

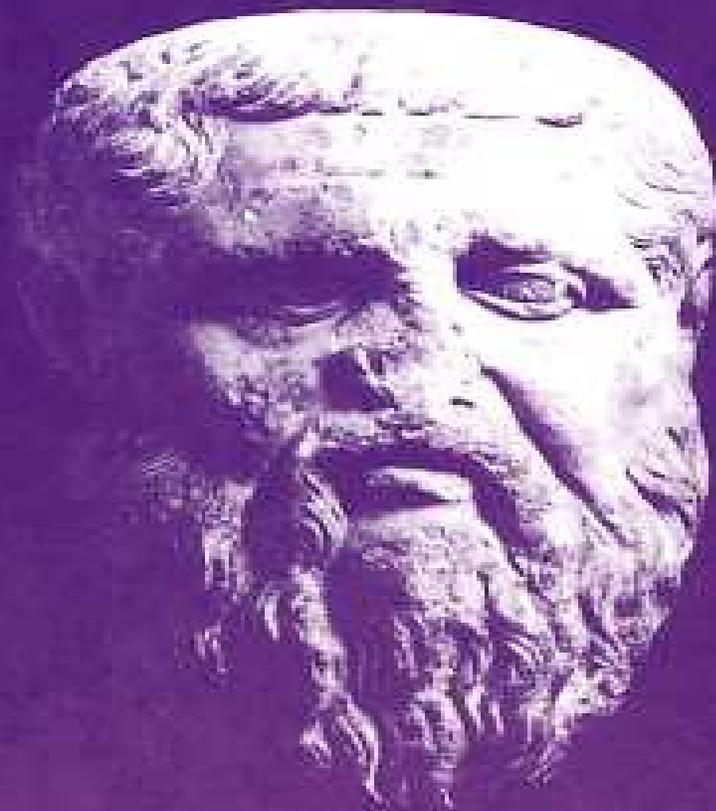
PROFIL

790

PROFIL D'UN AUTEUR

Platon

JÉRÔME LAURENT



HATIER

Jérôme Laurent

Platon



PhiloSophie, © janvier 2019

Biographie

Platon est né près d'Athènes, en 428 avant J. -C. et il y est mort en 347. Son nom était Aristoclès, mais ce fut son surnom *Platon* (« de large stature ») qui le désigna. Il composa des poèmes et des tragédies avant de rencontrer Socrate à l'âge de vingt ans ; celui-ci le convertit à la philosophie, c'est-à-dire à l'art non pas de bien parler, mais de bien penser en cherchant à concevoir la dimension intelligible du monde. Le souci de Socrate était, en effet, de réfuter les opinions ordinaires et de donner des définitions universelles qui permettent une conduite juste au sein de la Cité.

Platon étendit l'exigence de rationalité de Socrate au-delà de la sphère de l'action pratique pour interroger également la nature dans son ensemble. Il quitta Athènes pour voyager et se rendit en Sicile et en Egypte. Il fréquenta les cercles pythagoriciens qui voyaient dans les nombres la clef d'intelligibilité du réel. C'est à Athènes en 387, douze ans après la mort de Socrate qu'il fonda l'Académie, une école de philosophie située dans le jardin *Akadémos*, d'où son nom. Cette école demeurera un centre d'études jusqu'au VI^e siècle après J. -C, date à laquelle l'empereur Justinien ordonna sa fermeture.

Platon a vécu juste après le règne de Périclès (444-429 av. J. -C), c'est-à-dire après l'âge d'or de la culture grecque, dans une période de décadence : sa philosophie a une finalité politique très nette. Lors de son premier voyage en Sicile, en 388, Platon rencontre ainsi Denys de Syracuse et cherche, mais en vain, à devenir le conseiller politique de cet ânier devenu un tyran absolu. A sa mort, en 367, son fils, Denys II, fait revenir Platon mais celui-ci échoue à nouveau à faire prévaloir ses idées politiques. Un troisième voyage a lieu en 361, ce qui prouve la persévérance du philosophe à faire passer dans les faits ses conceptions théoriques : l'étude de la vérité et la pratique de la science

doivent conduire à une vie vertueuse et au bonheur de la communauté humaine.

