

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY

11

DEZ 2011

ISSN 2079-7567  
eISSN 2183-4105

Established 1989  
<http://platosociety.org/>

# PLATO JOURNAL

Société Platonicienne  
Internationale  
Associazione Internazionale  
dei Platonisti  
Sociedad Internacional  
de Platonistas  
Internationale  
Platon-Gesellschaft

## L'*EUDAIMONIA* DES GARDIEN(NE)S PHILOSOPHES

Dr. Aikaterini LEFKA

### Introduction

Dans la cité idéale, Platon accorde une place prépondérante, comme nous le savons, aux citoyens, hommes et femmes, qu'il regroupe dans la classe des gardiens. C'est à leur intelligence bien cultivée et à leur éthos excellent que le philosophe confie le gouvernement de la Kallipolis, afin que celui-ci soit le meilleur possible. La mission des gardiens et des gardiennes est de mener la cité vers un bien-être stable et durable, vers une vie *eudaimôn* pour tous.

L'*eudaimonia* étant pour Platon, comme pour la quasi-totalité des penseurs grecs, l'objectif de la vie humaine autant au niveau de l'individu qu'au niveau de la société civique, il est difficile de ne pas constater, comme le fait Adimante le premier, un paradoxe au cœur même du projet politique exprimé par la bouche de Socrate dans la *République*.

En effet, les gardien(ne)s de la cité idéale se trouvent dépourvu(e)s d'une famille traditionnelle et de la propriété de biens matériels, qui sont des éléments primordiaux pour la vie bienheureuse des Grecs, selon les croyances courantes. Qui plus est, les meilleurs parmi eux, après avoir eu accès à la contemplation des Idées, et notamment du Bien en soi, grâce à leur éducation en dialectique, seront obligés d'abandonner cette activité béatifiante parmi toutes, afin d'entreprendre la lourde tâche du gouvernement (VII, 519 c 7-d 9). Il est donc difficile d'admettre, à première vue, que les législateurs n'ont pas négligé l'*eudaimonia* de cette « élite » de citoyens (IV, 419 a 1-420 a 6), dans une cité qu'ils désirent bienheureuse.

De nombreux commentateurs, et non des moindres, se sont penchés déjà sur les réponses que fournit Socrate, afin de résoudre ces contradictions apparentes. Certains prennent davantage en considération le fait que le législateur doit envisager l'ensemble de la cité et sa vie

excellente qui dépend de son unité, et non le bien-être d'une seule de ses classes (voir IV, 420 b 3-421 c 6 ; V, 462 a 2-e 3 ; VII, 519 e 1-520 a 5)<sup>1</sup>. D'autres mettent l'accent sur une deuxième justification présentée par le philosophe, à savoir que les gardien(ne)s – comme du reste les autres citoyens – trouvent leur bonheur en effectuant la fonction qui leur est propre de la meilleure manière possible et en vue du bien de l'ensemble de leur communauté (voir V, 465 e 4-466 c 5 ; VII, 540 a 4-c 9). Cette attitude est vraie surtout pour les philosophes, soit parce qu'ils sont attachés au Bien en soi<sup>2</sup>, soit parce que là réside leur plus grand intérêt aussi<sup>3</sup>, soit enfin par bienveillance ou par devoir envers les autres<sup>4</sup>, sans exclure une combinaison de ces raisons<sup>5</sup>. Certains soulignent le fait que le bonheur de l'homme juste est une affaire d'équilibre psychique pour Platon et donc qu'en y parvenant les philosophes gouverneurs sont des êtres accomplis et comblés<sup>6</sup>, malgré l'opinion de la foule qui attache trop d'importance aux biens matériels et sociaux.

Sans vouloir écarter ces interprétations, bien fondées sur les données textuelles et tout à fait plausibles, nous pensons que la position platonicienne peut s'éclairer davantage, si l'on prend en considération un élément souvent négligé. En fait, l'*eudaimonia* à laquelle aspirent les humains est pour les Grecs un reflet terrestre de l'*eudaimonia* idéale et parfaite dont jouissent par définition les divinités. C'est P. Hadot qui a déjà parlé des dieux comme des modèles de sagesse et de vertu destinés surtout aux philosophes et aux sages ; la manière de chaque penseur à concevoir la vie bienheureuse des dieux définit en même temps l'idéal de l'activité intellectuelle et des qualités éthiques à réaliser par les hommes aspirant à

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, S. Sayers (1999) ; G. Casertano, (2005) ; J.-F. Pradeau (1997).

