



HAL
open science

Les conflits de l'âme dans la République de Platon

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Les conflits de l'âme dans la République de Platon. *Études platoniciennes*, 2007, Puissances de l'âme, 4, 10.4000/etudesplatoniciennes.912 . hal-01408031

HAL Id: hal-01408031

<https://hal.science/hal-01408031>

Submitted on 2 Dec 2016

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.

Les conflits de l'âme dans la *République* de Platon

Olivier Renaut



Édition électronique

URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/912](http://etudesplatoniciennes.revues.org/912)
ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2007
Pagination : 183-203
ISBN : 978-2-251-44332-4

Ce document vous est offert par SCD
Université de Paris Ouest Nanterre la
Défense



Référence électronique

Olivier Renaut, « Les conflits de l'âme dans la *République* de Platon », *Études platoniciennes* [En ligne], 4 | 2007, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 02 décembre 2016. URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/912](http://etudesplatoniciennes.revues.org/912) ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.912

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Société d'Études platoniciennes

LES CONFLITS DE L'ÂME DANS LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON.

OLIVIER RENAUT

Il y a dans la *République* deux manières de décrire l'âme en conflit. D'une part, l'âme est en proie à des conflits que nous nommerons « tragiques » : deux « moi » s'opposent et tiraillent l'individu en sens opposé, offrant au regard le triste spectacle d'un moi aliéné ; tel est le cas de l'âme de celui qui désire boire mais ne veut pas boire, ou de Léontios au livre IV de la *République*. D'autre part, aux livres VIII et IX, Socrate montre que c'est la structure de toute âme qui est conflictuelle, du moins de toute âme qui n'est pas philosophe. En effet, de l'âme du timocrate à celle du tyran en passant par celle de l'oligarque et du démocrate, un conflit que nous appellerons « structurel » sourd dans l'âme de chacun mettant la raison aux prises avec la puissance de la fonction avide de richesses et de la fonction éprise d'honneurs et de victoire.

Corrélativement à ces deux descriptions, on peut soutenir qu'il y a pour Platon deux manières de comprendre ce qu'est un conflit psychique. À l'occasion d'une description phénoménologique d'un conflit vécu, c'est une âme déchirée entre plusieurs instances psychologiques, plusieurs « agents »¹, qui se donne en spectacle. Une seconde manière de comprendre le conflit psychique consiste à déceler sous un caractère apparemment stable, et vécu comme tel, non pas des agents mais des fonctions psychologiques² conflictuelles (la raison, la fonction désirante, et la

1. Nous comprenons le terme « agent » comme le font ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, New York & London, 1999, ch. VI, et BOBONICH, C., *Plato's Utopia Recast*, Oxford, Clarendon Press, 2002, ch. 3 : une instance intentionnelle que l'on rend responsable d'une série d'actions effectuées sur la base de certains désirs, attitudes et croyances.

2. Nous employons le terme « fonction » pour désigner ce qu'on appelle plus communément les « parties » de l'âme en tant qu'elles sont des capacités à produire tel type d'actions : la raison *calcule*, la partie intermédiaire *estime*, tandis que la partie désirante *force* l'individu à acquérir l'objet qui lui manque. Nous réservons le terme de « partie » pour désigner ces fonctions en tant qu'elles sont perçues indépendamment de la structure psychique tripartite, sans pour autant qu'elles s'identifient à des agents. C'est la conception défendue par HALL, R.W., « *Psyche as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato* », *Phronesis*, 8, 1963, p. 63-82, et à laquelle nous nous rangeons. En parlant de « fonctions » de l'âme,

fonction intermédiaire), dont les positions hiérarchiques respectives dans l'âme produisent tels ou tels traits de caractère. Ces deux types de conflits psychiques se rejoignent sans doute, mais ne se confondent pas : il y a conflit « tragique » lorsqu'il y a un conflit « structurel », c'est-à-dire lorsqu'au moins deux fonctions psychiques s'opposent et aiguillonnent l'âme de désirs contradictoires : l'expérience d'un dilemme tragique révèle une âme mal ordonnée. Mais la réciproque n'est pas nécessaire : même si l'âme de chacun est structurellement divisée et conflictuelle, ce n'est pas une condition suffisante pour dire de l'âme qu'elle est « déchirée » entre plusieurs « moi ».

Ces deux façons de comprendre le conflit psychique correspondent à leur tour à deux usages distincts dans la *République*, dont la finalité diffère. Le premier usage est pédagogique ; c'est celui que l'on trouve exploité au livre IV. À l'aide d'exemples de conflits psychiques tragiques, Socrate montre comment un individu se représente un conflit de motivation en instanciant des agents dans son âme qui à la fois raisonnent, s'emportent et désirent d'une certaine manière. Le second usage de l'idée de conflit psychique est proprement explicatif et théorique : le conflit est présenté non comme un effet mais comme une *donnée* fondamentale de la psychologie du caractère. Le caractère de tout un chacun peut être cerné et expliqué grâce à la description de la structure psychique conflictuelle qui le sous-tend. Dans ce cas, pour l'individu qui ressent un conflit psychique, ce sont moins des fonctions qui sont en conflit qu'un ensemble de valeurs attachées respectivement à la raison, à la fonction intermédiaire et à la fonction désirante.

Y-a-t-il un modèle du conflit psychique que l'on doit préférer et dont on doit dire qu'il est la vérité de la théorie de la tripartition de l'âme ? Certains commentateurs ont accusé l'argumentation du livre IV de ne pas correspondre aux enjeux psychologiques développés aux livres VIII et IX³. Plus précisément, certains doutent que la « vérité logique » exposée sous la forme du principe des opposés en 436b8-9 soit vraiment exemplifiée par les conflits psychiques décrits entre 439c-441c (l'hydropique, Léontios, Ulysse), ni même par les conflits ressentis par des caractères dégénérés des livres VIII et IX⁴. Il faut en effet reconnaître qu'il y a comme un saut épistémologique entre la manière dont on « vit » un conflit psychique où s'opposent des forces, des discours ou des agents, et la manière de l'interpréter comme l'effet d'une structure psychique conflictuelle composée de trois fonctions. En d'autres termes, qu'est-ce qui prouve que les « parties » ou plutôt les « agents » instanciés par l'individu lui-même à l'occasion d'un conflit tragique (au livre IV) sont bien les mêmes que la raison, le désir et la partie intermédiaire telles

nous n'attribuons donc aux « parties » de l'âme aucune forme d'intentionnalité comparable à celle d'un agent qui mêle nécessairement les trois opérations de la pensée, du sentiment et du désir, comme le rappelle STOCKS, J.L. « Plato and the Tripartite Soul », *Mind*, 24, 1915, p. 207-222, voir p. 216 sq.

3. ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1981, (trad. fr. *Introduction à la République de Platon*, Paris, P.U.F., 1994), en particulier p. 158-216.

4. WOODS, M., « Plato's Division of the Soul », *art. cit.*, p. 30 à 40, montre avec raison que Socrate veut moins distinguer des « parties » de l'âme que différentes « dimensions » de l'agir chez un même individu. C'est aussi la ligne interprétative de PRICE, A.W., *Mental Conflict*, London & New York, Routledge, 1995.

que Socrate les définit au livre IX comme trois fonctions d'une même structure ? Qu'est-ce qui exactement est en conflit chez celui qui vit un conflit psychique : des « parties » de l'âme entre elles, ou toujours déjà des combinaisons différentes de ces trois fonctions ?

Pour expliquer la coprésence de ces deux modèles, il faut tout d'abord se débarrasser de l'idée que le livre IV et les livres VIII et IX décrivent deux conceptions exclusives du conflit psychique⁵ : chacun des exemples (l'hydropique, Léontios, Ulysse, le timocrate, l'oligarque ou le démocrate) entremêlent deux points de vue, subjectif et objectif, il est vrai à proportion inégale. Le point de vue subjectif explique comment celui qui éprouve un conflit psychique perçoit les instances conflictuelles, ressent leur opposition et interprète la raison de chacune de ses motivations, tandis que le point de vue objectif a pour vocation d'analyser les conditions de résolution du conflit psychique de toute âme en donnant à la raison la place hiérarchique qui lui convient. La description du conflit tragique, si elle ne reflète pas nécessairement la nature structurelle de l'âme, a néanmoins une fonction pédagogique que ne possède pas la seconde manière de décrire le conflit. Inversement, le conflit tragique échoue à rendre compte de ce que sont réellement ces fonctions de l'âme, en appelant « raison », « désir » et « ardeur » ce qui est déjà une structure hiérarchique déterminée.

