYSTONE, D., « Le courage et les mots de la peur dans le *Lachès* et le *Protagoras* », *Phoenix*, 60, 2006, p. 346-363.

RABIEH, L. R., *Plato and the Virtue of Courage*, Johns Hopkins University Press, 2006.

RENAUT, O., « J. Frère Ardeur et colère, Le thumos platonicien, et A. Hobbs, Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good », *Études platoniciennes*, 2, 2006, p. 372-375.

RENAUT, O., Le θυμός dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions. Philosophie. Université Paris I - Panthéon-Sorbonne; EA2482 Centre « Tradition de la pensée classique - GRAMATA », 2007.

RENAUT, O., La fonction du thumos dans la République de Platon. Notomi, Noburu; Brisson, Luc. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, 2013, p.179-188.

ROUX, S., Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon, *Revue des Études Grecques*, tome 114, Janvier-juin 2001, p. 140-159.

SEKIMURA, M., « Le statut du tupos dans la 'République' de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 17, n°2, 1999, p. 63-90.

SCHMID, W. T., « The Socratic Conception of Courage », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n°2, 1985, p. 113-129.

SMOES, E., *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*, OUSIA, Cahiers de philosophie ancienne, n°12, 1995.

TORDO-ROMBAUT, K., « L'éducation préliminaire en République II, 376e2 - III, 412b7 », *Études platoniciennes*, 13, 2017, <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1223>.

WEISS, R., *Philosophers in Plato's Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

WILBURN, J. « Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's Republic », *Philosophers' Imprint* 15, 2015.

WILBURN, J., *The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*, Oxford University Press, 2021.