

POURQUOI LE MYTHE D'ER ?

Pierre Trotignon

PROLOGUE

Mon intention n'est pas ici d'exposer le détail du jugement des âmes dans le mythe d'Er, cette analyse du contenu eschatologique du texte et des références historiquement probables a été présentée dans de nombreuses publications, il est inutile que je répète ce que d'autres ont exposé avec rigueur et exactitude [voir réf.].

Mais c'est la présence de ce récit mythique à la fin d'un ouvrage qui est censé exposer une théorie de la société et de l'Etat qui m'a paru étrange et, d'ailleurs, si la **République** était fondamentalement un traité de philosophie politique, le mythe d'Er serait assez peu justifié.

Or la **République** a pour sujet la recherche d'une définition de la justice, à la fois comme vertu chez l'individu et dans la cité, ce qui apparaît peu à peu comme impossible, ce qui conduit à rechercher dans une métaphysique des destinées contradictoires des hommes la réponse à ce paradoxe : la justice, requisit fondamental de la raison philosophique, n'est réalisable que dans la vie et la pensée du philosophe, la vraie patrie de la philosophie est la pensée, non la cité terrestre qui, en son fond secret, médite sa mort.

Il m'est apparu que l'analyse d'un thème particulier, présent dans le mythe d'Er, permettait de justifier ce propos.

POURQUOI LE MYTHE D'ER ?

Ce que l'on appelle le « mythe d'Er » est le récit - *απολογος* (**Rép** X614b2) ou *μυθος* (**Rép** X-614b9) - qui clôt la **République** de Platon. Or la République n'est ni un manifeste politique de circonstance ni l'exhibition de la société idéale, mais la recherche d'une définition de la justice (*ορος δικαιοσυνης* **Rép** I331d2). Plusieurs manuscrits portent d'ailleurs le sous titre «περι του δικαιου», « du juste » et les auteurs anciens hésitaient déjà entre les deux titres (Thrasylle, Diogène, Laerte, Proclus).

Pour saisir ce que Platon expose, il faut poser que la réalité dans son ensemble - « τα οντα » - est ordonnée par une structure ontologique unique, qui sous-tend les diverses formes ontiques. Déterminés par la même loi eidétique, l'individu humain (*εις ανηρ*) et la cité (*η πολις*), par la limitation précise (*το μετρον*) du multiple (*τα πολλα*) par l'un (*το εν*) se présentent comme l'exacte harmonie, la justesse et justice (*ορθοτης*) d'un même *δικαιον* qui montre (*δεικνυμι* = cf. *η δικη*) l'accord (*αρμονια*) qui ajointe et articule (*αραρισκω*) les parties en conférant à chacune sa vertu propre (*αρετη*) de sorte que l'ensemble n'est pas seulement la simple forme additive (*το παν*) d'une multiplicité, mais concaténation synthétique (*συναρμογη*) d'un tout indécomposable (*το ολον*), ce qui forme un ordre harmonieux (*κοσμος*), à la fois belle apparence, bonne essence (*αρειων*) et juste équilibre.

C'est pourquoi dans le **Gorgias** (507c7-508a8), Socrate peut faire remarquer à Calliclès, jeune ambitieux qui veut assouvir ses désirs de blouson doré en justifiant la domination du fort sur le faible par le mensonge, la ruse et la violence qu'il est dans l'erreur en lui disant :

« Les hommes sages, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les Dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, non par le désordre ni le dérèglement. Tu n'y fais pas attention

je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les Dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie ».

Notons que Platon reprend cette argumentation dans la **République** lorsqu'il critique Thrasymaque, homme politique plus intelligent que Calliclès, mais qui, s'il remplace les désirs individuels par les intérêts politiques et la compétition pour le pouvoir, n'en commet pas moins la même faute, celle que Julien Benda nommera « la trahison des clercs », qui abandonnent le souci de la vérité pour la domination qu'ils veulent imposer par les fourberies de la persuasion telles que l'enseignent les sophistes (**Protagoras** fgt 80 B 1 DK, **Gorgias** fgt 82 B 3 DK, **Thrasymaque** fgt 85 B 6a DK, **Critias** fgt 88 B 22 DK).