Pour une meilleure intelligibilité de la différence entre ces deux types de conflit, nous nous pencherons tout d'abord sur l'idée d'*élan* de l'âme (ὄρμη) ; bien que ce dernier puisse recevoir les noms de chacune des parties de l'âme et donner l'impression d'une unité psychologique, il doit toujours être compris comme un mouvement vectoriel de plusieurs principes. C'est à ce prix qu'on peut prendre au sérieux l'image des « agents » dans l'âme. Chaque prétendue « partie » de l'âme, d'un point de vue subjectif, est toujours perçue comme un agent, jetant alors le doute sur sa nature rationnelle. Mais nous montrerons ensuite que tous ces passages peuvent être interprétés sans contradiction à travers une théorie de la tripartition qui fait de l'âme une unité structurelle différenciée en trois fonctions. Nous envisagerons à cet effet les exemples de conflits psychiques vécus des livres VIII et IX pour les confronter à ceux du livre IV. Nous espérons prouver en conclusion que la tripartition n'est pas seulement une théorie descriptive dont la vérité est à chercher aux livres VIII et IX de la *République*, mais qu'elle est aussi une théorie normative, visant à façonner l'âme de l'individu *relativement à*, et pas seulement *par analogie avec*, la cité à laquelle l'individu appartient. Mesurer le conflit tragique au conflit structurel, telle est la tâche de l'éducation politique. Faire de l'âme une « petite cité » n'est pas seulement une métaphore, mais une véritable entreprise de politisation de la psychologie, qui est une des clefs de l'éducation dans la *République*.

I. Un conflit entre des « élans » de l'âme.

Que signifie vivre un conflit psychique pour Platon ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de bien distinguer la méthode par laquelle Socrate définit

5. Je remercie le rapporteur anonyme de cet article de m'avoir prévenu que les deux points de vue étaient toujours présents dans chacune des descriptions.

trois fonctions dans l'âme de la manière dont il décrit le conflit psychique en utilisant les ressources communes du langage. Or, depuis les analyses de R. Robinson⁶ et celles de T. Penner⁷ à propos des pages 436a à 441c, une grande partie des études sur la tripartition de l'âme s'est focalisée sur la cohérence de la démonstration qui part de l'établissement du principe des opposés, énoncé en 436b8-9, et qui s'achève avec la distinction entre la raison et le désir⁸. L'hypothèse commune à ces deux études consiste à dire que Socrate veut établir grâce au principe des opposés que ce sont des principes objectivement différents et axiologiquement distincts qui s'opposent à l'occasion des conflits psychiques. Est-ce vraiment le cas ?

Ce qui est en conflit pour l'individu qui le vit, ce ne sont pas la raison, le désir et la partie intermédiaire, ce sont d'abord des *forces* qui sont en même temps des *discours* ; ce sont, pour reprendre le terme dont les stoïciens feront un usage important, des « élans » contradictoires de l'âme :

« Mais voici maintenant ce qui est difficile. Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique (τῷ αὐτῷ τούτῳ), ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent (τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ) ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent (μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ) ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes (θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν) ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe (ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ) ? Ou alors, agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan (ὄταν ὀρμήσωμεν), avec notre âme tout entière (ὄλη τῆ ψυχῆ) engagée dans chacun de nos actes ? Voilà ce qui sera difficile à déterminer (διορίσασθαι) d'une manière qui soit à la hauteur de notre entretien. »⁹

Socrate semble bien présenter une alternative sur la nature de l'âme¹⁰ : ou bien l'âme est simple, agit et pâtit en vertu d'un seul et même principe, ou bien l'âme est multiple et composée de plusieurs principes de mouvements. Pourtant, la difficulté n'est pas exactement réductible à l'alternative de la simplicité ou de la composition de l'âme. Il nous semble que Socrate énonce dans ce paragraphe trois possibilités :

6. ROBINSON, R., « Plato's Separation of Reason from Desire », *Phronesis*, 16, 1971, p. 38-48.

7. PENNER, T., « Thought and Desire in Plato », in G. VLASTOS, (ed.), *Plato II : Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion*, Garden City, Anchor Books, 1971, p. 96-118.

8. Pour une discussion approfondie de la signification de ce principe, voir CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 345 sq.

9. *République*, IV, 436a8-b3 (trad. G. Leroux).

10. Sur ce passage en particulier, voir IRWIN, T.H., « Euripides and Socrates », *Classical Philology*, 78, 1983, p. 183-197. L'auteur voit dans cet extrait la formulation en chiasme d'une alternative dont une des branches constitue la conception « tragique » de l'âme déchirée, une âme « une » que contrecarre une puissance aliénante. Socrate refuse cette conception grâce à la tripartition, second membre de l'alternative.

ou bien nous agissons en fonction d'un seul et même principe (τῷ αὐτῷ τούτῳ), ou bien nous agissons en vertu de principes distincts, ou bien nous agissons avec notre âme tout entière, dans la mesure où elle est composée de ces trois principes. Cette dernière hypothèse consiste à dire qu'un « élan » de l'âme est justement un mouvement dont on ne peut dire à première vue s'il procède d'un seul ou de plusieurs principes. Il ne faut donc pas confondre ce qui se donne comme un élan où il semble que l'âme *tout entière* (ὅλη τῆ ψυχῆ) est engagée dans l'action, d'un autre mouvement qui procède d'un principe particulier. En d'autres termes, rien ne pousse celui qui agit à distinguer dans son âme autant de parties qu'il y a de principes explicatifs de l'action qu'il commet. La difficulté de l'entreprise vient bien, comme M. F. Burnyeat l'a récemment mis en lumière, du fait que la théorie tripartite qui prétend expliquer des phénomènes psychologiques particuliers heurte notre représentation commune de l'âme¹¹.

À partir de 436a, loin de distinguer le vocabulaire physique de la tension et de la force de celui du souhait, de la volonté et du calcul, Socrate les fait au contraire se superposer lorsqu'il décrit ce qu'est un élan de l'âme. La force et le discours sont presque indiscernables pour celui qui agit, et l'élan de son âme masque une multiplicité de principes à l'œuvre. Ainsi Socrate ne commence pas par distinguer les « élans » de l'âme selon leur modalité (apprendre ou raisonner, s'emporter, désirer), mais selon la relation que chacun des élans a avec son contraire : faire signe qu'on approuve, exprimer son désaccord, (ἐπινεύειν, ἀνανεύειν) ; désirer s'approprier quelque chose et exprimer un rejet (ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν, ἀπαρνεῖσθαι), tirer vers soi et repousser (προσάγεσθαι, ἀπωθεῖσθαι)¹². Il faut donc comprendre que pour les besoins de la description du conflit psychique tragique, la différence entre ces mouvements n'est pas de modalité, mais de représentation¹³ : alors que certains mouvements se donnent sous la forme de *forces* contradictoires, d'autres se comprennent à travers l'image du *discours* que l'on adresse à quelqu'un. On comprend donc pourquoi dans le passage suivant Socrate entremêle le vocabulaire de la force et de l'évaluation pour mieux rendre compte de ce qui se passe dans l'âme :

« SOCRATE : - Mais encore, dis-je, la faim et la soif, et en général les désirs (καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας), et aussi le vouloir et le souhait (καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι), tout cela n'appartient-il pas d'une certaine manière à ces espèces que nous venons de poser (οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θείης τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα) ? Par exemple, n'affirmeras-tu

11. BURNYEAT, M.F., « The truth of the tripartition », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 2006, p. 1-22, voir p. 1-3.

12. *République*, IV, 437b1-4.

13. WOODS, M., « Plato's Division of the Soul », *art. cit.*, et PRICE, A.W., *Mental Conflict*, *op.cit.*, pensent que le mouvement spatial est ce à partir de quoi on parvient à différencier les forces opposées ; c'est donc la différence spatiale qui constitue l'univers de référence privilégié pour les métaphores des « parties » de l'âme. Cette interprétation est correcte, pour autant que nous nous représentons les élans de l'âme comme des « forces », mais elle est insuffisante si l'élan de l'âme se donne sous l'apparence d'un discours : il faut alors recourir à la distinction entre les acteurs du discours, locuteur et destinataire.

pas que l'âme de celui qui désire (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν) se tend de convoitise (ἐφίεσθαι) vers cela qu'elle désire (οὐδ' ἂν ἐπιθυμῆ), ou qu'elle attire vers elle (προσάγεσθαι) ce qu'elle souhaite posséder (τοῦτο ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι), ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procurée (ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι) elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation (ἐπινεύειν πρὸς αὐτὴν), comme si quelqu'un l'interrogeait (ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος), elle-même remplie du souhait que cela se produise (ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως) ? GLAUCON : - Si. - Mais encore, ne pas souhaiter et ne pas vouloir, et ne pas désirer (τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν), ne poserons-nous pas que cela appartient au même genre que rejeter et repousser loin de soi, et toutes les choses contraires à celles que nous venons d'évoquer ? (οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκείνοις θήσομεν) »¹⁴

À une puissance cognitive répond un mouvement ou une tension de l'âme en termes cinétiques ou conatifs, au désir conscient correspond une tension de l'âme vers l'objet désiré, et au souhait répond le mouvement d'attirer à soi. Socrate recourt enfin à une image pour décrire la volonté de s'approprier quelque chose établissant ainsi un lien clair entre la tension de l'âme et la manière dont elle réfléchit cette tension : vouloir quelque chose, c'est à la fois produire un mouvement de l'âme vers cette chose et signifier ce mouvement à soi-même en l'approuvant. C'est l'âme qui *veut et désire* en même temps, le lien entre sa volonté et son désir étant opéré grâce à l'image de l'approbation face à un interlocuteur fictif.

