

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Robert, M. (2013) « La justice comme synthèse intelligible : une analyse textuelle du livre IV de la République de Platon », *Ithaque*, 12, p. 89-106.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque12/Robert.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# La justice comme synthèse intelligible : une analyse textuelle du livre IV de la *République* de Platon

Martin Robert\*

## Résumé

*Cet article propose une modeste contribution au débat portant sur le rapport entre la tripartition de l'âme et de la cité dans la République de Platon. Dans un premier temps, nous soutenons, sur la base d'une analyse textuelle du livre IV, que la tripartition de l'âme et celle de la cité ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre, dans la mesure où elles participent toutes deux d'une dialectique qui s'élève jusqu'à la forme intelligible<sup>1</sup> (εἶδος) de la justice.*

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en histoire (UQAM). Il tient à remercier Frédérick Dufour, Jacques Boulet et Georges Leroux pour leur aide dans la révision d'une version précédente de ce texte.

<sup>1</sup> Longtemps, on traduit le terme grec εἶδος par « idées ». Or, une telle traduction relève d'une interprétation strictement mentaliste du concept platonicien, c'est-à-dire que l'εἶδος est alors assimilé à des contenus mentaux. Cette traduction ne rend pas compte du caractère séparé de l'εἶδος qui, dans la métaphysique platonicienne, se trouve hors du monde sensible et que le philosophe contemple comme une lumière qui lui est extérieure, ainsi qu'on contemple le soleil. Autrement dit, comme l'εἶδος est quelque chose qui se voit, c'est donc quelque chose qui se trouve à l'extérieur de soi et qui ne peut dès lors se trouver strictement, si l'on ose dire, dans la tête. D'ailleurs, le nom commun εἶδος est lui-même un dérivé, à la fois du verbe εἶδομαι (« savoir ») au parfait, première personne du singulier (οἶδα : « j'ai su ») et du verbe ὀρᾶμαι (« voir ») à l'aoriste, première personne du singulier (εἶδον : « j'ai vu »). Bref, le mot εἶδος réunit les notions de *savoir* et de *voir*. Sa traduction doit donc rendre compte du lien qu'entretient ce concept avec l'acte de voir et doit par conséquent conférer à l'εἶδος sa dimension d'extériorité par rapport au sujet qui le contemple. C'est pourquoi nous

*Dans un second temps, nous tâchons, en mobilisant des réflexions de l'interprète Giovanni R. F. Ferrari, de penser effectivement la justice comme synthèse intelligible dans son rapport avec le motif psycho-politique de la République.*

Dans le livre IV de la *République*, Platon établit sa doctrine de la tripartition de la cité et de l'âme. La cité, conclut le personnage de Socrate, est formée de trois classes et l'âme de trois parties, correspondant respectivement à trois vertus (sagesse, courage, modération). La justice consiste, pour chacune des parties de l'âme et chacune des classes dans la cité, en l'exercice de sa tâche propre, assurant l'harmonie de l'ensemble<sup>2</sup>. Ce motif psycho-politique, présenté sans ambiguïté dans la *République*, est familier pour les interprètes, qui restent néanmoins nombreux à débattre de la question soulevée par Francis M. Cornford en 1912 : la tripartition de

---

choisissons ici délibérément de le traduire par « formes intelligibles ». Georges Leroux résume d'ailleurs très bien les fondements de cette traduction dans la tradition d'interprétation du texte platonicien : « Personne ne parle plus d'idées, même si le lexique de Platon, qui demeure très complexe, l'autoriserait pleinement. Profondément marquée par la lecture néo-kantienne d'un Paul Natorp, pour ne citer que lui, l'interprétation du tournant du vingtième siècle avait pris le risque de faire des « formes » des contenus mentaux, susceptibles, selon certains, de renouveler la lecture de l'épistémologie kantienne. Pour les interprètes de l'école de Marbourg, en effet, les formes devenaient des concepts, c'est-à-dire des structures logiques. Il revient à Harold Cherniss, sans doute le platonisant le plus orthodoxe et le plus rigoureux du vingtième siècle, d'avoir montré une fois pour toutes que les formes possèdent une extériorité ontologique qui leur est assurée par leur statut d'objets séparés. Tous les prédicats par lesquels Platon les introduit et les analyse, y compris ceux qui proviennent de la mythologie, comme la divinité ou l'immortalité, convergent dans cette direction, et l'interprétation mentaliste, ou idéaliste, introduite déjà dans le moyen platonisme d'un Albinus et poursuivie dans le néo-kantisme, a fait son temps. » (Leroux, G. (2004), « Compte rendu de Jean-François Pradeau (dir.), *Platon, les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Débats philosophiques, 2001, 192 p. », p. 251).