<sup>2</sup> Voir, par exemple, J. M. Cooper, (1977) ; J. Annas (1981) ; M. Canto-Sperber (2001).

<sup>3</sup> Voir, par exemple, N. R. Murphy (1951) ; T. Irwin (1977) et (1995) ; P. Vernezze (1998).

<sup>4</sup> Voir, par exemple, J. Adam (1965) ; R. Kent-Sprague (1976) ; A. Diès (1970).

<sup>5</sup> Voir, par exemple, M.-P. Edmond (1991) ; C. D. C. Reeve (1988) ; Richard Kraut (1999) ; G. Leroux (2004).

<sup>6</sup> Voir, par exemple, Th. C. Brickhouse (1998). Pour R. D. Mohr, la position de Platon sur l'*eudaimonia* est mixte : il s'agit à la fois d'une harmonie psychique et de l'accomplissement des fonctions propres de l'individu.

l'excellence<sup>7</sup>. D. Sedley, quant à lui, limite essentiellement l'*homoiosis theôi* humaine selon Platon à l'imitation de l'activité intellectuelle du Démon, du Kosmos et des divinités astrales, afin de saisir la structure de l'univers<sup>8</sup>.

Nous aimerions ici aller plus loin, en tentant de démontrer par un parallèle qui, à notre connaissance, n'a jamais été fait, que la façon platonicienne de présenter les dieux dans la *République* et le dialogue qui est censé être sa suite, le *Timée* (mais aussi dans d'autres oeuvres), correspond quasiment trait pour trait à celle des gardien(ne)s philosophes de la Kallipolis. Les philosophes gouverneurs seraient dès lors naturellement les mortel(le)s qui pourraient atteindre la vie la plus proche de cette *eudaimonia* divine et idéale, voire la béatitude éternelle dans l'au-delà.

Nous pensons que ce parallélisme met la manière dont Platon envisage les gardien(ne)s dans une perspective plus large, et rend plus compréhensibles les choix du philosophe. Aussi, espérons-nous apporter un élément supplémentaire à notre vision de l'ensemble du système platonicien, incluant les théories sur l'âme, la cité et le monde, ainsi que sur tous les êtres vivants qui le peuplent, divins et humains.

## I. La vie des gardien(ne)s de la Kallipolis

En premier lieu, nous reprendrons brièvement les points essentiels qui pourraient définir ce que c'est qu'être gardien (ne) dans la Kallipolis.

Sont distingués, pour commencer, les garçons et les filles de la cité qui possèdent une nature propice à devenir des bons gardiens, et ce, quelle que soit la fonction de leurs parents (IV, 423 d). Un enfant ainsi doué doit être intelligent (*euphyés*), apprendre facilement (*eumathés*) et subordonner les fonctions du corps à la pensée (*ypéretôn ikanôs téi dianoiâi ta tou sômatos*) (V, 455 b-c). Ces jeunes doivent encore être les plus courageux parmi leurs camarades et même jouir d'un aspect extérieur aussi agréable que possible. Ils doivent aimer les sciences, avoir une bonne mémoire et faire preuve d'endurance envers les efforts à fournir en toute circonstance (VII, 535 a-

---

<sup>7</sup> Voir aussi P. Hadot (1998 a) et (1998 b).

<sup>8</sup> D. Sedley (1999). J. P. Edmond pense aussi que l'activité démiurgique divine au niveau cosmique est reprise par l'âme démiurgique au niveau de la cité.

e). À côté d'un entraînement corporel ardu, les futur(e)s gardien(ne)s auront à suivre pendant leur adolescence pour deux ou trois ans des cours d'initiation aux mathématiques et à la géométrie (VII, 537 a-b).

Après une nouvelle sélection, entre vingt et trente ans, les jeunes gens recevront un enseignement plus systématique et approfondi en sciences. Ceux et celles qui passeront au stade supérieur doivent être capables de pensée abstraite et structurée et constants dans les études, dans les exercices guerriers, ainsi qu'à tous leurs autres devoirs. Ils pourront dans la suite s'exercer à la dialectique pendant cinq ans (VII, 537 b-d). Leurs autres camarades deviendront désormais leurs auxiliaires.