Ce passage semble tout d'abord appeler la distinction entre volonté et désir, la première se comprenant comme un mouvement cognitif dont la discussion avec un interlocuteur donne un modèle d'intelligibilité, le second comme un mouvement non-réflexif qui lie le désir à son objet. Mais il dit surtout pourquoi l'âme, lorsqu'elle désire, ne dissocie *en fait* jamais ces deux dimensions, l'une étant souvent l'expression de l'autre. Si le désir et sa justification constituent « un élan de l'âme tout entière », alors il suffira que l'on ressente indifféremment une attirance non formulée et une opinion formulée contraire sur tel objet pour que l'on puisse envisager une véritable contradiction dans l'âme individuelle, donnant alors lieu à un conflit vécu. Il se peut qu'un individu approuve et justifie telle action, tout en éprouvant à son endroit une vive aversion, ou inversement qu'il désapprouve telle autre action en la désirant intensément. Mais dans tous les cas, rien ne permet de dire que l'action qu'on approuve ou qu'on justifie est plus rationnelle et meilleure que celle qu'on abhorre spontanément. La différence de modalité du désir qui se donne tantôt comme une force tantôt comme un discours ne présage donc en rien d'une différence d'origine de ce même désir, qui peut venir indifféremment de la fonction rationnelle ou de la fonction désirante.

Prenons en effet l'exemple du conflit psychique de l'homme qui a soif mais qui ne veut pas boire, qui précède la conclusion selon laquelle la raison s'oppose au désir.

14. *République.*, IV, 437b7-c10.

« SOCRATE : - Par conséquent, l'âme de celui qui est assoiffé (τοῦ διψῶντος ἄρα ἢ ψυχῆ) ne souhaite pas (οὐκ... βούλεται), en tant qu'il a soif, autre chose que boire, c'est cela qu'elle désire (καὶ τούτου ὀρέγεται), c'est vers cela que la porte son élan (καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμῆ). GLAUCON : - C'est clair. - Donc, si elle se trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction (ἀνθέλκει), c'est qu'il existe en elle autre chose que cet être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à boire (ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν) : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose puisse, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires. (οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμ' ἄν τάναντία πράττοι). - Ce n'est pas possible en effet. »¹⁵

La soif est décrite à l'aide de trois verbes : c'est un souhait (βούλεται), mais aussi une « tension vers » (ὀρέγεται) et un élan (ὀρμῆ). La présence de ces trois termes nous interdit *a priori* de nier à l'individu qui a soif la possibilité d'exprimer son désir, sous la forme d'un discours volontaire. En effet, si Socrate utilise bien par la suite l'image de la bête féroce (ὥσπερ θηρίον) qui évoque immanquablement la partie désirante, cela ne présage pas de l'impossibilité pour un tel désir d'être formulé par celui qui le ressent sous la forme d'un discours avec une multitude de justifications. Rien donc, pour celui qui vit le conflit psychique, ne permet de nommer « raison » le principe de cet élan qui interdit de boire, et « désir » ce qui le commande. Car enfin, le mouvement « rationnel » est d'abord décrit ci-dessus comme une force (ἀνθέλκει), et non comme un discours ou un raisonnement. On doit en conclure qu'il y a conflit psychique *vécu* lorsque, indifféremment, un discours ou un élan non formulé, s'oppose à un autre discours ou un autre élan de l'âme, sans que cette opposition prouve que l'origine de chacun de ces mouvements soit la « raison » ou le « désir »¹⁶.

Revenons à l'enjeu de la démonstration de 439c à 441c. S'agit-il vraiment d'établir une différence dialectique entre les fonctions désirante, rationnelle et intermédiaire ? La démonstration se décompose comme suit : la raison et le désir apparaissent d'abord comme deux facultés distinctes (439b4-e1), puis Socrate distingue la partie intermédiaire de la partie désirante (439e2-441a4), avant de la distinguer de la partie rationnelle (441a5-c3)¹⁷. Il est d'abord nécessaire de prendre position sur la signification que l'on donne au terme « partie ». On peut tenter de

15. *Ibid.*, 439a9-b7.

16. Telle est la fonction de l'exemple de l'archer, où la symétrie inversée du mouvement de ses bras indique qu'il ne s'agit encore que d'une différence polaire axiologiquement neutre. « De la même manière, je pense qu'on a tort de représenter l'archer comme si ses mains repoussaient et attiraient l'arc en même temps (αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται) ; en fait, une main repousse l'arc loin de lui, alors que l'autre l'attire vers lui (ἄλλη μὲν ἢ ἀπωθοῦσα χεῖρ, ἑτέρα δὲ ἢ προσαγομένη). » (439b8-11).

17. Notons qu'il n'y a pas de consensus à propos de la partie intermédiaire de l'âme, certains commentateurs lui refusant l'autonomie fonctionnelle que possèdent les deux autres, comme T. Penner.

ranger en deux ensembles les nombreuses interprétations de ce terme dans la psychologie platonicienne. Une première interprétation consiste à faire des « parties » des portions en un sens non-métaphorique d'un tout composé qu'on appelle par défaut l'âme et dont l'unité est fragile¹⁸. Une position radicale de cette première interprétation est soutenue par ceux qui font des parties de véritables « agents » ou homoncules dans l'âme, en prêtant à chacune des parties un désir, une faculté cognitive propre, et un type de plaisir¹⁹. Une seconde manière de comprendre les « parties » de l'âme est d'en faire au contraire de véritables métaphores de genres de vie, comme nous parlons de « vie intellectuelle », de « vie sociale », ou de « vie sexuelle »²⁰. Si ce que nous avons montré plus haut est juste, à savoir que le conflit vécu oppose des « élans » de l'âme sans présager de leur réalité générique en termes de « parties », alors C. Bobonich a raison de dire que la démonstration de 436b à 439e n'aboutit qu'à distinguer des « agents »²¹ dans l'âme, dont la reconnaissance repose davantage sur leur mutuelle exclusion que sur la spécificité de chacun relativement à leur capacité (raisonner, désirer, s'emporter)²². Chez l'homme assoiffé mais qui ne veut pas boire, chez Léontios ou l'honnête homme victime d'une injustice, ou encore chez Ulysse, le conflit de l'âme oppose donc des instances à la manière de la tragédie : il s'agit d'une âme déchirée entre deux « moi », un espace partitionné en deux « camps » ennemis, une joute opposant deux combattants. À propos de la partie intermédiaire, Socrate met en scène Léontios, un hon-

18. MOLINE, J. « Plato on the Complexity of the Psyche », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LX, 1978, Heft. 1, p. 1-26.

19. Nombreux, outre BOBONICH, C., *Plato's Utopia Recast*, *op.cit.*, en particulier, p. 216-292, sont les commentateurs qui prêtent aux « parties » de l'âme une faculté cognitive, même si c'est pour des raisons assez différentes et même si cela n'implique pas qu'on en fasse des « homoncules » : on peut comparer les positions de LESSES, G., « Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's Republic », in *History of Philosophy Quarterly*, 4 (n°2), 1987, 147-162 ; d'IRWIN, T.H., *Plato's Ethics*, Oxford, 1995, ch. 13 p. 203-222 ; et de GILL, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy : The Self in Dialogue*. New York, Oxford University Press, 1996 (en particulier p. 243-260). Lesse, qui suit les analyses de ANNAS, J., (*supra*), pense que les parties sont des homoncules doués de facultés propres ; Irwin attribue aux trois parties une faculté évaluative de divers degrés, selon la perception de chacune des parties au bien ; enfin, Gill pense que chacune des parties établit métaphoriquement une justification du genre de vie qu'elle choisit.