<sup>2</sup> Platon (2004), *La République*, p. 239, 434c. Sauf indication contraire, toutes les références à la *République* renvoient à cette édition.

la cité est-elle déduite de celle de l'âme ou la tripartition de l'âme de celle de la cité<sup>3</sup> ?

Certains hellénistes, dont Julia Annas est la plus récente représentante, considèrent en effet que la tripartition de l'âme est primitive et que la tripartition de la cité en constitue le reflet artificiel<sup>4</sup>. Les tenants de cette première interprétation tendent par conséquent à dépolitiser l'entreprise philosophique de la *République* et à l'extraire de son contexte historique pour en faire « l'image d'un modèle de vie morale que chacun doit réaliser intérieurement (citant V, 472b-d et IX, 592a-b), rien de plus<sup>5</sup> ». Défenseurs d'une interprétation contraire, Werner Jaeger et d'autres soutiennent quant à eux que la tripartition de la cité est primitive, qu'elle trouve son fondement historique dans la culture indo-européenne<sup>6</sup>, et que la tripartition de l'âme est par conséquent une « structure métaphysique artificielle, conçue pour s'ajuster sur la tripartition de la cité<sup>7</sup> ». Pour les défenseurs de chacune de ces deux positions, la structure de l'objet philosophique (l'âme ou la cité) à laquelle est refusée la primauté métaphysique apparaît donc calquée sur l'objet à la structure duquel est au contraire accordée une telle primauté. Autrement dit, qu'on adhère à l'une ou l'autre de ces positions, une tripartition – celle de l'âme ou celle de la cité – nous apparaîtra donc vraie, l'autre

---

<sup>3</sup> Cornford, F. M. (1912), « Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato », p. 246-265.

<sup>4</sup> Leroux, G. (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le Livre IV », p. 125.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>6</sup> D'après la thèse de Georges Dumézil, qui écrit : « Il est probable que les trois classes de la République idéale de Platon, – les philosophes qui gouvernent, les guerriers qui défendent, le tiers-état qui crée la richesse – avec tous leurs harmoniques moraux et philosophiques, si proches parfois des spéculations indiennes, ont été inspirées en partie des traditions ioniennes, en partie de ce qu'on savait alors en Grèce des doctrines de l'Iran, en partie d'enseignements dits pythagoriciens qui remontaient sans doute eux-mêmes fort loin dans le passé hellénique et préhellénique » (Dumézil, G. (1958), *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, p. 16).

<sup>7</sup> Leroux, G. (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le Livre IV », p. 124.

artificielle ; une tripartition nous apparaîtra principale, l'autre subsidiaire.

Se pourrait-il toutefois que l'âme tripartite et la cité tripartite soient les deux termes, *également* nécessaires et véritablement *indissociables*, d'une dialectique dont le tiers synthétique serait l'idée de justice ? Nombre d'éléments textuels du quatrième livre de la *République*, que cet article aura pour but d'examiner, le laissent en tout cas penser. Ces éléments, croyons-nous, indiquent que la tripartition de l'âme et celle de la cité ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre et de manière inégale, dans la mesure où elles participent toutes deux d'une dialectique qui s'élève jusqu'à la justice comme synthèse intelligible. Justice comme synthèse, d'abord, car en effet elle se révèle à notre avis comme le terme synthétique d'une dialectique ascendante engageant à la fois l'âme tripartite et la cité tripartite au livre IV. Justice intelligible, ensuite, car il nous semble que la justice comme synthèse est effectivement une forme intelligible, c'est-à-dire métaphysique, qui informe la structure tripartite de l'âme et celle de la cité, tout en garantissant la possibilité d'une harmonie interne à l'une et à l'autre et, conséquemment, d'un rapport harmonieux entre l'une et l'autre.

Nous procéderons en deux temps. D'abord, nous analyserons les indices textuels qui nous laissent croire que le livre IV présente une dialectique de laquelle participent, indissociablement, la tripartition de l'âme et celle de la cité ; dialectique qui en son terme révèle la justice comme forme intelligible. Ensuite, nous présenterons l'interprétation du livre IV proposée par Giovanni R. F. Ferrari dans son ouvrage *City and Soul in Plato's Republic* qui, selon nous, offre certaines clés permettant de penser effectivement la justice comme synthèse intelligible, dans son rapport avec le motif psycho-politique de la *République*.

## **1. La justice comme synthèse intelligible**

Examinons d'abord, dans cette première partie, les indices textuels qui, pris ensemble, nous laissent croire que la justice est saisie par les interlocuteurs du livre IV comme une synthèse intelligible, c'est-à-dire comme une forme à la fois unique et métaphysique, découlant d'une

confrontation dialectique entre deux termes, en l'occurrence l'âme et la cité.