Ce qui va rendre nécessaire de conclure les recherches de la **République** par le récit du voyage d'Er dans le monde des morts, c'est l'impossibilité de construire une cité juste et stable par la voie de la quête philosophique du vrai concept de justice, parce que l'âme humaine est brisée en son cœur par une faille, une dissonance qui fait chanter faux la symphonie ontologique au plus intime de la nature humaine. La force qui meut l'âme humaine, c'est le désir, Eros, qui traduit un manque sans lui donner à jouir d'autre chose que de l'évanescence de ses fantasmes. L'ivresse étourdissante des fantasmagories du désir jette l'exister humain dans l'ὄβρις ; la transgression et cet outre-passement du réel conduit l'homme au désastre, et il n'échappe à l'aveuglette de son désir qu'en mourant au réel par l'aveuglement, pauvre Oedipe qui manque la transcendance de l'Un, cette transcendance divine (δαίμονια υπερβολή), **Rép** VI 509c1-c2) après s'être perdu dans la transdescendance (υπερπτώσις) de la faute et du crime.

La folie des grandeurs a conduit Athènes à transformer la Ligue de Délos en instrument d'un impérialisme colonisateur, puis à l'affrontement ruineux avec Sparte, à l'absurde équipée d'Alcibiade contre Syracuse, à l'épouvantable dictature des Trente, et enfin à la criminelle vengeance des démocrates qui ont assassiné Socrate.

Pour comprendre comment le parallélisme entre ontologie fondamentale et anthropologie ruine l'espoir de la cité juste, il faut examiner comment se manifeste l'ordre chez l'individu et dans la cité.

L'âme de l'homme qui est le souffle vital (ψυχή) du corps montre l'articulation de trois instances (μορος = lot destinal) liées à trois localisations anatomiques et physiologiques où des tensions et conflits dessinent le destin (η εἰμαρμενή) assigné comme lot propre (μοῖρα) à chacun de nous (*voir figure page 9*) :

1° la tête (κεφαλή) est la demeure, sphérique comme le ciel, de la pensée réfléchie (ο νοῦς) qui juge par dialogue dialectique avec elle-même (διανοία μετα λόγου) les assertions, propositions et raisonnements,

2° puis communiquant avec la tête par le rétrécissement de l'isthme du cou vient la poitrine (θώραξ), où les « prapides » du cœur et les soufflets de la forge pulmonaire (φρήν) attisent l'ardeur, le courage et l'enthousiasme.

3° enfin le ventre (γαστήρ), sac obscur (κοιλία) des tripes et des génitoires, sourd et aveugle, insensible à toute discipline, comme chez Hésiode.

Comparons avec la cité. Dans la **République** (369b-471c), le dialogue entre Socrate et Glaucon analyse et décrit une cité non idéale, mais la genèse matérielle des cités réelles à partir des fonctions et besoins du vivant humain, être fragile que la nature n'a pas immédiatement pourvu du nécessaire et qui doit donc, comme l'indique le récit de Prodicos sur Prométhée dans le **Protagoras**, produire sa propre subsistance.

En accord avec ce que Dumézil analysera comme trifonctionnalité indo-européenne (fonctions royale, guerrière et productrice), Platon décrit les trois castes de la société, mais en les prenant à rebours de la hiérarchie des dignités du monde archaïque dont on perçoit la trace chez Homère, Hésiode, Pindare.

Dans l'ancien monde, la caste I (rois et prêtres), s'appuyant sur la caste II (les guerriers) domine la caste III (paysans et artisans) qu'elle méprise et ne manque pas une occasion d'humilier. Voir par exemple dans Homère (**Iliade II**, vs 212-277) comment Ulysse injurie et frappe Thersite (= L'Effronté) qui avait osé critiquer Agamemnon.