20. C'est l'orientation générale de l'interprétation de STOCKS, J.L. « Plato and the Tripartite Soul », *art.cit.*, puis de COOPER, J., « Plato's Theory of Human Motivation », *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1984, 3-21 ; et plus récemment, BURNYEAT, M. F., « The truth of tripartition », *art.cit.* Voir également RIST, J. M., « Plato says that we have tripartite Souls. If he is right, what can we do about it ? », in M.-O., GOULET-CAZÉ, MADEC G., O'BRIEN D., (ed.), *Mélanges Jean Pépin*, « *Sophiès maiètores* », « *Chercheurs de Sagesse* », *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992, p.103-124.

21. BOBONICH, C., *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 220 sq.

22. En revanche, nous ne suivons pas la conclusion de C. Bobonich, sur le fait que ces agents ne sont pas des métaphores. Rien n'interdit en fait d'interpréter de deux manières une impulsion psychique comme nous le montrons plus bas.

nête homme, puis Ulysse, à la manière d'un tragédien, et fait s'adresser chacun à lui-même comme à un autre²³.

Ainsi, la description du conflit psychique d'un point de vue phénoménologique apparaît moins comme une étape essentielle à la distinction entre ce que sont réellement les fonctions de l'âme, qu'un mode de représentation de ces fonctions en en faisant des agents à part entière. Opposer simplement la raison aux passions, et θυμός aux deux autres parties, c'est en fait toujours nommer des compositions structurelles des fonctions de l'âme par la fonction qui hiérarchiquement gouverne ces compositions. En d'autres termes, personnifier des élans de l'âme en nommant tel ou tel élan « raison, désir ou ardeur », c'est procéder à une métonymie commode afin d'isoler le principe rationnel de notre âme tout en prêtant aux désirs et aux émotions une capacité rationnelle suffisante pour s'y opposer²⁴. En fait, le principe des opposés ne fait que garantir la reconnaissance d'au moins deux (mais seulement deux) élans contradictoires dans un conflit psychique²⁵, sans pour autant donner à l'individu le moyen de reconnaître avec certitude l'origine de tel ou tel désir. C'est donc un rapport de tensions, et non pas de contradiction, qui détermine la séparation des principes d'actions et de passions dans l'âme²⁶.

23. Les discours de Léontios et d'Ulysse sont proférés sur le mode allocutif, à la limite du non-sens. Léontios et Ulysse tiennent tous deux la place du locuteur et de l'allocutaire, chacun choisissant un organe (les yeux pour le premier, le cœur pour le second) comme métonymie du désir pour le premier, et du θυμός pour le second. Socrate décode les métonymies pour rétablir ce qu'il lui semble un ordre normal de l'interlocution : celui qui adresse un blâme à ses yeux, c'est en réalité la colère qui fait violence aux désirs ; Ulysse qui s'adresse à son cœur qui palpite, c'est en réalité sa raison qui calme son courroux. À un spectacle d'une âme déchirée à partir de son centre, Socrate substitue une analyse des réseaux métaphoriques qui amènent chaque individu, malgré lui, à se considérer lui-même en spectacle.

24. C'est la thèse défendue récemment par KAMTEKAR, R., « Speaking with the same voice as reason : personification in Plato's psychology », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 2006, p. 167-202.

25. Nous pensons donc que lorsque T. PENNER, « Thought and Desire in *Plato* », *art. cit.*, refuse au θυμός d'être une « partie » psychologiquement consistante, il confond le niveau vécu avec le niveau explicatif et fonctionnel du conflit psychique. L'établissement de la tripartition de l'âme ne suit pas nécessairement l'ordre vécu du dilemme ou de l'alternative.

26. Loin d'être des métaphores, la présence de ces homoncles expliquerait tout d'abord la possibilité du phénomène de l'ἀκρασία selon C. Bobonich. On peut rationnellement vouloir un bien, sans que notre raison ait réussi à *persuader* une autre partie de renoncer au désir qui lui est contradictoire, ne parvenant pas conséquemment à affaiblir sa force. La démonstration de C. Bobonich n'est pourtant pas très convaincante sur ce point. Si en effet nous manquons au livre IV non seulement d'un critère axiologique nous disant pour quelle raison il vaut mieux obéir à sa raison plutôt qu'à ses désirs, et d'un critère de distinction clair entre ce qui relève de la raison et ce qui n'en relève pas, alors il devient impossible de sortir du paradoxe de l'*akrasia*, dans la mesure où *toutes* les parties désirent le bien de manière égale. Sur ce point, voir CARONE, G. R., « *Akrasia* in the *Republic* : does Plato change his mind ? », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XX, 2001, p. 107-148, qui résume très bien les débats.

Le livre IV poursuit donc deux objectifs en employant des exemples de conflit psychique : le premier consiste bien à différencier des fonctions de l'âme en reconnaissant une différence entre des actes : raisonner, s'emporter, désirer. Mais ces trois fonctions sont à leur tour mêlées dans le conflit psychique vécu et il faut reconnaître que les exemples de l'hydropique, de Léontios et d'Ulysse ne montrent rien d'autre que l'implication de toutes ces opérations dans chacun des élans contradictoires de l'âme. Mais pourquoi Platon choisit-il alors d'exemplifier le principe des opposés qui doit aboutir à différencier les trois fonctions de l'âme avec des conflits psychiques qui dans les faits prouvent qu'elles sont intimement mêlées ? Tout simplement parce que l'individu en proie au conflit est celui qui ignore et par conséquent hésite sur la nature et la valeur du bien qu'il poursuit. C'est pourquoi le conflit psychique tel qu'il apparaît au livre IV est une *représentation* métaphorique de structures psychiques conflictuelles qu'il faut décoder en fonction de leur relation au bien.

II. *Conflit psychique et conflit normatif.*

Nous pouvons en venir à la seconde manière de comprendre le conflit psychique. Notre âme n'est *en réalité* pas plus le siège d'homoncules que d'une triade composée d'un homme, d'un lion et d'un monstre polycéphale pour employer une autre image (588c-d). Il ne s'agit pas cette fois de saisir la nature du conflit dans des cas de crise devant l'action, mais à partir de structures durables du caractère, en correspondance avec les régimes politiques (VIII, 544d-e). Aux livres VIII et IX, Socrate procède à une combinatoire subtile entre les différentes fonctions de l'âme, la raison, la fonction intermédiaire (*θυμός*), et la fonction désirante. Il en résulte un catalogue infini de caractères²⁷. C'est une caractérologie dont le philosophe, l'ami de la victoire et des honneurs et l'ami de l'argent constituent les trois combinaisons principales, cependant que d'autres combinaisons intermédiaires sont possibles, et même en nombre infini. Ce second type de conflit fait s'opposer non pas des parties ou des agents, mais des structures ou des compositions de fonctions. Du point de vue combinatoire, on peut dire que l'âme de l'individu n'est pas nécessairement en conflit lorsque la position des trois fonctions est fixée dans un certain ordre. Toutes les combinaisons décrites par Socrate, si elles sont plus ou moins glissantes, sont en effet autant de manières de fixer la structure de l'âme dans un caractère. Mais bien entendu, ces combinaisons ne se valent pas. Il faut en effet comprendre que toute âme, harmonisée d'une certaine manière, est encore disharmonieuse au regard de l'homme excellent, le philosophe (IX, 586e), qui est le seul à être exempt réellement de dissension interne.

Alors que dans le cas du conflit tragique les parties de l'âme s'opposaient frontalement, le conflit entre structures psychiques n'implique pas l'opposition contra-

27. WERSINGER, A.-G., *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001, p. 185-191. Selon l'auteur, il faut raffiner le modèle structurel partie dominante-partie dominée et être attentif aux différences de compositions entre les trois parties de l'âme.

dictoire des fonctions qui les composent²⁸. Selon cette perspective, l'idée de conflit psychique ou d'âme divisée ne recoupe pas nécessairement la dimension vécue du conflit. Il peut bien y avoir un conflit vécu lorsque l'individu passe d'un caractère à un autre, c'est-à-dire d'une combinaison de ses fonctions psychiques à une autre, puisqu'il se produit en lui une opposition entre différentes conceptions du bien, selon la prédominance en lui de tel ou tel principe. Mais ce conflit n'est que potentiel ; ces passages peuvent être insensibles, comme Platon le rappelle au livre IV à propos du pouvoir de la musique sur les caractères²⁹, même s'ils révèlent pour Socrate un conflit psychique patent, entre des dispositions éthiques et politiques divergentes.

Socrate fait mention à deux reprises aux livres VIII et IX d'un conflit psychique qui prend la forme d'un dilemme : une première fois lors de la naissance de l'homme timocratique, et une seconde lors du passage de l'oligarque au démocrate, c'est-à-dire lors de deux étapes intermédiaires, l'une entre le philosophe et les structures psychiques où la fonction désirante est maîtresse, et l'autre parmi ces dernières entre l'oligarque et le tyran. Ainsi, le passage du philosophe au timocrate est marqué par un conflit psychique qui aboutit à la destitution de la fonction rationnelle de l'âme, au profit, comme par défaut, du θυμός.