D'emblée, on remarque que Socrate utilise la métaphore de la vision pour décrire sa recherche de la justice à partir de 432b et jusqu'à la fin du livre IV<sup>8</sup>. Au moment de saisir la justice, par exemple, Socrate dit : « Nous devons dès lors, Glaucon, tels des chasseurs nous placer en cercle autour du fourré et exercer notre *vigilance* pour éviter que la justice ne nous échappe quelque part et qu'en *disparaissant* elle ne devienne *invisible*<sup>9</sup> ». D'ailleurs, lorsqu'il aperçoit enfin la justice, Socrate s'exclame : « nous aussi évitions de le *regarder* [l'objet de leur recherche, soit la justice], et nous détournions notre *regard* en direction de quelque horizon lointain, ce qui explique sans doute qu'il nous échappait<sup>10</sup> ».

Or, il est à notre avis légitime de croire que, loin d'être une simple fantaisie de style, la métaphore de la vision au livre IV a précisément pour fonction d'indiquer au lecteur que la connaissance d'une forme intelligible, en l'occurrence celle de la justice, est en train d'être acquise par les interlocuteurs du dialogue. La célèbre allégorie de la caverne, qu'on trouve au livre VII (517b à 518d), parmi d'autres exemples, établit clairement ce lien. Platon y présente en effet le philosophe comme celui qui, libéré des chaînes qui le retenaient dans l'obscurité de la caverne, marche jusqu'au dehors, où il contemple à l'œil nu la lumière lui permettant de connaître la vérité du monde intelligible ; lumière dérobée au regard de ceux qui, restés dans la caverne, sont contraints de regarder le théâtre des ombres projeté sur le roc. Platon, par l'entremise du personnage de Socrate, explique en ce sens que « [l]a connaissance et la vérité, il est juste de penser qu'elles sont, comme la lumière et la vue, semblables au soleil dans le monde visible<sup>11</sup> ». On comprend mieux alors pourquoi, au livre VII de la *République*, Socrate soutient que la formation des philosophes gardiens de la cité idéale aura pour but de les « forcer, en relevant la vision de leur âme, à porter leur regard en direction de ce qui procure

---

<sup>8</sup> Précisément en 432b-e, 435a (dans la métaphore de la lumière), 442d, 444c et 445b-c.

<sup>9</sup> Platon (2004) *La République*, p. 235 (432b), nous soulignons.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 236 (432d), nous soulignons.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 353 (508e-509a).

à toute chose la lumière : en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle<sup>12</sup> ».

Dans cette mesure, il ne nous semble pas anodin que Platon ait choisi d'exprimer par la métaphore de la vision la manière dont Socrate et ses compagnons saisissent la justice au livre IV. À notre avis, il s'agit plutôt d'un indice textuel qui identifie la justice à une forme intelligible<sup>13</sup>.

Par ailleurs, d'autres indices textuels laissent penser que la recherche de la justice au livre IV est entreprise, et ce, dès son amorce, comme une dialectique, devant dès lors s'achever, comme toute recherche dialectique chez Platon<sup>14</sup>, par la contemplation d'une forme intelligible, en ce cas-ci la forme intelligible de la justice. D'abord, au moment où les interlocuteurs s'engagent dans leur recherche de la justice au livre IV, Platon, à travers le personnage de Socrate, cherche manifestement à se dissocier de toute argumentation rhétorique de manière à entreprendre au contraire sa recherche de la justice de manière dialectique. Dans ce passage, en effet, Socrate s'interroge quant à la méthode qu'il convient d'employer pour découvrir la justice. Sur un ton péremptoire, Glaucon exige alors de Socrate qu'il le convainque à tout prix, lui et son frère Adimante, de la

---

<sup>12</sup> Platon (2004), *La République*, p. 398 (540a).

<sup>13</sup> L'identification de la métaphore de la vision à la métaphysique des idées traverse en fait les dialogues platoniciens. Dans la *République*, on la trouve encore dans l'allégorie de la ligne (VI, 509d-511a) et dans l'expression « l'œil de l'âme » qu'utilise Platon pour expliquer le parcours dialectique (533d), mais on la retrouve également dans le *Lachès* (94b), où la métaphore de la chasse, reprise dans la *République*, est déjà utilisée, dans le *Ménon* (72c) également, dans le *Phédon* (65c), dans le *Banquet* (210e), ainsi que dans le *Phèdre* (249d-251a et 254b). Ces références, non exhaustives, sont empruntées à l'ouvrage suivant : Maïatsky, M. (2005), *Platon, Penseur du visuel*. Pour des études plus détaillées à propos du lien entre les formes intelligibles et la métaphore de la vision chez Platon, voir également : Burnyeat, M. F. (1976), « Plato on the Grammar of Perceiving » ; Merker, A. (2003), *La vision chez Platon et Aristote* ; Paquet, L. (1973), *Platon. La médiation du regard*.