Platon commence donc par la Caste III, celle des agriculteurs, pâtres, forgerons, potiers, menuisiers et tous les autres métiers qui assurent la production des biens nécessaires, et même des agréments et futilités. Comme cette production n'a pas de limite précise, il faut constituer la Caste II, celle des Gardiens de la Cité, qui est à la fois une police de l'intérieur et une armée pour la guerre étrangère que la recherche des terres et des matières premières rend inévitable.

Mais qui va former les membres de la caste où les trouver ? Comment les instruire ? Comment s'assurer qu'ils gouverneront convenablement ? La cité ne sera droitement gouvernée que si les philosophes deviennent rois ou si les rois se mettent à philosopher avec sérieux (**Rép V**, 473c11-d2). Et comme on ne voit pas où trouver les gouvernants si ce n'est parmi les meilleurs des gardiens, il en résulte que nous devons fusionner les Castes I et II. Mais il s'ensuit la disparition du système trifonctionnel qui est remplacé par l'opposition de deux groupes antagonistes : les *αριστοι* et le *πληθος*, les aristocrates et la foule, conflit qui est celui des cités grecques. Et dans ce monde violent, la parole philosophique ne peut se faire entendre, Platon montre que si le philosophe veut comme Socrate, montrer le droit chemin, il sera moqué, persécuté et enfin traduit en justice, condamné et mis à mort. Et même s'il devient un conseiller et un confident du prince, il n'échappera qu'à grand peine à la mort. A preuve, Anaxagore (cf. **Anaxagore** fgt 59 A3 DK et **Platon**, lettre VII).

On entre alors dans l'engendrement des systèmes politiques traditionnels, chacun reposant sur la proposition d'un type humain, dont l'action crée les conditions de sa propre disparition : aristocratie, timocratie, oligarchie, ploutocratie, démocratie et le cycle s'achève par la tyrannie. Il n'y a pas de cité juste.

Mais si la cité et l'individu renvoient au même modèle ontologique, comment expliquer que l'ordre engendre le désordre ? C'est ici qu'intervient le mythe d'Er, fils d'Armenios, originaire de Pamphylie (*παν φυλη* « région de toutes les tribus » !).

Je ne vais pas analyser tous les éléments et détails du texte mais m'attacher à cette énigme de l'harmonie discordante.

Lorsque les âmes vont devoir choisir leur vie terrestre à venir, elles prendront un lot, un sac, dont elles ne connaissent pas le contenu ; elles devraient user de leur intelligence et du souvenir de leurs expériences antérieures. Mais bien qu'elles aient été prévenues par Ananké, déesse de la Nécessité qui proclame « Les Dieux ne sont pas responsables, le responsable est celui qui choisit », les âmes suivent les traces de leur blessures et malheurs passés, se jetant ainsi, par une lamentable compulsion de répétition dans les malheurs, dans la même détresse dépourvue de plaisir vrai.

Le meilleur destin est celui du sage, du *φιλοσοφος*, le pire destin dénué de vérité et de plaisir vrai est la vie du tyran. Entre ces deux extrêmes, plusieurs autres vies. Platon dans la **République** (IX (587b5-e4) dit que de trois types de plaisir (pur, mixte, bâtard), le tyran est descendu encore plus bas que les plaisirs du vulgaire, de sorte que qu'il se situe sous l'homme oligarchique et l'homme démocratique, donc au troisième rang . Mais l'homme oligarchique est inférieur à l'homme royal/aristocratique et à l'homme timocratique de sorte que

« Le tyran est donc éloigné du plaisir véritable d'un nombre équivalent à trois fois trois »

soit 9. Le nombre 9 représente une surface (*επιπεδον*), car un nombre est représentable par un segment de droite et le produit de ce nombre est le carré construit sur le segment ; ici $3 \times 3 = 9$. Mais pour établir la distance de perfection entre le sage et le tyran, il faut répéter l'opération et construire le cube définissable à partir de la surface.