Si l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne peuvent être avec certitude attribués intégralement à un homme précis, Homère (IX^e siècle av. J. -C), mais correspondent à toute une tradition orale de rhapsodes qui récitaient par cœur ces épopées, il en va tout autrement des dialogues de Platon. Il s'agit de textes écrits, qui étaient publiés et qui circulaient à Athènes. Sur vingt-sept titres qui nous ont été transmis, vingt et un portent le nom d'un homme, quatre sont des concepts philosophiques (la *République*, que l'on pourrait plus justement traduire, la « Constitution » ou le « Régime » [*politéia*], les *Lois*, le *Politique* et le *Sophiste*) et deux indiquent une situation de parole particulière (l'*Apologie de Socrate*, qui est le texte d'une plaidoirie fictive de Socrate lors de son procès, et le *Banquet*, qui rapporte la récitation de discours d'éloge sur le thème de l'amour). La parole, la politique et des interlocuteurs précis, nommément désignés, voilà ce qu'indiquent les titres des dialogues. Les sous-titres qui figurent dans la plupart des éditions ne sont pas de Platon et engagent déjà une interprétation des dialogues.

Voici la liste, selon l'ordre chronologique de leur rédaction, habituellement admis : *Petit Hippias*, du faux ou du mensonge ; *Grand Hippias*, du beau ; *Ion*, sur l'*Iliade* ; *Protagoras*, ou les sophistes ; *Apologie de Socrate* ; *Criton*, du devoir ; *Alcibiade*, de la nature de l'homme ; *Charmide*, de la sagesse morale ; *Lâchés*, du courage ; *Lysis*, de l'amitié ; *Euthyphron*, de la piété ; *Gorgias*, de la rhétorique ; *Ménexène*, de l'oraison funèbre ; *Ménon*, de la vertu ; *Euthydème*, ou le disputeur (de l'éristique) ; *Cratyle*, de la rectitude des mots ; le *Banquet*, de l'amour ; *Phédon*, de l'âme ; la *République*, de la justice ; *Phèdre*, de la beauté ; *Théétète*, de la science ; *Parménide*, des Idées ; le *Sophiste*, de l'être ; le *Politique*, de la royauté ; *Timée*, de la nature ; *Critias*, de l'Atlantide ; *Philèbe*, du plaisir ; les *Lois*, de la législation.

Platon a inventé la philosophie. Quel est donc le statut du discours philosophique, qui n'est ni un texte littéraire, ni une démonstration

scientifique, mais une argumentation dialectique ? C'est la rationalité du monde dans son ensemble que cette parole cherche à faire voir. Tout phénomène sensible s'explique, selon Platon, par une réalité que saisit notre intelligence : une Idée, ou « forme intelligible ». Seule notre âme, indépendamment de l'expérience sensorielle, peut rencontrer les Idées. La contemplation de ces Idées n'est pas, cependant, une fin en soi puisque le philosophe doit non seulement savoir, mais aussi agir dans la Cité. Dès lors, la philosophie a selon Platon une finalité essentiellement morale.

Chapitre 1 : La parole philosophique

Pour Roselyne Dégremont

Le langage, instrument de la pensée

Si l'animal connaît son environnement selon le plaisir et la douleur, la faim et la soif, le désir ou l'aversion, l'homme, lui, se rapporte proprement au monde selon la parole qu'il profère ou que d'autres hommes lui adressent. Il connaît donc non seulement les informations de la sensation, mais aussi la signification que son intelligence lui permet de saisir. L'une des thèses principales de la pensée de Platon est que la signification n'est pas produite par l'intelligence et par la répétition d'expériences sensorielles (ce que l'on appellera plus tard « l'empirisme »), mais correspond à une dimension originale et originaire du monde, l'intelligible.

De même que le sensible n'est pas « inventé » par la sensation mais simplement rencontré ou découvert, de même l'intelligible est l'objet que l'intelligence voit par ce que la *République* appelle « l'œil de l'âme » (VII, 533d). Or, cette vision de l'intelligence¹ suppose un instrument ou un milieu qui lui permet d'avoir accès à l'intelligible (encore nommé par Platon « les Idées » ou « l'être ») : il s'agit de la parole, du langage, de nos phrases sans cesse échangées dans l'espoir de nous faire comprendre ou de comprendre le monde.