« Alors, le jeune homme qui entend et qui voit tout cela (πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκούων τε καὶ ὁρῶν), et qui encore une fois entend les paroles de son père (καὶ αὖ τοὺς τοῦ πατρὸς λόγους ἀκούων τε καὶ ὁρῶν), et voit ce à quoi il est occupé en le comparant aux autres, est tiraillé des deux côtés (ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων) : du côté de son père qui alimente et fait croître la fonction rationnelle dans son âme (τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξουτος), du côté des autres qui alimentent la fonction désirante et la fonction ardente (τῶν δὲ ἄλλων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές), et, parce qu'il n'est pas mauvais par nature (διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν), mais qu'il a abusé de mauvaises fréquentations, tiraillé entre les deux extrêmes il se porte vers la position intermédiaire (εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε), et confie en lui-même le pouvoir à la fonction intermédiaire, qui aime la victoire, et qui est ardente, et devient ainsi un homme arrogant et ami des honneurs (καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονικῶ καὶ θυμοειδεῖ). »³⁰

28. HALL, R.W., « Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato », *art. cit.*, voir p. 69-73.

29. *République*, 424d7-e2. « En effet, [la musique] ne produit rien d'autre, si ce n'est qu'elle s'établit lentement (σμηκρὸν εἰσοικισαμένη), alors que tranquillement elle s'infiltré dans les mœurs (ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἦθη) et dans les occupations. À partir de là, gagnant en puissance (μείζων), elle atteint (ἐκβαίνει) les contrats que les hommes passent les uns avec les autres, et des contrats elle se dirige (ἔρχεται) vers les lois et les constitutions politiques avec une totale impudence, Socrate, jusqu'à ce qu'elle finisse par renverser (τελευτῶσα ἀνατρέψη) tout ce qui tient du privé comme du public. »

30. *Ibid.*, VIII, 550a4-b7.

Le conflit psychique naît d'une comparaison terme à terme entre des modes de vie³¹, qui suppose l'égalisation des discours et des actes respectifs du père et des autres fréquentations privées ou publiques. L'âme du jeune homme est donc « tirillée » entre deux ordres de valeurs entre lesquels il ne peut juger.

De la même manière, le jeune homme qui d'oligarchique devient démocratique expérimente en lui un conflit :

« SOCRATE : - Quand un jeune homme, élevé comme nous l'avons dit tout à l'heure, sans éducation véritable et dans un esprit de parcimonie, a goûté du miel des faux bourdons et qu'il s'est tenu dans la compagnie de ces insectes ardents et funestes, prompts à lui procurer des plaisirs variés, chatoyants et multiformes (ἡδονὰς καὶ ποικίλας καὶ παντοίως), c'est alors que la transformation s'amorce en quelque sorte pour lui (ἐνταῦθά που οἶου εἶναι ἀρχὴν αὐτῷ μεταβολῆς) : < il passe intérieurement > d'une constitution oligarchique à une constitution démocratique. ADIMANTE : - De toute nécessité, dit-il. - Et de la même manière que la cité s'est transformée sous l'effet du secours apporté à l'une de ses parties par une alliance en provenance de l'extérieur (ὥσπερ ἡ πόλις μετέβαλλε βοηθησάσης τῷ ἑτέρῳ μέρει συμμαχίας ἕξωθεν), le semblable s'alliant au semblable (ὁμοίαις ὁμοίῳ), ainsi le jeune homme se transforme quand l'une des espèces de désirs qui sont en lui reçoit, de l'extérieur elle aussi, un soutien provenant d'un élément apparenté et semblable (οὕτω καὶ ὁ νεανίας μεταβάλλει βοηθοῦντος αὐτῷ εἶδους ἐπιθυμιῶν ἕξωθεν τῷ ἑτέρῳ τῶν παρ' ἐκείνῳ, συγγενοῦς τε καὶ ὁμοίου), n'est-ce pas ? - Si, absolument. - Et je pense que si quelque allié (συμμαχία) vient porter secours pour le renforcer (ἀντιβοηθήσει), au pouvoir oligarchique qui réside en lui, qu'il s'agisse de son père ou des autres membres de sa famille qui lui adressent des reproches ou qui l'admonestent (νουθετούντων τε καὶ κακιζόντων), alors il en résulte un conflit et un contre-conflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même (στάσις δὴ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν τότε γίγνεται). - Sans doute. »³²

Socrate mentionne un conflit et un contre-conflit, redoublant pour ainsi dire celui qu'on pouvait trouver au livre IV chez Léontios. Il s'agit bien encore d'un conflit entre différents « moi » auxquels l'individu s'adresse comme à des personnes distinctes. Mais ici, Socrate en donne une explication par un ensemble de comparaisons : il s'agit d'un conflit entre deux combinaisons des fonctions psychiques, où chaque combinaison décrit un caractère, un ensemble de dispositions reflétées par un système de valeurs. Nous avons donc affaire à un conflit psychique soulevé par un débat normatif qui est perçu comme extérieur à l'individu (à συμμαχίας ἕξωθεν répond ἕξωθεν ; à βοηθησάσης répond βοηθοῦντος αὐτῷ et ἀντιβοηθήσει). Si bien que le conflit qui se produit dans l'âme de l'homme démocratique naissant est la reproduction d'un conflit civil réel, la στάσις de la cité s'achevant dans une intériorisation redoublée du conflit (στάσις καὶ ἀντίστασις), jus-

31. La répétition de « ἀκούων τε καὶ ὀρώων » suppose un rapprochement (ἐγγύθεν) qui renvoie au ἄμα du principe des opposés en 436b.

32. *République* VIII, 559d7-560a3.

qu'à produire un conflit entre deux « mois » ennemis l'un pour l'autre (μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν)³³.

Le même passage de l'oligarchique au démocratique est évoqué plus loin par Socrate au livre IX, cette fois dans des termes presque semblables à ceux de la description du timocrate :

« (...) en compagnie d'hommes plus raffinés et en proie aux désirs dont nous venons de parler, il s'est élancé vers la démesure et vers le genre d'existence de tous ceux de cette espèce, par haine de la parcimonie de son père. Mais parce qu'il a un naturel meilleur à celui qui le corrompent (φύσιν δὲ τῶν διαφθειρόντων βελτίω ἔχων), écartelé des deux côtés à la fois (ἀγόμενος ἀμφοτέρωσε), il s'était figé au milieu des deux genres de vie (κατέστη εἰς μέσον ἀμφοῖν τοῖν τρόποιν) : et, de manière mesurée (μετρίως), du moins le croit-il, il emprunte à chacun des deux (ἐκάστων ἀπολαύων), il mène ainsi une vie qui n'est ni servile ni déréglée, et c'est de cette façon qu'il était devenu partisan du peuple, d'oligarchique qu'il était. »³⁴

Quels sont les points de recoupement entre ces conflits vécus du timocrate et du démocrate avec ceux qui sont décrits au livre IV ? Dans les deux cas, Socrate met l'accent sur le caractère indécidable des termes du conflit. Le conflit est produit par l'égalité des forces en opposition, donnant naissance à un véritable dilemme qui est la figure privilégiée du conflit tragique. Mais alors qu'au livre IV Socrate choisissait de faire s'opposer des parties ou des agents de manière spectaculaire en même temps que nous voyions bien que la valeur morale des actions commises demeurerait assez discutable³⁵, aux livres VIII et IX il fait du conflit entre fonctions de l'âme un conflit de valeurs et le transforme en opposition entre deux genres de vie et pas seulement entre deux types d'actions. Par ailleurs, dans les cas du timocrate et du démocrate, le conflit est tranché par un recours au μέσον, au moyen-terme, ce qui n'est pas du tout le cas au livre IV³⁶. En d'autres termes, Socrate montre que le pro-

33. L'expression n'est pas sans évoquer d'ailleurs le fragment B. 85 d'Héraclite. À ce propos voir ZABOROWSKY, R., « Sur le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Éphèse. » *Organon*, 32, 2003, p. 9-30.

34. *République*, VIII, 572c6-d3.

35. Rappelons que Socrate utilise l'histoire de Léontios à rebours de son propre argument, puisque Socrate veut montrer que le θυμός est l'allié naturel de la raison, alors que l'histoire montre que malgré cette alliance le désir morbide de Léontios est plus fort ; rappelons également que la « raison » d'Ulysse qui lui commande de calmer sa colère est purement calculatrice, et se trouve être dans l'*Odyssee* l'instrument de sa vengeance dont le fondement demeure justement le θυμός. Seul l'exemple de l'honnête homme dont l'âme est capable à la fois de s'enflammer à la vue d'une injustice et d'endurer un châtement juste n'est pas ambigu.