« Il n'y a qu'à la porter au carré puis au cube pour faire voir à quelle distance le roi se trouve du tyran (...) on trouvera, une fois la multiplication effectuée, qu'il vit d'une manière sept cent vingt-neuf fois plus agréable et que le tyran est plus malheureux selon le même écart » (**Rép IX**, 587b5-e4).

En effet, $[(3.3).(3.3)]=81$ et $[(3.3). (3.3) (3.3)] = 729$

Ce jeu arithmétique est plus sérieux qu'on pourrait le croire. Il faut, pour en saisir le sens métaphysique, revenir dans le récit que fait Er au moment où les âmes comparaissent devant Anankè et ses trois filles, les Moires (Clôthô, Lachésis et Atropos). Elles sont face à la machinerie du cosmos. Celle-ci se compose d'un axe de lumière intense qui traverse le ciel et la terre, nimbé d'une lueur diffuse qui contient toute la voûte céleste, et l'axe se termine par un peson (σφονδυλος) qui a la forme d'une demi-sphère, emboîtement de huit demi-sphères qui représentent les huit corps célestes, leurs dimensions et leurs mouvements : les Etoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, Neptune, Vénus, Lune et Soleil. L'ensemble est régulé par Anankè, fille de Zeus et de Thémis, maîtresse de la fondation (τιθεμι) de la justice divine. Et Thémis est de son côté est la fille d'Ouranos et de Gaïa, ce qui réconcilie les anciens dieux, géniteurs des Tantalides portés sur l'excès, et la gestion olympienne, juste régente du ciel, de la terre, de la mer et des Enfers. Mais comme Thémis est aussi la sœur de Dikê, la justice humaine qui montre (δεικνυμι) les devoirs des hommes, et de plus la mère de Prométhée (selon Eschyle), on discerne sous l'accord de Thémis et de Dikê le feu qui couve encore, de la révolte des Titans, et le soupçon que, plus profonde que la compétition de ruses et de traquenards qui oppose Zeus et Prométhée, la guerre des Dieux menace peut-être toujours...

Le système des sphères, indiqué dans le peson du fuseau démonique, nous renvoie au texte du **Timée** (33d-37a) qui nous montre l'organisation mathématique de l'Ame du Monde. Le démiurge entrecroise le Même et l'Autre pour former l'équateur et l'écliptique ainsi que les orbites des corps célestes, le tout se présente comme une énorme sphère armillaire. Pour ce faire, les opérations ont pour fondement deux progressions géométriques :

La première de raison 2 : 1 2 4 8...

La seconde de raison 3 : 1 3 9 27...

On combine ces deux séries : 1 2 3 4 8 9 27...

Entre ces sept nombres ainsi disposés, on intercale les nombres obtenus par des médiétés arithmétique $[(a+b)/2]$ et harmonique $[(a.b)/(a+b)]$ – la médiété harmonique n'est pas la moyenne harmonique moderne -, cela donne :

dans la progression de raison 2

médiétés harmoniques 4/3 8/3 16/3...

médiétés arithmétiques 3/2 3 6...

dans la progression de raison 3

médiétés harmoniques 3/2 9/2 27/2...

médiétés arithmétiques 2 6 18...

L'ensemble donne 1 4/3 3/2 2 8/3 3 4 16/3 6 8... et

1 3/2 2 3 9/2 6 9 27/2 18...

Les intervalles sont de 4/3 ou 3/2 ou 9/8, soit la quarte, la quinte et le ton !

Il en découle une architecture du réel qui vaut :

2/1 2/1 2/1 2/1 3/2 9/8 soit 4 octaves + 1 quinte + 1 ton.

Cet ensemble = 85 huitèmes. Comme son total est de 729, le huitième vaut $8,57647$ et l'unité de base des calculs sera $8,57647 = 68,61176$. Il en découle que l'octave vaut $137,223552$, soit 137, et 4 octaves seront 549. La quinte vaut $3/2$ de $68,6\dots$ soit 103 et le ton vaut $9/8$ de $68,6\dots$ soit 77.