<sup>14</sup> Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 75.

primauté de la justice dans la hiérarchie des vertus, et ce, par tous les moyens possibles<sup>15</sup>. L'échange se lit comme suit :

[Socrate, s'adressant à Glaucon :] la prochaine étape sera d'examiner, t'étant muni au préalable d'une *lumière adéquate*, la question suivante – fais-le toi-même et invite ton frère <Adimante>, Polémarque et les autres à se joindre à toi – : est-il possible pour nous de *voir* de quelque manière où exactement réside la justice et l'injustice, et comment elles diffèrent l'une de l'autre, et laquelle doit posséder celui qui désire être heureux [...]. Tu dis n'importe quoi, lança Glaucon. Tu as promis de te mettre toi-même à sa recherche, parce qu'il serait impie de ne pas venir en aide à la justice par tous les moyens qui sont en ton pouvoir<sup>16</sup>.

L'opposition entre la méthode dialectique proposée par Socrate et la technique rhétorique proposée par Glaucon nous apparaît claire dans ce passage.

Socrate, de son côté, invite ses interlocuteurs à une recherche commune lorsqu'il enjoint Glaucon de mener celle-ci de concert avec ses camarades, indiquant par là que la justice ne pourra être trouvée qu'au terme d'un raisonnement dialogué. Par ailleurs, la métaphore de la vision (en italique dans la citation), dont Socrate se sert pour qualifier la recherche qu'il entreprend, présage sans doute, pour les raisons énoncées plus haut, la saisie dialectique d'une forme intelligible de la justice, ce que seule une recherche dialectique permet d'atteindre. Enfin, Socrate propose une discussion évoluant par la

---

<sup>15</sup> Glaucon rappelle en cela le personnage de Thrasymaque qui, au livre I (336b-d), s'adressait ainsi à Socrate : « Qu'est-ce donc, dit-il, que ce bavardage qui s'empare de vous depuis un moment, Socrate ? Et pourquoi faire l'idiote, en vous faisant les uns les autres des courbettes ? Si vraiment tu es désireux de savoir ce qu'est le juste, ne fais pas seulement qu'interroger et ne mets pas tout ton honneur à engager une réfutation chaque fois qu'on te répond quelque chose. Reconnais le point suivant : il est plus facile d'interroger que de répondre, et toi aussi réponds, et dis ce qu'est selon toi le juste. [...] Dis-moi plutôt clairement et précisément ce que tu veux dire, car moi je n'admettraï pas que tu énonces de telles balivernes ».

<sup>16</sup> Platon (2004), *La République*, p. 227 (427d-e), nous soulignons.



distinction entre la justice et son contraire, l'injustice, manifestement en vue, non pas de promouvoir positivement le seul terme de la justice, mais de le cerner exactement en le confrontant dialectiquement avec l'injustice.

Glaucon, quant à lui, rejette la recherche dialoguée, exigeant de Socrate qu'il se mette « lui-même » à la recherche de la justice. Socrate se trouve alors enjoint de produire la conviction chez Glaucon, en venant « en aide » à la justice « par tous les moyens qui sont en son pouvoir ». Glaucon ne demande pas à connaître la vérité de la justice, il demande plutôt à être convaincu de la valeur de la justice, et ce, quelle qu'elle soit : de fait, il ne prend pas la peine de s'interroger sur l'essence de cette justice à laquelle Socrate devrait venir en aide, et ne cherche guère à savoir si une méthode particulière (pour Socrate, cette méthode sera la dialectique) serait propre à révéler cette essence. En ne mentionnant d'ailleurs l'injustice à aucun moment de son intervention, Glaucon suggère en outre que la justice se suffirait à elle-même et que la recherche de cette dernière consisterait, non pas à la distinguer dialectiquement de ce qu'elle n'est pas, mais à emporter l'adhésion des interlocuteurs en sa faveur par des moyens rhétoriques. Du reste, on peut noter l'accusation d'impiété que Glaucon lance à Socrate et qu'on pourrait entendre comme un écho de l'accusation d'impiété qui, il n'est pas vain de le rappeler, valut à ce dernier d'être exécuté pour avoir justement défendu la dialectique contre la rhétorique tout au long de sa vie philosophique. À cette réplique de Glaucon, toutefois, Socrate répond aussitôt qu'il a besoin au contraire de dialoguer pour découvrir la justice et, du même coup, il rejette implicitement la rhétorique de sa recherche philosophique, s'engageant plutôt dans un parcours dialectique, dont on suppose dès lors qu'il révélera, à son terme, la forme intelligible de la justice.