Le logos

La langue et la pensée grecques unissent l'activité de l'échange de paroles et la faculté rationnelle, la raison, dans un seul mot, lourd de sens pour toute la tradition philosophique, le terme *logos*.

Traduire ce terme par « langage » est réducteur puisque cela laisse entendre qu'il s'agit simplement d'un code que l'homme utiliserait pour se faire comprendre ; ce code est étudié notamment par la linguistique qui cherche à en comprendre les règles de fonctionnement (comme on étudierait la communication animale). Le *logos* n'est pas seulement un langage, une sorte d'instrument autonome et rigide (comme le fameux « langage » des abeilles dont « la danse en huit » permet de transmettre des informations précieuses pour la récolte du miel), mais aussi l'apparition de la signification que nos mots mettent en lumière.

Il y a quelque chose de beaucoup plus complexe dans la parole humaine que la simple transmission d'une information sur le monde environnant : par l'acte même de la parole (et, pour Platon, du mouvement du dialogue par le jeu des questions et réponses), il y a la possibilité de comprendre et de voir quelque chose qui sans la parole nous serait caché. Si l'abeille transmet automatiquement une donnée reçue avant la séquence gestuelle (« la danse en huit »), l'homme, lui, a besoin de parler pour découvrir ce qu'il veut dire. Le *logos* humain n'est pas un code, mais un mode d'être qui interroge et révèle le monde. Autrement dit, nos phrases ne sont pas un ensemble de signes qui provoquent des réactions immédiates (comme les panneaux du code de la route auxquels un conducteur réagit sans même y faire attention, c'est-à-dire sans y *penser*), mais elles accompagnent nos états d'âme au sens le plus large. Vivre quelque chose, c'est aussitôt dire cette chose, la nommer, la décrire, essayer de la saisir et de la faire saisir aux personnes dont nous voulons l'avis.

Le langage dans sa signification la plus large d'« activité rationnelle » et de « parole » est l'un des thèmes les plus importants des dialogues de Platon. Toute question philosophique (la justice, le pouvoir, l'art par exemple) se double en effet pour Platon de son rapport à la parole : non seulement « Comment peut-on parler de telle ou telle question ? », mais aussi « Comment l'activité de parole et de raison de l'homme se constitue-t-elle pour comprendre telle ou telle pratique humaine ? »

Le *Cratyle* est l'un des dialogues où la nature du langage est rencontrée le plus directement. Cette rencontre entre la philosophie et les mots qu'elle utilise a lieu cependant sur un terrain assez aride pour un lecteur peu familier avec la pensée grecque : en effet, il s'agit principalement pour Platon de commenter les étymologies probables des mots qu'il juge les plus remarquables. Or, ces étymologies (les racines qui permettent de voir l'histoire d'un mot) sont le plus souvent fantaisistes, c'est-à-dire inventées par Platon.

L'enjeu apparent de ce dialogue est de savoir si les sonorités des noms correspondent *naturellement* à leur signification (sur le modèle d'une onomatopée qui mime plus ou moins la réalité à laquelle elle se réfère) ou bien au contraire si, comme le dira le linguiste Ferdinand de Saussure (1857-1913), les sonorités sont *conventionnelles*. Platon évite de trancher d'une façon rigide et renvoie la question à un passé éloigné : il y a peut-être eu un « législateur du langage » qui a su associer les sons et les choses conformément à des affinités naturelles, mais une telle association s'est altérée avec le temps². Le mot n'est pas un signe naturel de la chose comme la fumée pour le feu, mais il n'est pas davantage, comme nous l'avons vu plus haut, un instrument que la pensée utilise de l'extérieur puisque pour passer des conventions l'homme a toujours déjà eu besoin du langage.

Le *Cratyle* qui met donc en avant le problème de la nature du langage (à travers ce que le dialogue nomme « l'institution des noms ») présente aussi une sorte de dictionnaire. Sont présentées les étymologies de notions que nous retrouverons plus loin (ainsi, « homme » ou « âme ») et celles du nom des dieux du panthéon grec (400d-408e) qu'une première approche de Platon peut négliger.