Le total de 4 octaves + 1 quinte + 1 ton est bien $549 + 103 + 77 = 729$.

En quoi ce système nous permet-il d'établir la hiérarchie des âmes humaines ? On le voit en se reportant au texte du **Phèdre** (247e-249b) qui établit ainsi la disposition des âmes :

Octave 1	degré 1 âme royale : philosophie, savoir, beauté	Note DO
	degré 2 âme timocratique : roi, loi, guerre	Note SOL
Octave 2	degré 3 âme oligarchaique : grand propriétaire	Note RE
	degré 4 médecin, gymnaste	Note LAB
Octave 3	degré 5 devin, initiation	Note MIB
	degré 6 poète, peintre	Note Sib
Octave 4	degré 7 paysan, artisan	Note FA
	Degré 8 sophiste	Note DO
Quinte	-----	
Ton	tyran	Note LAB

(Voir diagramme en Annexe page 10)

Lorsque s'achève le récit d'Er, devons-nous vraiment prendre au sérieux cette histoire où l'arithmétique, la musique et l'eschatologie sont entrelacées ? Remarquons que Platon, lorsqu'il s'agit de donner réponse aux questions métaphysiques où se joue le destin de l'homme - par exemple l'immortalité de l'âme ou l'existence des Dieux - dit qu'il y a là un beau risque à courir ($\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma \kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$), une belle espérance ($\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$) (par exemple **Phédon** 65c et 114cd). Qu'est-ce qu'espérer ? C'est faire confiance à une vraisemblance. On n'a pas à faire confiance au vrai démontré car il est ferme, solide ($\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$), mais, entre le flou de l'opinion et la certitude du savoir, il y a l'ouverture du dévoilement ($\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) ou l'être vraiment être ($\tau\omicron \omicron\nu\tau\omicron\varsigma \omicron\nu$) se montre mais s'évanouit dès que le logos veut en énoncer l'essence. Lorsqu'Epiméthée, que son étourderie lui fait accorder confiance irréfléchie à la si belle Pandore, ouvre la jarre des destins, mille maux et désastres s'en échappent et vont ravager le monde.. Au fond de la jarre ne reste que l'espérance. Si donc la pensée, à la limite de son ascension dialectique, entraperçoit l'ordre du cosmos comme une harmonie, cette divine beauté s'estompe. L'être cède à l'exister. Exister ($\epsilon\zeta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$) est sortir de la fermeté stable de l'être vraiment être, tomber dans le flux du temps et ne pas pouvoir refermer la faille de notre glissement. Un fragment d'Alcméon dit : « les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent pas joindre le commencement et la fin » (**Alcméon** fgt 24 B 2 DK). En effet, considérez un anneau. Sur lui, tout point est commencement et fin, sa continuité en chaque instant est l'éternité. Coupez l'anneau. Le point de la césure aussitôt se métamorphose en deux points, le commencement et la fin. L'exister de l'homme est ce petit segment vide né de la coupure originelle. Certes, le petit segment vide est lui aussi un infini, mais si nous pouvons bien y découvrir une reprise de l'harmonie cosmique, nous n'en pouvons bâtir qu'une image bancale ($\nu\omicron\theta\omicron\varsigma$) car, fidèles à Pythagore nous représentons les notes par des rapports de nombres entiers (Cf. Claude Ptolémée, **Harmoniques**) et il ne peut exister d'échelle parfaite à douze notes (gamme chromatique) fondée sur les rapports pythagoriciens $3/2$ et $4/3$. Les constructions conceptuelles des sciences ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha \mu\epsilon\tau\alpha \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$) qui sont relatives à un découpage particulier du réel physique, si nous les élevons en schème métaphysique, sont distordues et faussés.