Enfin, la structure textuelle du livre IV laisse croire que la justice est une forme intelligible que les interlocuteurs saisissent immédiatement par intellection pure au terme d'une recherche dialectique, c'est-à-dire par l'acte de pensée que Platon nomme la *noêsis* (νόησις). En effet, les interlocuteurs identifient et hiérarchisent d'abord, de 427e à 432a, les trois classes (gardiens, auxiliaires et producteurs) qui doivent composer la cité idéale. Puis, de 432b à 435d, Socrate saisit et explique la justice, établissant la doctrine de la tâche propre, selon laquelle chacune des trois classes se voit assigner

une tâche associée à une vertu propre, qui fondera l'harmonie éthico-politique de la république idéale<sup>17</sup>. L'argument se déploie donc selon une tripartition textuelle au sein de laquelle la justice occupe la position médiane. Or, deux indices nous laissent croire que cette économie interne du texte révèle la justice comme terme véritablement synthétique au sein d'une dialectique opposant la tripartition de la cité à la tripartition de l'âme.

Premièrement, la métaphore de l'étincelle qu'utilise Platon pour décrire la saisie de la justice par Socrate constitue probablement une métaphore de la *noêsis*, c'est-à-dire de la « connaissance de l'être et de l'intelligible qu'on acquiert par la science du dialogue, la dialectique<sup>18</sup> ». Socrate formule ainsi cette métaphore de l'étincelle : « Peut-être si nous examinons l'un [la cité] dans son rapport à l'autre [l'âme individuelle] et si nous les frottons ensemble, nous ferons alors, comme à partir d'un briquet, jaillir la justice. Une fois qu'elle sera devenue une lumière évidente, nous la saisirons pour nous

---

<sup>17</sup> Il faut remarquer qu'une fois la tripartition de la cité établie, les interlocuteurs s'engagent dans l'examen de l'âme pour voir si elle possède, elle aussi, une structure tripartite. Or, ce passage de la structure de la cité à celle de l'âme au livre IV (434d-e) contient une référence explicite à la méthode de recherche que les interlocuteurs avaient établie au livre II (368d-369a), c'est-à-dire qu'il avaient convenu de regarder la structure de la cité d'abord, puisqu'elle serait plus facilement visible, pour ensuite tenter de transposer la structure vers l'âme, dans la mesure où ils considèrent que la justice dans la cité est la même chose, mais « en grands caractères » que la justice dans l'âme. En ce sens, le texte de la *République* ne permet pas de penser qu'il y ait quelque priorité ontologique que ce soit des « petits caractères » sur les « grands », ni inversement, mais seulement une facilité méthodologique à commencer par regarder ce qui est écrit plus grand. Or, si donc il y a « homologie » de l'âme et de la cité, la question de la priorité ontologique de la tripartition de l'une ou de l'autre, qui formait le cœur du débat présenté en début d'article, apparaît déjà comme un faux problème. Voilà en somme un autre indice qui nous laisse croire que c'est seulement par la découverte de la forme intelligible de la justice, qui véritablement unit la tripartition de l'âme et celle de la cité, que la tripartition elle-même prend son sens dans la *République*.

<sup>18</sup> Platon (2004), *La République*, p. 357 (511c).

l'approprier<sup>19</sup> ». La connaissance en acte se trouve ainsi identifiée à une lumière qui jaillit, traçant un lien métaphorique clair entre la dialectique de la justice au livre IV et le monde des formes intelligibles, dont, encore une fois, la signature métaphorique dans la *République* est la vision et le champ lexical de la lumière qui l'accompagne. La métaphore du briquet contient de plus l'idée d'un « frottement » entre deux termes, dont on présume qu'il fera apparaître la connaissance, ce qui représente parfaitement la manière dont la dialectique confronte deux arguments opposés de telle sorte que cette confrontation fasse jaillir l'essence des choses. D'ailleurs, Platon utilise cette métaphore de l'étincelle dans un passage de la « Lettre VII », pour décrire, là aussi, la dialectique :

il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura peut-être jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, *à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit*, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul<sup>20</sup>.

Décrite comme une lumière jaillissante, la justice apparaît ainsi comme une forme intelligible au cœur du livre IV.

Deuxièmement, si l'on suit chronologiquement l'argumentation du livre IV pour en analyser la structure, on constate que les interlocuteurs découvrent d'abord la tripartition de la cité, ce qui les amène à remonter jusqu'à la tripartition en soi qu'est la forme intelligible de la justice (par la découverte de la doctrine de la tâche

---

<sup>19</sup> Platon (2004), *La République*, p. 240 (435a).