Les futur(e)s gardien(ne)s-philosophes (VII, 539 d-e), seront ainsi amené(e)s progressivement à la connaissance des Idées, et surtout à celle qui prédomine entre toutes, l'Idée du Bien, qualifiée de "*megiston mathéma*" (VI, 504 c 9-505 b 3). C'est l'image de la caverne (VII, 514 a-517 a), qui illustre merveilleusement cette "ascension" du philosophe vers la vérité. Platon juge cette connaissance indispensable pour qu'un gouverneur puisse gérer la cité de la manière la plus juste et la meilleure (V, 473 c 11-d 6). Sans la philosophie aux commandes, il n'y a pas d'*eudaimonia* possible dans la cité, ni dans la vie privée, ni dans la vie publique (V, 474 b 5-c 3).

Il se peut que certain(e)s de ces jeunes philosophes se complaisent à passer tout le reste de leur temps en contemplant le Bien, sans se montrer aussi miséricordieux que le philosophe de l'image de la caverne pour vouloir effectuer spontanément, par souci des autres, la partie "descendante" de leur parcours dialectique. Dans ce cas, ils seront obligés de le faire par la loi.

Une période d'épreuve qui durera quinze ans sera encore nécessaire pour s'assurer que les nouveaux gardiens et les nouvelles gardiennes-philosophes sont capables d'appliquer avec fermeté et stabilité le principe du Bien dans les tumultes des situations pratiques variées (VIII, 539 e-540 a). Ceux qui réussiront cette dernière étape pourront consacrer la plupart de leur temps à la contemplation des Idées, dont ils se retireront à tour de rôle pour administrer l'état (VII, 540 a-b et V, 540 b).

Pour que les gardien (ne)s de la Kallipolis restent des véritables gardien (ne)s, qui placeront l'intérêt de la cité avant tout (III, 412 c 9-e 8), sans tomber dans les pièges qui pourraient les transformer en tyrans, Socrate déclare que, après une éducation attentive, il serait prudent de prendre des mesures supplémentaires (III, 416 b-417 d).

C'est parce qu'« il faut que leurs habitations, comme l'ensemble de leurs biens, ne les empêchent pas d'être des gardiens aussi parfaits que possible, et que rien ne les dispose à la malveillance à l'égard des autres citoyens » (III, 416 c-d), que Socrate proclame nécessaire que « nul bien ne sera la possession privée d'aucun d'entre eux, sauf ce qui est de première nécessité » (III, 416 d), l'habitation privée n'y étant pas comprise. À l'instar des vainqueurs aux jeux Olympiques, les gardiens, qui se sont montrés tempérants et courageux plus que tous les autres, seront nourris et logés ensemble, aux frais de la cité. Aussi, Socrate pense qu'ils éviteront de s'occuper de leurs biens propres, et d'encourir le danger d'une avidité catastrophique, en se consacrant sans risques à l'administration la plus juste des biens publics (III, 416 e-417 b).

Un autre élément particulièrement innovateur de la vie des gardiens et des gardiennes est que ceux-ci vivent en communauté en dehors du schéma de la famille monogamique habituelle : selon le principe que « tout est commun entre amis », les conjoints et les enfants sont considérés comme appartenant à tous (IV, 423 e 4-424 a 2 ; V, 449 c-462 a ; notamment V, 457 b-d). Par des moyens sophistiqués et secrets les gouverneurs de la cité doivent favoriser les unions entre les hommes et les femmes considérés comme excellents, dans l'espoir de procurer à la communauté la progéniture la meilleure possible. Tous les enfants nés pendant la période d'enfantement d'une gardienne ou d'un gardien seront considérés comme leurs fils et leurs filles (V, 461 d-e). Socrate pense que ces institutions contribueront à l'accomplissement de l'unité de la cité, par le partage des plaisirs et des peines, après avoir aboli le sentiment de possession, qui divise les citoyens (V, 462 a-e et 464 a-465 c).