Il ne nous reste qu'à respecter la différence entre connaître et penser. Avec grand effort, nous y parvenons dans les savoirs d'objets. Mais quand le propos porte sur notre personne et notre destinée, est-ce possible ? Remarquez que la **République** commence par l'évocation d'une cérémonie dédiée à la déesse Bendis, qui est une Artémis de Thrace, puissance démoniaque sauvage venue d'une contrée sauvage et s'achève sur le récit de la *νεκρῖα* d'Er, né en Pamphylie, autre terre d'une Artémis sauvage. Où est Apollon, frère musicien de la chasseresse Artémis ? Peut-être dans l'effort philosophique de Socrate qui tente de dominer en lui la guerre intestine de l'âme humaine par la dialectique d'Eros. Au moment de mourir (**Phédon** 118a), il dit à Criton : « Nous devons un coq à Asclepios ». Asclépios, dieu de la médecine est un fils d'Apollon, dieu de la musique et de la philosophie. Et le coq lui est lié parce que cet oiseau chante au petit matin quand on sort de la nuit dans l'éveil de la lumière, et Socrate, à la fin du **Banquet** (223c), seul des convives demeuré sobre, sort des ivresses de l'existence, alors que déjà les coqs chantent, dans le petit air frais de la vérité.

Il est alors clair que la recherche d'une définition vraie du juste, qui devait révéler la double adéquation de l'âme individuelle et de la cité avec la justesse harmonique du cosmos, s'achève par le désaccord irrémédiable entre la puissance créatrice et conservatrice de la justesse chez l'homme sage (*δυναμῖς, σωτηρία*, **Rép** IV 433bc) et le désordre sauvage des régimes politiques (**Rép** VI 496d : *θηρία* versus *ανθρωπος*). Dans l'âme individuelle, la vertu de justice (*δικαιοσύνη*) est le lien synthétique de la sagesse de la pensée (*σοφία, νους, κεφαλή*) du courage (*ανδρεία, θυμός, θώραξ*) et des passions (*σωφροσύνη/ επιθυμητικόν/γαστήρ*). Mais nous avons vu que les âmes choisissent des destins différents, elles ne sont pas toutes équilibrées, loin de là, et si Dieu a bien fondé harmoniquement (*φιλοσοφικῶς*) l'ordre de la nature, ce sont les hommes, mus par la rivalité, l'envie, l'ambition et la cruauté qui constituent par la guerre et la querelle (*φιλονεικός*) l'ordre désordonné de la vie politique.

« La sottise, l'erreur, le péché, la lésine

Occupent nos esprits et travaillent nos corps »

Baudelaire « Au lecteur », in **Les Fleurs du Mal**

de sorte que dans la vie de la cité :

« ...ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste »

Pascal, **Pensées** (fgt B 298 = L 103 = LG 94)

La pensée philosophique peut donc mettre en évidence un modèle du juste qui est tel que l'âme individuelle doit s'y conformer, mais non que nous puissions savoir si une cité correspondante existe ou n'existe pas dans le monde empirique, car la justice concerne non la réalisation des tâches extérieures, mais « l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel au soi intime » (**Rép** IV 443cd). Si alors le philosophe veut politiquer sans devenir un sophiste, il sera jeté aux fauves, il y périra sans rien apporter « à sa cité et à ses amis » (**Rép** VI 496d). On sait comment Aristophane critiquait Socrate et ses disciples, les montrant comme des hippies crasseux, mendiants, va-nu-pieds et coupeurs de cheveux en quatre, agitateurs, brouillons dangereux pour la cité (Aristophane, **Les Nuées**, vv 102-104 et 835). Platon, dans **le Banquet** (203cd) reprendra les injures d'Aristophane en les magnifiant comme attributs de l'Erôs philosophique.

Et le destin du philosophe est de s'écarter de la politique, de tenir ferme son voyage dialectique qui est tendu vers le monde de la pensée - qui est sa vraie cité (*εν γε τη εαυτου πολει*, **Rép** IX 592a8) et non pas dans sa patrie (terrestre ou politique : *ου μεντοι ισως εν γε τη πατριδι*, *ibid*). Le texte de Platon est clair (**Rép** IX 592 a5b6):

- *Glaucôn* « Il ne consentira donc pas à exercer des fonctions politiques (*ουκ αρα, εφη, τα γε πολιτικα εθελησει πραττειν*) à moins qu'un destin divin ne lui en donne l'occasion ?