<sup>20</sup> Platon (1987), « Lettre VII », p. 193 (341c-d), nous soulignons.

propre), et c'est ensuite *parce qu'ils* voient cette tripartition en soi de la justice qu'ils décident en dernier lieu de redescendre, par voie de déduction, chercher la tripartition dans l'âme. La justice apparaît ainsi comme la forme synthétique de la tripartition<sup>21</sup>, que reflètent les structures tripartites de l'âme et de la cité, dans la mesure où c'est ce caractère synthétique de la justice qui permet aux interlocuteurs de déduire à partir d'elle la tripartition de l'âme. Autrement dit, parce qu'elle les synthétise, la justice « contient » en quelque sorte la tripartition de l'âme et celle de la cité, ce qui explique que Socrate, dès l'instant où il a saisi la justice, considère que « l'homme ne sera donc en rien différent de la cité juste, sous le rapport de la forme de la justice prise en tant que telle, mais il sera semblable à elle<sup>22</sup> ». Ainsi, le rapport de déduction par lequel les interlocuteurs passent de la justice à la tripartition de l'âme au livre IV laisse peu de doutes quant au fait que la justice soit une synthèse intelligible et qu'elle soit, par conséquent, l'aboutissement métaphysique d'un raisonnement dialectique.

Il nous apparaît en somme que la justice est une forme intelligible et qu'elle synthétise la structure de la cité et celle de l'âme au livre IV. La structure de l'âme et la structure de la cité, si l'on accepte cette lecture, seraient alors également nécessaires dans l'entreprise philosophique de la *République* et seraient du reste indissociables l'une de l'autre. Or, chacune des positions du débat sur la tripartition présenté en début de texte implique au contraire que la structure d'un des deux termes, l'âme ou la cité, soit pour ainsi dire artificielle et non nécessaire. Voilà pourquoi il nous semble légitime, en regard des analyses que nous venons de présenter dans cette première partie, de suggérer que le débat sur la causalité de la tripartition, du moins dans les termes posés par F. M. Cornford en 1912, est susceptible de méconnaître combien, dans la *République*, la justice « est indissolublement justice de l'âme et justice de la cité<sup>23</sup> ».

---

<sup>21</sup> Platon (2004), *La République*, livre IV, note 79.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 240, 435b.

<sup>23</sup> Leroux, G. (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le Livre IV », p. 147.

## 2. Le motif psycho-politique de la tripartition : de la causalité à l'analogie

Nous examinerons, dans cette seconde partie, les thèses sur la tripartition présentées dans l'ouvrage *City and Soul in Plato's Republic* de G. R. F. Ferrari et qui, selon nous, permettent de contourner les impasses apparentes auxquelles nous mène le débat sur la causalité présenté en début d'article, dans la mesure où ces thèses de Ferrari restituent pleinement à la justice son caractère de synthèse intelligible. En effet, Ferrari soutient, à la différence des participants du débat présenté par Cornford, que le rapport entre la cité et l'âme dans la *République* n'est pas causal, mais analogique. Citons Ferrari – un peu longuement – afin de bien comprendre la distinction qu'il opère entre ces deux termes :

Timocratic, oligarchic, democratic, and tyrannical individuals do not get to be that way by virtue of having internalized the culture of timocracies, oligarchies, democracies, and tyrannies [...]. Despite our best efforts, the text does not permit us to break through the barrier of the parallelism to a direct causal-psychological connection with the corresponding societies. [...] Timocratic man is like a timocracy ; he is not a part of one, nor has he made one. Timocracy is like a timocratic man ; it does not contain timocratic men, nor was it made by timocratic men. That is, the city-soul analogy makes no determination on these matters [...] the timocratic man has the « character of that regime » (ἦθος ἐκείνης τῆς πολιτείας, 549a), not « the character of the rulers of that regime » ; he is the particular character that results when you map the life of the timocratic state onto that of an individual<sup>24</sup>.

Chaque régime serait donc, suivant Ferrari, un type de rapport entre les différentes parties de l'âme analogue des rapports que peuvent entretenir entre elles les différentes parties de la cité. Ces types de rapport permettent ainsi d'identifier des types d'âmes à des

---

<sup>24</sup> Ferrari, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, p. 52, p. 61, p. 65 et p. 69.

types de cité, sans néanmoins que les types des premières ne procèdent des types des secondes et inversement. Comme l'explique Norbert Blössner :

what Socrates describes are *types* of cities rather than realistic cities (*cf.* 544c-d). On the other side of the analogy, it leads to a one-dimensional view of the soul, too. It creates not individuals but, precisely, human *types*, who could never exist in the flesh – at least not without further specification<sup>25</sup>.

La démocratie, par exemple, ne serait en ce sens rien d'autre que le rapport chaotique entre les différentes parties de l'âme ou les différentes classes de la cité, rapport selon lequel chaque partie ou chaque classe, incluant accidentellement celle qui représente la raison, peut momentanément dominer<sup>26</sup>. Le rapport aristocratique, quant à lui, désignerait plutôt celui grâce auquel la tripartition est dominée par la raison, du fait de la reconnaissance par chaque partie de l'âme ou chaque classe de la cité de la supériorité de cette dernière.