Les gardien(ne)s ne se contentent pas d'engendrer des enfants physiques ; ils doivent encore choisir objectivement parmi l'ensemble des jeunes de la cité ceux qui leur ressemblent par leur nature et les éduquer à

leur tour. C'est ainsi qu'ils assureront leur succession réussie par des nouveaux gardiens et de nouvelles gardiennes-philosophes à la tête de la communauté et compléteront leur mission (VII, 540 b).

À leur mort, Socrate pense qu'ils s'en iront alors aux îles des Bienheureux, en recevant de la cité les honneurs qu'il sied à des êtres « démoniques » ou « bienheureux et divins » (VII, 540 b-c).

## II. L'*eudaimonia* divine

Ensuite, nous nous tournerons vers l'*eudaimonia* des êtres divins, tels que Platon les conçoit.

Dans les livres II et III de la *République*, il est question de définir quelle serait la meilleure éducation possible pour les gardiens, éducation qui cultivera chez eux les vertus de sagesse, de tempérance, de courage, d'intégrité, d'indépendance par rapport au profit matériel et aux désirs divers liés au corps, voire à toute émotion déstabilisante. Ce n'est évidemment pas un hasard si Platon choisit ce cadre d'éducation morale pour introduire sa critique véhémement contre les croyances sur les divinités traditionnelles issues des œuvres des grands poètes grecs. Car les dieux sont des modèles à suivre et établissent par leur propre comportement les règles de l'action juste et bonne pour les humains.

Platon établit dès lors les premiers *typoi theologias* dans l'histoire hellénique, les règles selon lesquelles il faut parler de la nature divine. Autrement dit, le philosophe se permet d'établir rationnellement l'Idée de la divinité, par souci d'une cohérence logique qu'il estime plus fidèle à la vérité, mais aussi, et peut-être surtout, en vue des effets que ces conceptions peuvent engendrer chez les croyants, notamment les jeunes.

D'après ces « modèles théologiques », un dieu ne peut qu'être absolument bon, juste et sage. Sa forme étant parfaite, elle reste inchangeable pour l'éternité. Un dieu est source seulement de biens pour les humains et ne tombe jamais dans des attitudes immorales. Il est notable que cette vision des divinités reste constante dans l'ensemble de l'œuvre platonicienne.

Dans le *Timée*, Platon présente un mythe cosmogonique et théogonique original, en plaçant au sommet de la hiérarchie divine un

nouveau dieu, le D miurge. Ce Créateur est aussi parfaitement bon (*agathos*) et sage. C'est par bonté qu'il désire faire ressurgir de l'ordre dans le désordre de l'univers, et créer un monde qui serait en accord avec les Idées et à son image (29 d 7-30 c 1). Cet être sera dès lors aussi parfait que possible, quant au corps et quant à l' me, dont l'intellect fait partie. Kosmos-Ouranos est fabriqué ainsi comme le premier dieu visible, absolument « *eudaimôn* » dans son existence autonome (34 a 8-b 9 et 68 e 3-4). Le D miurge crée dans la suite la terre, G , et les corps célestes divins ; enfin, Platon intègre dans son récit les Titans, les Olympiens et les autres dieux connus, en adoptant des données de la tradition concernant les générations divines successives sexuées.

Le D miurge s'adresse à tous ces dieux comme leur « créateur » et « père ». Il les informe qu'ils ne sont pas immortels par nature, mais grâce à sa volonté, qui ne peut que suivre le Bien. Or, l'existence par définition bonne et bienheureuse de ces êtres vivants immortels qui occupent le sommet de l'excellence dans l'ensemble de l'univers est loin de se limiter à un séjour de loisir dans des palais situés sur les cimes de l'Olympe, comme le voulait la tradition poétique.

Le D miurge charge les dieux subalternes de certaines missions primordiales pour l'heureux accomplissement du monde et pour son meilleur fonctionnement : ceux-ci doivent façonner les espèces des vivants mortels. Non seulement les dieux doivent ensuite aider toutes les espèces mortelles à survivre, mais ils entreprennent aussi de guider les hommes à vivre bien, en les éduquant en sagesse et en vertu. Les hommes qui désirent suivre les dieux et vivre selon la justice devront accorder à leur intellect le rôle du gouverneur de leur  me et de leur corps. L'intellect est qualifié dès lors comme un don divin, accordé à chacun de nous à l'instar d'un *daim n*, qui nous guide de l'intérieur et « nous élève au-dessus de la terre, vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté » (90 a 2-7). Après la mort des corps, les dieux recevront à nouveau près d'eux les  mes humaines - immortelles car crées également par le D miurge -, qui auront atteint leur excellence (41 a 7-d 3).