Le vrai et le faux

Un nom retiendra notre attention, celui du dieu *Pan*, divinité qui représente la force mystérieuse de la Nature et dont le nom, en grec, signifie « tout ». Platon, à propos de ce nom, note :

« Tu sais ce qu'est le langage : il n'y a rien que toujours il ne signifie, ne tourne, ne retourne ; et il est double, vrai tout comme faux. »

(408c)

Le dieu dont le nom fait entendre la totalité, Pan, est rapproché du *logos* car la parole peut tout dire, parler de tout, bien sûr, même si elle ne comprend pas tout (la parole peut dire la perplexité et l'incompréhension devant l'irrationnel). La première forme de littérature que connut la Grèce fut l'épopée homérique (*Illiade* et *Odyssée*) et, dans ces récits, l'énumération joue un grand rôle, comme pour manifester une maîtrise des hommes sur le monde qui les entoure. Les listes d'objets, d'animaux ou de navires manifestent la richesse du monde que la parole peut faire voir. Telle est la fonction première et fondamentale de la parole pour Platon : faire voir.

Les récits de voyage (ainsi les aventures d'Ulysse dans *Odyssée*) nous font imaginer des pays que nous ne connaissons pas : ils nous présentent des tableaux plus ou moins réalistes, mais où il y a toujours quelque chose que nous nous représentons. De même, les dialogues philosophiques nous font voir (comprendre) des difficultés inhérentes à certaines notions. Après avoir lu le *Banquet*, nous voyons mieux quelles sont les conceptions possibles sur l'amour. Notre pensée se constitue en visualisant, grâce au langage, l'intelligibilité du monde. Nous voyons mieux ce que nous voulons dire en l'expliquant à quelqu'un : la parole est ainsi le lieu où nous pouvons voir des significations.

Or, le texte du *Cratyle* note que le langage dit aussi bien le vrai (« Platon a écrit le *Cratyle* ») que le faux (« Platon est l'auteur de *Illiade* et de *Odyssée* »). Nos phrases peuvent construire des mensonges ou tout simplement dire des choses erronées que nous croyons justes. Le langage n'est donc pas un miroir fidèle du monde, mais un miroir qu'il faut interroger pour voir si ce qu'il représente est exact. La philosophie a cette tâche : chercher à rendre raison des phrases et des discours que les hommes tiennent. Une phrase bien faite nous fait toujours croire, spontanément, qu'elle dit la vérité : en

effet, l'homme a pour attitude habituelle de croire que ce qu'on lui dit est vrai. Vivre dans un monde où l'on soupçonne toute affirmation d'être mensongère, c'est vivre dans un monde hostile qui rapidement menacera notre raison. Notre raison a comme un besoin naturel de croire à la véracité et la rationalité des propos et des conduites humaines. Il n'est pas raisonnable de croire *toujours* tout et n'importe quoi ; mais il n'est pas davantage – et sans doute moins encore – raisonnable de ne rien croire et de supposer toujours une intention perverse ou une volonté de mensonge ; il est donc raisonnable de croire *le plus souvent* ce que l'on nous dit.

Dans la vie de tous les jours, il est souhaitable d'agir sans trop attendre et de se conformer aux règles de la société dans laquelle nous vivons, mais, dans la vie telle que la philosophie la pense, il faut agir selon des règles universelles. La philosophie ne commence donc pas par l'évidence et par ce qui va de soi, mais par la difficulté et par la remise en question des évidences les plus quotidiennes. Pour cela, le philosophe doit être prêt à s'étonner et à s'émerveiller.

L'étonnement admiratif

Quand, dans le *Théétète*, dialogue consacré à la fois à la définition de la science et à l'éloge de la sagesse, le jeune homme interrogé mesure l'ampleur des difficultés et confie : « Je m'émerveille [*thaumadzô*] prodigieusement de ce qu'il peut y avoir là-dessous, et, de vrai, il m'arrive, quand je regarde de leur côté, que ma vue s'obscurcisse et que j'aie le vertige », Socrate lui répond :

« Cet état, qui consiste à s'émerveiller, est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement, et il semble bien ne s'être pas trompé sur la généalogie, celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumás. »

(155c-d)

Socrate se réfère au poète Hésiode (VIII^e-VII^e siècles av. J. -C.) et au vers 780 de son œuvre, la *Théogonie* : Iris est la messagère des

dieux ; comme Hermès, c'est elle qui fait le lien entre le divin et l'humain. Son père est Thaumás, personnification de l'étonnement ou de l'admiration. La réponse de Socrate veut donc dire que la parole philosophique est comme la messagère Iris : elle communique aux hommes ce qui est le plus important et elle s'enracine dans un état affectif précis, celui de l'étonnement. Il est remarquable que pour le jeune Théétète, le *thaumadzein* (verbe à l'infinitif qui signifie « s'étonner ») corresponde à un vertige. Platon, dans son dernier dialogue, dira encore : « Le lointain donne le vertige à tous » (*Lois*, II, 663b).