En référant à un même type de rapports dans l'organisation interne de la tripartition, on peut donc, toujours suivant Ferrari, établir un lien entre un certain rapport dans la tripartition de l'âme et un rapport analogue dans la tripartition politique, mais sans plus. Chacun des quatre rapports qui se trouvent identifiés par chaque type d'âme ou de cité (timocratique, oligarchique, démocratique et tyrannique) correspondrait en cela à tous les degrés particuliers d'éloignement du rapport harmonieux en soi qu'est la justice, au fil de la déchéance des âmes et des cités<sup>27</sup>. Pour Ferrari, la justice serait donc au fond ni plus ni moins que la proportion harmonieuse entre les trois parties de l'âme et entre les trois parties de la cité ; proportion qui, par voie de conséquence, mène à l'harmonie entre la cité et l'âme :

---

<sup>25</sup> Blössner, N. (2007), « The City-Soul Analogy », p. 362.

<sup>26</sup> Ferrari, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, p. 79.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 53.

Socrates works out a correspondence between city and soul that is in effect a proportion. The form of his inquiry is not, as it first appeared : not only X (a person) but also Y (society) can be described as Z (just), so let us look more closely at what X and Y have in common. Rather it becomes : A:B::C:D, where A and B are elements of the society and C and D are elements of the persons soul, and what we must examine, if we wish to discover justice, is the proportion itself<sup>28</sup>.

Et selon Ferrari, le contenu de cette proportion en soi ne serait nul autre que la doctrine de la tâche propre découverte par Platon au livre IV<sup>29</sup>. Car lorsque chacune des trois parties de l'âme et de la cité s'adonne en effet à sa tâche propre, les âmes et la cité s'assimilent ensemble à la forme intelligible de la justice comme proportion harmonieuse en soi. Autrement dit, tout comme le philosophe qui, par la pratique dialectique de la raison, peut contempler le divin sans toutefois lui-même devenir un dieu, la doctrine de la tâche propre découverte dans la *République* permettrait une assimilation psychopolitique à la forme de la justice, sans toutefois que la justice n'advienne elle-même immédiatement dans le monde sensible. Bref, la justice, comme toute forme intelligible, serait en cela un *modèle* psycho-politique duquel Platon déduirait des types d'âmes et des types de cités. Contempler ce modèle de la justice et établir à sa lumière une proportion harmonieuse dans les âmes et dans la cité constituerait en ce sens la tâche du gouvernement des gardiens philosophes dans la cité aspirant à l'excellence.

Nous croyons légitime, en reformulant cette proposition, de présenter ainsi la justice comme le troisième terme fixe de l'entreprise éthico-politique de la *République*, c'est-à-dire la référence par la contemplation de laquelle le philosophe peut aspirer à établir dans l'âme, dans la cité et incidemment entre l'âme et la cité une harmonie stable au sein du devenir sensible. Comme l'explique Alfred Fouillée :

outre que Pythagore attachait un caractère sacré au nombre trois, la dialectique aboutissait naturellement à une espèce

---

<sup>28</sup> Ferrari, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 45.

La justice comme synthèse intelligible :  
une analyse textuelle du livre IV de la *République* de Platon

---

de triplicité. On sait que, pour Platon, le problème capital est la conciliation du mouvement et du repos. Pour opérer cette conciliation, il faut nécessairement un *troisième* terme ; et ainsi de toutes les oppositions dialectiques<sup>30</sup>.

La doctrine de la tâche propre assure en ce sens que la forme intelligible de la justice comme proportion harmonieuse en soi joue le rôle du troisième terme fixe, vers lequel tendent ensemble l'âme et la cité et en lequel l'une et l'autre trouvent l'harmonie au sein de la structure tripartite qui les compose. Bref, en s'approchant de l'harmonie en soi, par l'organisation interne de la tripartition qui les structure, la cité et l'âme, s'ils y arrivaient ensemble, pourraient atteindre une forme d'unité synthétique temporaire, qu'on pourrait alors appeler, par métonymie, la justice.

**En guise de conclusion : la justice comme pédagogie de la finitude**

Nous avons examiné dans ce texte certains indices nous laissant croire que la justice, comme proportion harmonieuse en soi de laquelle participent l'âme et la cité justes, est une synthèse intelligible dans la *République*. Autrement dit, tout comme  $\pi$  est, *mutatis mutandis*, un rapport dont la valeur est indépendante de la valeur du diamètre ou de la circonférence de cercles particuliers, il nous est apparu que, pour Platon, la justice est le rapport intelligible unique et constant qui établit la proportion harmonieuse dans l'âme tripartite et la cité tripartite, formant ainsi un équilibre tripartite supérieur entre la structure de l'âme, la structure de la cité et l'essence de la justice. Nous avons en somme interprété l'entreprise philosophique de la *République*, dans la lignée des réflexions de G. R. F. Ferrari, comme une tentative par Platon de fonder la vie de l'âme et la vie de la cité sur une harmonie stable, radicalement séparée du monde sensible ; harmonie que Platon nomme la justice.