Le D miurge s'adresse aussi directement aux  mes humaines, avant leur première incarnation, pour leur annoncer que celui qui vivra de façon juste, sage et tempérante par rapport à ses passions réussira à devenir



*eudaimôn* et retournera pour l'éternité parmi les dieux ; dans le cas contraire, une série de réincarnations pires que la première les attendra (41 d 4-e 4). Platon établit ici à la fois la responsabilité humaine et la liberté de choix concernant notre manière de mener notre existence terrestre.

Nous voyons donc les dieux platoniciens, libres de tout souci matériel, s'appliquer constamment à faire tout ce qui leur est possible pour maintenir l'harmonie dans le fonctionnement de l'ensemble du monde et, dans les limites établies par la liberté humaine, pour éduquer et guider tous leurs « enfants » mortels vers l'*eudaimonia* la plus parfaite, semblable à la leur. La partie de notre âme considérée comme « la plus divine » par Platon, notre *nous*, joue le même rôle de l'intérieur.

## Conclusions

Nous pensons que nous pouvons déduire de toutes ces données que l'*eudaimonia* des êtres divins, qui constitue un modèle pour celle des hommes, et surtout des gardien(ne)s-philosophes, ressemble plutôt à un diamant à plusieurs facettes.

Les divinités sont les êtres vivants intelligents à la perfection absolue ; l'excellence intellectuelle, éthique et physique de leur nature leur donne accès déjà à un premier aspect de l'*eudaimonia*. Les gardien(ne)s philosophes sont les hommes et les femmes à la nature la meilleure possible. Cependant, étant des mortels liés aux imperfections de leur espèce, ils ont besoin d'une longue éducation et de l'application de toute leur volonté pour arriver à l'acquisition consciente et stable de la sagesse et de la vertu les plus élevées et donc jouir autant que possible de l'*eudaimonia* exceptionnelle qui les accompagne.

Les dieux connaissent le Bien et leurs actions s'accordent toujours parfaitement à ce principe, quelle que soit la place et le rôle de chacun d'eux au sein du panthéon. Dans le mythe de l'attelage ailé du *Phédre* (246 e 4 *sq.*), Platon présente même les Olympiens en tête du cortège céleste, comportant les âmes humaines aussi, qui s'adonne régulièrement à la contemplation des Idées, contemplation qui est considérée par le philosophe comme l'activité la plus béatifique pour tous les êtres dotés d'un *nous*. En ce qui concerne les gardien(ne)s-philosophes de la Kallipolis,

l'exercice de la dialectique devient le moyen qui leur permet d'accéder également à la contemplation et à la connaissance des Idées, notamment à celle du Bien. Ils auront la possibilité de vivre ce bonheur pour le temps le plus long possible pour des êtres humains.

Or, et ce sont surtout ces éléments qui n'ont pas encore été relevés, les actes bonnes et justes des dieux ne visent jamais uniquement leur plaisir ou leur intérêt personnels. Platon insiste sur le fait que toutes les divinités, du Démoniaque aux *daimones* mineurs, se préoccupent de l'ensemble de l'univers et de ses composants, notamment des hommes, considérés tous comme « des enfants des dieux ». Non seulement les dieux se soucient de leur survie en leur accordant des dons matériels divers, ainsi que les sciences indispensables pour leur bon usage, mais aussi ils deviennent les éducateurs des hommes, à la vie la plus juste et la meilleure possible. Nous pourrions dire que l'existence des dieux platoniciens, qui sont les êtres vivants les meilleurs et les plus sages, les plus libres aussi d'attachements divers, est essentiellement consacrée aux responsabilités les plus lourdes : à la création de tout ce qui est nécessaire et à l'administration juste, qui assure l'application du Bien dans l'ensemble du Kosmos. C'est ce mode de vie qui peut dès lors être considéré comme éminemment *eudaimôn*.