36. Pour autant, le μέσον que choisit le démocrate n'est pas comparable à celui que choisit le timocrate ; celui du timocrate est un milieu déterminé comme moyen terme visé pour la stabilité qu'il procure, celui du démocrate est un effet d'oscillation entre les extrêmes, que la variation soit petite ou grande, le μέσον en tant que tel n'est pas atteint, et c'est précisément parce qu'il n'a de réalité qu'en trompe-l'œil qu'il recèle la plus grande servitude et la plus grande liberté « Car de fait une action démesurée dans un sens a tendance à

blème de l'implication individuelle dans un ensemble de « valeurs » est dépendant d'un contexte historique et éducatif³⁷, contexte que le livre IV ne décrit pas.

Aux livres VIII et IX, c'est un ensemble de croyances, de règles de vies, de discours qui sont en jeu dans le conflit psychique. L'âme est comme l'enveloppe de débats normatifs dont les participants sont assimilés à une fonction de la structure psychique. Socrate insiste dans les livres VIII et IX sur l'interaction entre les valeurs éthiques individuelles et celles, politiques, d'une cité en proie à la dégénérescence. Cela signifie rétrospectivement que le conflit psychique qu'éprouve Léontios par exemple est moins l'effet d'une opposition entre des principes d'actions (raisonner et désirer), que d'un glissement entre des structures psychiques distinctes (la fragilité de son implication dans un système de valeurs). La représentation du conflit psychique comme opposant des « agents » dans l'âme est donc sérieusement invalidée ici ; c'est l'individu lui-même qui intériorise un conflit normatif qui oppose plus généralement des motivations et des choix de vie. À une représentation du conflit qui impliquait la personnification des différents élans de l'âme succède ici une représentation où au contraire les différents élans sont minutieusement analysés comme des structures de motivation distinctes. Ainsi, s'il est toujours possible de soutenir que nous nous représentons naturellement notre âme comme le siège de différents « moi » ou agents, il faut se garder de les réifier et au contraire les interpréter comme des structures motivationnelles distinctes³⁸.

Un dernier exemple de conflit psychique permet d'éclairer les différences qu'il y a entre le conflit tel qu'il est vécu et le conflit tel qu'il caractérise une structure psychique : il s'agit du conflit entre différents désirs dans l'âme de l'oligarque au livre VIII.

« SOCRATE : - Cette situation rend manifeste, n'est-ce pas, que dans les autres engagements où il jouit d'une bonne réputation et donne l'impression d'être juste, il réprime (κατέχει) ses mauvais désirs par une sorte de contrainte de décence qu'il exerce sur lui-même (ἐπιεικεῖ τινὶ ἐαυτοῦ βίῃ) ? Non pas parce qu'il les persuade (οὐ πείθων) que ce serait un choix inférieur, ni parce qu'il les adoucit par l'exercice de la raison (οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ) : c'est plutôt la nécessité et la crainte (ἀλλ' ἀνάγκη καὶ φόβῳ) qu'il éprouve qui le lui imposent, parce qu'il tremble pour le reste de sa fortune. ADIMANTE : - C'est certain, dit-il. - Mais par Zeus, mon ami, dis-je, quand l'occasion se présentera de dépenser les biens d'autrui, c'est chez ces gens-là que tu trouveras

provoquer une transformation en sens contraire, que ce soit dans les saisons, dans la végétation ou dans les organismes, et cela ne vaut pas moins pour les constitutions politiques » (563e9-564a1).

37. À ce sujet, voir HELMER, E., « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », in DIXSAUT, M. (ed.) *Études sur la République de Platon, op.cit.*, p.149-168 où l'auteur montre de manière convaincante comment la généalogie des régimes injustes obéit à une causalité eidétique morale décadente.

38. Nous donnons donc raison à l'interprétation de COOPER, J., *art.cit.*, en précisant à l'avance que la représentation de son âme comme siège d'agents distincts est un élément essentiel du projet éducatif de la *République*.

naturellement implantés ces désirs qui tiennent du faux bourdon. - Oui, pour sûr, dit-il. - Bien évidemment, un tel homme ne serait pas exempt de discorde séditeuse à l'intérieur de lui-même (οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ἀστασίαστος ὁ τοιοῦτος ἐν ἑαυτῷ), car il n'est pas un, mais pour ainsi dire double (οὐδὲ εἷς ἀλλὰ διπλοῦς τις) ; la plupart du temps cependant, si les désirs affrontent les désirs, ce sont les meilleurs qui l'emportent sur les pires (ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων). »³⁹

L'âme de l'oligarque est dominée par la fonction désirante qui fait des deux autres fonctions de l'âme les instruments de son appétit. L'oligarque semble donc expérimenter un conflit entre des « parties » de la partie désirante. Ce n'est évidemment pas la simultanéité d'une pluralité de désirs qui crée le conflit, mais le fait qu'un désir compromette la réalisation d'un autre s'il est choisi. Ce passage est systématiquement pris à témoin par les commentateurs qui pensent devoir attribuer aux fonctions désirante et intermédiaire de l'âme une capacité cognitive et évaluative, et qui dénoncent en même temps l'incapacité de la théorie platonicienne à éviter une subdivision des parties de l'âme⁴⁰. Pourtant le texte n'étaye pas cette interprétation : ce n'est pas par persuasion, mais par force qu'un désir meilleur l'emporte sur le pire ; ce n'est pas par prévision ni par anticipation d'une fin bonne que l'oligarque se contraint, mais par nécessité et par peur. L'oligarque est en « conflit avec lui-même » parce qu'il se sent submergé par une force désirante irraisonnée et aliénante. En effet, la partie désirante semble pouvoir fonctionner naturellement, par nécessité (ἀναγκη) sans l'intervention de la raison, s'autonomisant progressivement jusqu'à détruire l'homme en lui. Cette autonomisation de la fonction désirante n'implique aucunement son partitionnement ; l'accroissement de sa puissance occulte petit à petit toute forme de visée finale, si bien que coexistent des désirs immédiats, aveugles, et d'autres plus réfléchis, insérés dans un projet de vie global.

L'exemple de l'oligarque est ambivalent et d'interprétation complexe, dans la mesure où Socrate fait jouer nous semble-t-il les deux usages de l'idée de conflit psychique. Tout d'abord, loin de montrer que le partitionnement de l'âme génère nécessairement une régression à l'infini, l'exemple de l'oligarque démontre que tout conflit psychique est perçu comme une opposition contradictoire de parties distinctes. L'oligarque, mû à la fois par l'appât du gain et par la peur de le perdre, considère donc comme deux types de désirs deux faces d'une même tension. En effet, l'oligarque est la première structure psychique où la fonction désirante domine les deux autres ; en ce sens, la figure de l'oligarque est le pivot entre les vies où la raison n'a pas encore disparu, et celles où elle est vouée à disparaître : c'est pourquoi la στᾶσις dans l'âme de l'oligarque ne renvoie pas au conflit entre deux « parties », mais bien à deux « vies », l'une encore humaine, l'autre qui mène vers toujours plus de bestialité.

L'exemple de l'oligarque rend manifeste la nécessité d'éduquer l'individu de telle manière qu'il perçoive, à l'occasion d'un conflit tragique, la nécessité d'ordonner son âme au principe rationnel, donc de percevoir le conflit « structurel »

39. *République*, VIII, 554c11-e1.

40. Au premier chef C. BOBONICH, *Plato's Utopia Recast, op.cit.*, ainsi que J. ANNAS, *Introduction à la République de Platon, op. cit.*

en son âme. Néanmoins, mesurer le conflit tragique au conflit structurel n'est pas aisé. Une médiation est nécessaire, et consiste en l'incursion du politique dans le psychologique.

III. Médiatiser le conflit psychique.

On vient de voir que les descriptions du conflit tragique et du conflit structurel de l'âme individuelle ne se recoupent pas nécessairement. Le premier type de conflit oppose des forces ou des agents, le second des valeurs. Néanmoins, on doit soutenir que le second type de conflit, celui qui n'est pas nécessairement vécu, est l'explication du premier qui en est un effet. En distinguant ainsi ces deux usages de l'idée de conflit, on comprend pourquoi Platon fait usage dans la *République* à la fois d'un modèle bipartite de l'âme, privilégié pour décrire le conflit tragique, et d'un modèle tripartite qui renvoie quant à lui à la nécessité de médiatiser ce premier conflit pour cerner quelles sont les valeurs en jeu.