- *Socrate* Oui, par le chien répondis-je, il s'en occupera dans sa propre cité intime, et sérieusement, mais sans doute pas dans sa propre patrie,
- *Glaucon* Je comprends, dit-il, tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours mais je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre
- *Socrate* Mais, dis-je, il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler, et selon cette contemplation, se donner à lui-même des fondations. Que cette cité existe quelque part ou qu'elle soit encore à venir, cela ne fait d'ailleurs aucune différence, car cet homme ne réaliserait que ce qui appartient à cette cité, et à nulle autre ».

Ironie que d'intituler un ouvrage **République** et de le clore non sur la justice politique mais sur la justesse de la pensée pure !

BIBLIOGRAPHIE

https://fr.wikipedia.org/wiki/Mythe_d'Er_le_Pamphylien

Platonis Opera. Recognovit, brevisque annotatione critica instruxit. Ioannes Burnet, Oxford. Clarendon Press, "Oxford Classical Texts", 1978

Plton. **La République**, ed. Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, « Platon Œuvres complètes, t. VI et VII, 1^{ère} et 2^{ème} partie [texte grec et traduction avec une introduction de A. Diès], 1932.

Halliwell St., **Plato, Republic**, 10, Warminster, Arts & Phillips (1988)

Proclus, **In Platonis Rempublicam commentarii**, vol. 1-2, ed W. Kroll, Leipzig, Teubner (1889-1901)

Proclus, **Commentaire sur la République**, traduction et notes par A.J. Festugière, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1978

Cross R.C. & Woosley A.D., **Plato's Republic: a philosophical commentary**, Londres, MacMillan & Co., 1964

Anderson T.J., **Polis and psyche? A motive in Plato's Republic.** Stockholm, Almqvist & Wik-ell Ed. "Acat Universitatis Gothoburgensis. Studia Graeca & Latina Gotho-burgensia, XXX, 1971

Brisson L., **Platon, les mots et les mythes**, Paris, Maspero Ed, 1982

Brown, G. **The character of the individual and the character of the state, in Plato's republic.** Apeiron 17, 43-47, 1983

Brumbaugh R.S. **The mathematical imagery of Plato**, Teaching Philosophy, 7, 222-238, 1984.

Donnet D., **Exégèse de Platon, République 615ab** in Les Etudes Classiques, LVI, 173-174, 1988

Loroux N. **L'âme de la cité. Réflexions sur une psyché politique** in L'écrit du temps, 14-15, pp 35-54, 1987

Moline J. **Plato on the complexity of the psyche**», Archiv für Geschichte der Philosophie, 60, 1-26, 1978

Moors K.F., **Named life selections in Plato's myth of Er.** Classica and Mediaevalia XXXIX, 55-61, 1988

Moreau J., **La cité et l'âme humaine dans la République de Platon**, Revue Internationale de Philosophie, XL, 85-96, 1986

Russel ,J.R. **The platonic myth of Er** in Revue des études arméniennes, XVIII, 477-485, 1984

Thayer H.S. **The myth of Er**, in History of Philosoph Quaterly V, 369- 384, 1988

Simms R.R. **The cult of the thracian goddess Bendis in Athens and Attica**, in Ancient World, 18, 59-76, 1988

Les 3 fonctions
indo-européennes
(Dumézil)

SOCIÉTÉ

ROIS ET
POÈTES

GUERRIERS

PAYSANS
ET ARTISANS

HOMME



σώμα ψυχή αρετή

κεφαλή νους σοφία

τραχηλός +

θώραξ θυμός ανδρεία

διαφραγμα +

γαστήρ επιθυμητικόν σωφροσύνη

= δικαιοσύνη

Annexe