Les gardien(ne)s de la cité idéale, libéré(e)s de tout souci matériel et affectif personnel, doivent à leur tour assumer le gouvernement de l'ensemble de la communauté humaine dont ils sont l'élite. Ils ont l'occasion de rendre non seulement leur propre vie, mais aussi celle de tous leurs concitoyens (considérés comme leurs « parents » dans leur ensemble), conforme à l'Idée du Bien, puisqu'ils la connaissent mieux que les autres. Cette action pratique qui maintient l'harmonie, l'unité et la stabilité de la cité dans le quotidien les rend les plus grands bienfaiteurs après les dieux eux-mêmes, et éminemment bienheureux.

Qui plus est, les fonctions des gardien(ne)s, comme celles des divinités, incluent des activités « créatives » et éducatives : ceux-ci construisent une cité à l'image du Kosmos ; ils entraînent l'ensemble des citoyens aux vertus par leur législation et leur administration sage, et ils entreprennent encore de choisir et d'éduquer les jeunes gardien(ne)s-philosophes qui leur succéderont.

Enfin, après s'être débarrassée des liens du corps mortel, la partie immortelle des gardiens(ne)s philosophes pourra rejoindre les sphères célestes. Les dieux arriveront également à la dernière étape de leur mission en les accueillant parmi eux. Par cette dernière partie des activités attribuées aux dieux et aux hommes excellents, qu'on peut qualifier d'« eschatologique », Platon efface toutes les barrières entre eux et permet aux gardien(ne)s-philosophes l'accès final à l'*eudaimonia* divine, pour l'éternité. L'*homoïôsis theôï* atteint ici son apogée et la vision platonicienne de la vie la meilleure possible pour les hommes, guidée toujours et à tous les niveaux de l'existence par la connaissance et l'application rationnelles du Bien, si loin de ce que le philosophe appelle les conceptions courantes et « puériles » du bonheur, arrive à son accomplissement.

### BIBLIOGRAPHIE

- ADAM J., *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, 1965.
- ANNAS J., *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- CANTO-SPERBER M., « La Philosophie morale et politique de Platon », *Éthiques grecques*, PUF, Quadrige, Paris, 2001, pp. 103-166.
- BRICKHOUSE Th. C., « The Paradox of the Philosopher's Rule », *Plato. Critical Assessments. Vol. III. Plato's Middle Period : Psychology and Value Theory*, Routledge, London-N. York, 1998, pp. 141-152.
- CASERTANO G., « La Caverne entre analogie, image, connaissance », *Études sur la République de Platon, 2. De la science, du Bien et des mythes*, dir. M. Dixsaut avec la collaboration de F. Teisserenc, Vrin, Paris, 2005, pp. 39-94.
- COOPER M., « The Psychology of Justice in Plato », *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), pp. 151-157.
- DIES A., Introduction de *La République*, texte établi et traduit par É. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1970<sup>6</sup> (livres I-III).
- EDMOND M.-P., *Le Philosophe-roi. Platon et la politique*, Payot, Paris, 1991.
- HADOT P., « La Figure du Sage dans l'Antiquité gréco-latine », *Études de Philosophie Ancienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, pp. 233-257. (1998 a)
- HADOT P., « Les Modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques », *op. cit.*, pp. 327-340. (1998 b)
- IRWIN T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- IRWIN T., *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- KENT-SPRAGUE R., *Plato's Philosopher-King*, University of South Carolina Press, Columbia, 1976.
- MURPHY N. R., *Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- PLATON. *La République*, traduction et présentation par G. Leroux, GF Flammarion, Paris, 2004, deuxième édition corrigée (première édition 2002).

---

PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society, n 11, 2011.

<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article99.html>

© All rights of reproduction of any form reserved.

PRADEAU J.-F., *Platon et la cité*, PUF, 1997.

REEVE C. D. C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

KRAUT R., « Return to the Cave : *Republic* 519-521 », *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. by G. Fine, Oxford University Press, Oxford-N. York, 1999, pp. 235-254.

SAYERS S., *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

SEDLEY S., « The Ideal of Godlikeness », *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. by G. Fine, Oxford University Press, Oxford-N. York, 1999, pp. 309-328.

VERNEZZE P., « The Philosopher's Interest », *Plato. Critical Assessments. Vol. III. Plato's Middle Period : Psychology and Value Theory*, Routledge, London-N. York, 1998, pp. 153-173.