À première vue, il semble que la tripartition de l'âme puisse être réduite à une bipartition essentielle qui opposerait une partie rationnelle à une partie irrationnelle, cette dernière regroupant la partie désirante et le *θυμός*. Plusieurs arguments militent pour cette interprétation. Tout d'abord, comme le soutient T. Penner à propos du long passage de 439c à 441c sur le *θυμός*, Socrate ne démontre pas *formellement* qu'il existe une partie intermédiaire autonome, dans la mesure où tous les conflits présentés sont réductibles à la forme d'un dilemme entre une tendance gouvernée par une pulsion désirante, et une tendance caractérisée par un calcul ou un discours. Le discours que Léontios se tient à lui-même pourrait en effet bien émaner de sa raison, quoique affaiblie, plutôt que de son *θυμός*⁴¹. De plus, le livre X de la *République* mentionne bien des cas de conflits psychiques mais sans renvoyer à la tripartition, et l'on est en général d'avis qu'une bipartition de l'âme composée de la raison et d'une partie irrationnelle polymorphe suffit⁴². La tripartition établie au livre IV, puis reprise aux livres VIII et IX, ne serait-elle effectivement qu'une manière de satisfaire l'isomorphisme entre l'âme et la cité⁴³ ? Nous pensons que cette hypothèse omet de distinguer des niveaux de lecture de la tripartition de l'âme : lorsque Platon fait mention d'une bipartition de l'âme, c'est moins pour opposer raison et désir en particulier que pour présenter la raison à travers ce contre quoi elle lutte, c'est-à-dire dans son effort d'imposition de ce qui est

41. PENNER, T., « Thought and Desire in Plato », *art. cit.* p. 111sq.

42. HALLIWELL, S., *Plato : Republic 10*, with translation and commentary, Warminster, Aris & Phillips, 1988, p. 132 sq.

43. Dans une perspective semblable à celle de PENNER, T., voir MILLER, F.D. Jr : « Plato on the Parts of the Soul », in VAN OPHUIJSEN, J.M., (ed.), *Plato and Platonism, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 33, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1999, p. 84-101. Dans une perspective plus féconde, qui rappelle simplement l'importance du politique dans le psychologique, voir CORNFORD, F.M., « Psychology and social Structure in the Republic », in *Classical Quarterly*, 6, 1912, p. 262-264 ; LEAR, J., « Inside and Outside the Republic », *Phronesis*, 37, 1992, p. 184-215.

vraiment bien. Cela n'exclut donc en rien une possible tripartition pour spécifier positivement ce que chacune des fonctions doit produire dans un cas particulier. Un long passage du livre X (603c10-606d8) le montre, à partir d'une comparaison du conflit psychique à valeur éthique avec un conflit opposant plusieurs opinions, l'une provenant de la sensation, l'autre de la raison.

« SOCRATE : - Mais la mesure, le calcul et la pesée ne se sont-ils pas révélés de magnifiques secours pour cela, de sorte que ce qui prend le commandement en nous, ce n'est pas l'apparence du plus grand et du plus petit, du plus nombreux et du plus lourd, mais ce qui a effectué le calcul et la mesure ou encore la pesée ? GLAUCON : - Oui, forcément. - Mais cela n'est-il pas la fonction de ce principe de la raison qui réside dans l'âme ? - Oui, en effet, c'est sa fonction. - Souvent, par ailleurs, les mêmes choses apparaissent simultanément contraires l'une à l'autre pour ce principe qui a mesuré et qui a indiqué que certaines choses sont plus grandes ou plus petites les unes que les autres, ou égales entre elles. - Oui. - Or, n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que le même principe porte simultanément deux jugements contraires sur les mêmes choses ? - Et nous avons eu raison de le dire. - Par conséquent, ce qui porte jugement dans l'âme sans tenir compte de la mesure ne saurait être identique à ce qui exerce le jugement en accord avec la mesure. - Non, en effet. - Mais sans doute le principe qui se fonde sur la mesure et sur le calcul serait la partie la meilleure de l'âme ? - Certes. - Et donc ce qui occupe la position contraire appartiendrait aux éléments inférieurs de nous-mêmes ? »⁴⁴

La raison établit la juste mesure grâce à laquelle on peut juger une sensation, une valeur ou une action. Parce que la détermination de la juste mesure est fragile, on doit différencier tout d'abord de manière diacritique l'activité de la raison par rapport à d'autres facultés qui prétendent fournir une juste mesure. Le principe des opposés est donc invoqué dans ce passage pour montrer que c'est la raison qui est capable de produire la bonne mesure. La comparaison avec le conflit psychique dans le domaine de l'action éthique a donc pour double fonction de présenter la raison relativement à ce qui n'est pas elle, et de justifier sa domination dans l'action :

« Or, dans toutes ces actions, l'être humain se trouve-t-il dans une situation où son esprit s'accorde avec lui-même (ὁμονοητικῶς) ? Ou alors, de la même manière qu'il était en conflit avec lui-même (ἐστασίαζειν) pour les objets de sa vue et qu'il avait simultanément des opinions contraires à leur sujet (ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν), se trouve-t-il ainsi dans ses actions en conflit avec lui-même et engagé dans une lutte qu'il se livre à lui-même (οὔτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ) ? Mais je crois me rappeler que sur ce point du moins il n'est pas nécessaire à présent de nous mettre d'accord, nous l'avons fait de manière suffisante à l'occasion de toutes ces questions que nous avons discutées dans

44. *République*, X, 602d6-603a8.

nos échanges antérieurs, notamment sur le fait que notre âme est remplie de mille contradictions de ce genre qui s'y développent simultanément (μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἢ ψυχὴ γέμει ἡμῶν). »⁴⁵

La suite du passage concerne l'opposition entre la raison individuelle et une fonction irrationnelle qui désigne probablement les deux autres fonctions de l'âme, plutôt que la fonction désirante seulement. Socrate imagine en effet le cas d'un homme pris dans les rets d'une tragédie personnelle, qui tente de surmonter sa douleur.

« SOCRATE : - Mais lorsque deux poussées inclinant en sens contraire se produisent simultanément dans l'être humain à l'égard du même objet (ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα), nous disons qu'il y a nécessairement deux parties en lui. GLAUCON : - Forcément. - Or, l'une des deux est disposée à obéir à la loi, où que la loi la conduise ? - Comment cela ? - La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de garder le plus possible son calme dans l'adversité et de ne pas se révolter, d'abord parce que le bien et le mal inhérents à ces situations ne se montrent pas avec évidence, ensuite parce que rien de bon pour l'avenir n'en résulte pour celui qui les supporte mal, et enfin parce que aucune affaire humaine ne mérite qu'on s'y intéresse sérieusement. »⁴⁶

Il s'agit, pour la raison, d'entrer en relation avec ces deux autres parties de l'âme, le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν, alors même qu'elles ne peuvent communiquer sur une autre base que celle de la δόξα. Or, comme l'a très bien remarqué F.M. Cornford puis M. Vegetti, c'est un certain attachement aux valeurs de la loi qui est appelé à résoudre le conflit⁴⁷. La loi a ceci de plus efficace sur la raison qu'elle a en tant que discours l'apparence et la formulation de ce que dit la raison et qu'elle a une puissance de médiation qui fait qu'elle peut s'adresser aux parties irrationnelles de l'âme par l'intermédiaire de certaines passions – la peur du châtement – ou de certaines émotions morales – le respect de soi et du regard d'autrui.

Nous retrouvons donc cette première exigence de la tripartition à distinguer non pas exactement des parties mais bien des types d'actions et leur principe : faire usage de sa raison, s'emporter ou accorder son estime à quelque chose, désirer posséder. Ces types d'actions sont tous trois des manières de se rapporter à un objet qu'on considère comme un bien et donc trois manières d'accorder de la valeur à quelque chose⁴⁸. Plutôt donc que de réduire la tripartition de l'âme à une biparti-

45. *Ibid.*, X, 603c1-603d7.

46. *Ibid.*, X, 604b3-c1.

47. CORNFORD, F.M., « Psychology and social Structure in the Republic », *art.cit.*; VEGETTI, M., *L'Etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2000², p. 109-158. C'est aussi la solution que préconise CUPIDO, J., *L'anima in conflitto. 'Platone tragico' tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Brossura, Il Mulino, 2002, en particulier le ch. 3, p. 97-136.

48. On ne trouve pas dans la *République* de parallèle entre la théorie des facultés de l'âme (sensation, opinion, raison) avec celles des « parties » de l'âme. Cependant, on peut supposer que celui qui est gouverné par la partie désirante se rapporte de manière immédiate et non-réflexive à l'objet qui lui manque, que celui dont c'est la partie intermédiaire qui gouverne valorise un objet dans la mesure où il est investi d'une importance sociale sans

tion entre raison et désir, il est nécessaire de comprendre tous les cas d'oppositions contradictoires comme les signes qu'une médiation est à l'œuvre. Dès le livre IV, Socrate recourt en effet à la métaphore de la *στάσις* pour caractériser le conflit de l'âme. Alors que la description de l'âme semblait servir de modèle à la constitution de la cité (la tripartition de l'âme étant descriptive, et la constitution de la cité prescriptive), la métaphore de la *στάσις* renverse l'ordre analogique : la cité doit servir ici de modèle pour l'âme. Plus exactement, cette métaphore poursuit clairement l'idée d'une « politisation » de l'âme.