En terminant, nous pourrions nous risquer à proposer que cette séparation radicale entre, d'une part, l'équilibre toujours partiel dans

---

<sup>30</sup> Fouillée, A. (2008), *La philosophie de Platon – Tome II : Esthétique, morale et religion platoniciennes*, p. 164 et p. 167.



la tripartition de l'âme et la tripartition de la cité et, d'autre part, l'équilibre unitaire et parfait de la justice intelligible, s'assimile en définitive à la séparation qui distingue chez Platon le monde sensible du monde divin. Suivant cette idée, le propre du philosophe serait d'apprendre, par une éducation à l'harmonie, à créer une cité parfaite qui lui permette de concilier ce qui, en lui-même, relève de sa finitude sensible avec ce qui relève de son naturel divin. Platon fait ainsi dire au personnage de Socrate :

je déplore qu'aucune organisation parmi les constitutions politiques actuelles ne soit digne du naturel philosophe. Pour cette raison, ce naturel perd sa direction et s'altère. Comme une graine exotique semée en sol étranger perd ses propriétés en cherchant à s'adapter au terrain indigène qui la domine, ainsi en est-il de cette espèce même qui ne parvient pas à conserver dans la situation actuelle sa force propre, mais qui dégénère en un caractère différent. Mais si elle rencontre la constitution politique parfaite, d'une perfection égale à la sienne, alors elle montrera qu'elle est quelque chose de véritablement divin, tout le reste – toutes les autres natures et les autres occupations – n'étant que choses humaines<sup>31</sup>.

Le philosophe ne pourra donc espérer s'assimiler au divin qu'en participant à la constitution d'une cité véritablement juste. Ferrari écrit d'ailleurs qu'en voyant l'harmonie en soi de la justice, le philosophe est amené à admettre les limites de sa propre condition incarnée, d'où il tire la volonté d'assumer les tâches de gouvernement qui lui reviennent :

The philosopher's recognition of nature's due is the recognition that he is only human, and this readies him to accept his social obligations. He too would rather be a god – although his god is contemplative, not all-powerful. But because he can see himself as a whole, see what is human in him as well as what is godlike, he will agree to look after society as a whole if given the opportunity. He can see

---

<sup>31</sup> Platon (2004), *La République*, p. 334 (497c).

little and see big, as no others can ; this qualifies him to rule those others. And he will agree to do what he is qualified above all others to do. Why ? Because he can see little and see big<sup>32</sup>.

S'affirme ainsi, dans la dialectique opposant la contemplation divine à la vie sensible du philosophe, la vérité de la part immortelle de l'âme : sa faculté de raisonner.

### Bibliographie

- Blössner, N. (2007), « The City-Soul Analogy », dans G. R. F., Ferrari (dir.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 345-384.
- Burnyeat, M. F. (1976), « Plato on the Grammar of Perceiving », *The Classical Quarterly*, vol. 26, n° 1, p. 29-51.
- Cornford, F. M. (1912), « Psychology and social structure in the Republic of Plato », *The Classical Quarterly*, vol. 6, n° 4, p. 246-265.
- Dixsaut, M. (2002), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 384 p.
- Dumézil, G. (1958), « L'idéologie tripartite des Indo-européens », *Latomus*, « Collection Latomus », vol. 21, 122 p.
- Ferrari, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, série Lecturae Platonis, Macerata, Academia Verlag/Sankt Augustin, 130 p.
- Fouillée, A. (2008), *La philosophie de Platon - Tome II : Esthétique, morale et religion platoniciennes*, Paris, Archives Karéline, 377 p.
- Leroux, G. (2001), « Compte rendu de Jean-François Pradeau (dir.), *Platon, les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Débats philosophiques, 2001, 192 p. », *Philosophiques*, vol. 31, n° 1, p. 251-254.
- Leroux, G. (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV », dans M., Dixsaut (dir.) avec la collab. d'A. Larivée, *Études sur la République de Platon, tome 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, p. 124-147.

---

<sup>32</sup> Ferrari, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, p. 115-116.

- Maiatsky, M. (2005), *Platon, Penseur du visuel*, Paris, L'Harmattan, 299 p.
- Merker, A. (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Macerata, Academia Verlag/Sankt Augustin, International Plato Studies, vol. 16, 276 p.
- Paquet, L. (1973), *Platon. La médiation du regard*, Leyden, Brill, 484 p.
- Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 801 p.
- Platon (1987), *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 314 p.