Qu'est-ce qu'une *στάσις* ? C'est un conflit qui oppose des partis, mais, à la différence de la guerre, ce conflit a pour enjeu l'unité de la cité, c'est-à-dire le dépassement d'un différend, alors que la guerre l'entérine et en fait le principe de son existence⁴⁹. La *στάσις* est donc un conflit de partis *apparentés*, ou unis par les liens de la *φιλία*. Comme l'a parfaitement montré N. Loraux : la *στάσις* est le pendant de la concorde au sens où tout effort de réconciliation se fonde sur un refoulé d'une déchirure⁵⁰. Appliquée à l'âme, cette métaphore cristallise donc toute l'ambiguïté des deux modèles de « conflit » que nous avons présenté au début de l'exposé : le conflit de l'âme est d'abord une guerre (*πόλεμος*) au sens où l'on perçoit des forces contraires ennemies l'une de l'autre, mais cette image s'efface lorsque l'on attribue à la partie rationnelle le *κράτος*, donnant ainsi à l'âme le mouvement qui l'unifie.

Ne pas suivre sa raison, c'est s'exposer à expérimenter un conflit psychique comme Léontios. En ce sens, faire bon usage de sa raison et prendre correctement soin de son âme, c'est lui conférer le pouvoir, afin de réduire le plus possible le conflit structurel de l'âme, et de se prémunir contre toute forme de dilemme tragique. Seulement, le non-philosophe n'y parvient pour ainsi dire jamais : c'est pourquoi engager l'individu à considérer son âme comme le théâtre d'une guerre civile, c'est briser une représentation purement psychologique de son âme comme le lieu où s'opposent différents agents pour lui substituer une représentation politique, où ce que dit la loi se substitue à la raison. La métaphore de la *στάσις* peut être interprétée comme une stratégie rhétorique, dont le but est que chaque individu se représente son âme comme une « petite cité », appelant les sentiments politiques à l'aide de l'éthique individuelle. En d'autres termes, la métaphore ne vaut pour l'âme que dans la mesure où il s'agit d'exhorter l'individu à être soi-même son propre « gardien ».

néanmoins qu'il puisse justifier de sa valeur réelle, et enfin que celui qui place la raison au pouvoir est capable de se rapporter directement au bien.

49. Socrate les différencie très clairement : *République* V, 470b-471a : « Il me semble que de la même façon que nous disposons de deux noms pour nommer cela – guerre et dissension – il existe également deux réalités, les noms référant à deux types de différences entre les deux. Quand je parle de ces deux réalités, je veux dire d'une part ce qui est apparenté au même peuple et lui appartient, et de l'autre le différent et l'étranger. Or, à l'hostilité à l'endroit du proche on donne le nom de dissension, à celle qui se porte contre ce qui est différent on donne le nom de guerre. »

50. LORAUX, N., *La Cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Payot, coll. « Critique de la Politique Payot », 1997.

IV. Conclusion.

Les phénomènes de conflit psychique sont des mises en scène du moi, devant autrui comme devant soi-même. C'est de ce dédoublement théâtral que part Socrate au livre IV lorsqu'il analyse l'expression « être plus fort ou moins fort que soi-même ».

« SOCRATE : - Est-ce qu'en fait l'expression « plus fort que soi-même » (τὸ μὲν κρείττω αὐτοῦ) n'est pas une expression ridicule ? Car celui qui est plus fort que lui-même serait le même de quelque manière que celui qui est plus faible que lui-même, et celui qui serait plus faible serait aussi le même que celui qui est plus fort. C'est au même « soi » qu'on réfère dans toutes ces expressions (ὁ αὐτὸς γὰρ ἐν ἅπασιν τούτοις προσαγορεύεται). GLAUCON : - Oui certes. - Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire (τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον). Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire (ὄταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ), c'est cela qu'on entend par 'plus fort que soi-même'. Cela constitue au moins une forme d'éloge (ἐπαίνει) ! Mais à chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive du pire (κρατηθῆ ὑπὸ πλῆθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν), celui qui se trouve dans cet état est appelé 'plus faible que lui-même' et intempérant (ἤπτω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον), et cela lui est adressé comme un blâme (ὡς ἐν ὀνειδίει ψέγειν) »⁵¹.

Le ridicule vient du fait que dans les expressions « être plus fort que soi-même » et « être moins fort que soi-même », nous divisons en deux « moi » une unité qui paraît évidente, celle de la personne physique, psychologique et sociale. Mais à quel type d'unité avons-nous pourtant affaire ? À rien de plus, semble-t-il, qu'une unité linguistique référentielle (προσαγορεύεται). Ce qui rend ces deux expressions ridicules, ce n'est pas, comme dans le *Protagoras*, le fait que se laisser vaincre par le plaisir constitue une forme d'ignorance sur ce qu'est véritablement le bien, c'est simplement l'impossibilité reconnue de souscrire à une représentation du « moi » où ce dernier est dépossédé de toute forme de responsabilité relativement à l'exercice de la vertu⁵². En ce sens, Socrate appelle « ridicule » une représentation où le « moi » est présenté comme étant potentiellement victime du phénomène d'incontinence de la volonté. Il est donc à craindre que cette manière de définir le conflit psychique par ces deux expressions ne soit qu'une manière tragique ou comique de parler, et qu'elle fasse écran à une investigation psychologique, puisqu'elle donne l'illusion d'une unité à ce qui doit être différencié.

51. *République*, IV, 430e11-431b2.

52. C'est en ce sens qu'Aristote définit l'ἐγκράτεια et l'ἀκρασία comme deux intermédiaires entre la vertu et le vice, dans la mesure où l'on suppose à l'agent la faculté ou non de maîtriser ses affections. *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145b-c.

Socrate ne dénie pourtant pas à ces expressions une signification concernant l'âme (περὶ τῆν ψυχῆν). Socrate entreprend donc une analyse d'un fait de langue. Si l'unité référentielle est la même, le « moi », alors qu'est-ce qui justifie ce partitionnement du moi en plusieurs instances ? L'analyse de Socrate fait fond sur une attention particulière aux conditions d'énonciation de ces expressions. En effet, c'est parce que « être plus fort que soi-même » constitue une forme d'éloge adressé à autrui qu'on peut supposer que ce qui est « plus fort » est « meilleur », et inversement c'est parce que « être moins fort que soi-même » est perçu comme un blâme que ce par quoi on est terrassé est jugé « pire ». Socrate identifie donc bien le « moi » de ces deux expressions aux désirs et plaisirs irraisonnés, et, s'il nous est permis de faire la distinction, fait du vrai « soi » une structure ou un rapport de force entre ce qui est pire et ce qui est meilleur. Notons que la distinction du « pire » et du « meilleur » n'est faite qu'à l'aune de la différence entre l'éloge et le blâme, c'est-à-dire deux énoncés normatifs qui renvoient à une conception du « moi » comme siège de sentiments moraux comme la honte ou le sens de l'honneur⁵³.

En résumé, Socrate reconnaît une forme de sagesse dans les expressions « être plus fort que soi-même » et « être moins fort que soi-même », au sens où l'on force l'individu à reconnaître en lui-même, et par l'intermédiaire de l'éloge ou du blâme, un « moi » réel dont la majeure partie est constituée de désirs et de plaisirs, et un « soi » qui désigne un ordre de l'âme, une structure hiérarchiquement déterminée, obligeant le « moi » multiple des désirs à s'unifier grâce à la modération et à la justice. Ces expressions ont donc un intérêt pédagogique évident. Contre l'opinion du grand nombre qui fait du « moi » une instance naturellement déchirée, et contre un Calliclès qui fait des désirs et des plaisirs les principales composantes du vrai « moi », Socrate montre que le conflit psychique est une véritable représentation du moi en plusieurs instances qu'il s'agit de médiatiser. Ce que le conflit psychique vécu, où l'âme est nécessairement *double*, distingue, la tripartition permet de l'unifier en faisant en sorte que l'individu adhère aux valeurs de la cité véhiculées par la loi. En reconnaissant qu'il existe dans son âme trois fonctions distinctes, l'individu peut se représenter leur composition dans un conflit éthico-politique qui devient l'occasion de se réappropriier le « moi » aliéné que la tragédie met en scène.

53. HOBBS, A. *Plato and the Hero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.