La philosophie apparaît donc quand les choses immédiates deviennent problématiques et quand la lumière de l'évidence s'obscurcit. Les questions répétées de façon insistante dans les premiers dialogues (dits « socratiques ») cherchent à briser la suffisance des interlocuteurs de Socrate. Le spécialiste du courage que doit être – et croit être – le général Lâchés va voir ses opinions patiemment déconstruites et il finira par ne plus savoir ce qu'il faut penser (*Lâchés*, 190e-194b). Cette dépossession qu'opère Socrate, et qui est comme un moment de purification des opinions soutenues, provoque soit l'étonnement et la curiosité (par exemple, chez Théétète), soit une inquiétude et un refus de poursuivre l'entretien (tel est le cas du vieillard qu'interroge Socrate au livre I de la *République*).

L'étonnement est le saisissement de l'homme qui se rend compte de la richesse potentielle des réponses possibles à une question simple, et qui découvre par là même un nouveau regard sur le monde. Cela ne veut pas simplement dire que nous sommes surpris par un événement qui contredit nos prévisions : tel est le sens faible de l'étonnement. Le *thaumadzein* est à la fois étonnement au sens de la surprise (je ne m'y attendais pas) et au sens de l'admiration (je m'attends à être saisi par la beauté d'une musique sublime que j'ai déjà entendue, mais cette attente n'interdit pas le saisissement). L'étonnement n'est donc pas seulement l'origine de la philosophie en tant que moment initial où le désir de comprendre apparaît, mais, plus fondamentalement, au sens d'une énergie et d'une disposition affective qui accompagnent

l'exercice même de la philosophie.

L'importance de l'affectivité (le pathos)

L'affectivité, c'est-à-dire l'ensemble de nos sentiments et de nos émotions, est associée intimement chez Platon à l'exercice rationnel du *logos*. L'esprit humain est à la fois *actif* (il cherche à comprendre et fait acte de compréhension ou de questionnement) et *passif* (il est affecté par ce qu'il a compris : joie, surprise, honte ou colère sont fréquentes chez les interlocuteurs de Socrate). Pour nommer la passivité d'un état de l'âme (par exemple d'un sentiment), le grec utilise le terme *pathos*. Or, c'était un trait commun à la pensée grecque avant Platon de montrer la fécondité de la passivité : jouant sur les mots, le grec dit que « l'épreuve » (le *pathos*) est toujours porteuse de « savoir » (*mathos*, terme que l'on retrouve en français dans *mathématiques*, littéralement « les choses apprises »). Être « affecté » n'est donc pas toujours et d'abord être altéré, mais c'est recevoir quelque chose de l'extériorité.

Le cas de l'étonnement admiratif du philosophe a ceci de singulier qu'alors c'est la pensée qui « s'affecte » elle-même : plus le dialogue et la recherche philosophique s'approfondissent selon Platon, plus l'admiration et le désir de parler se fortifient. La philosophie de Platon n'est donc pas un « intellectualisme » selon lequel l'âme humaine devrait n'aspirer qu'à l'ordre abstrait des concepts ; elle n'est pas davantage un « dogmatisme » qui présenterait purement et simplement un ensemble de thèses. En effet, Platon ne parle jamais directement en son nom dans les dialogues qu'il met en scène, et c'est Socrate ou un personnage anonyme (« l'Étranger » ou « l'Athénien ») qui interroge des interlocuteurs variés et tire les conséquences de ces échanges. Platon ne présente donc pas sa pensée de façon dogmatique, mais cherche à montrer le mouvement même de sa pensée telle qu'elle se constitue.

De fait, même solitaires, nous ne découvrons ce que nous voulons dire sur tel ou tel problème qu'en nous posant à nous-mêmes des

questions. Le *Théétète* affirme ainsi :

« Cette image, que je me fais de l'âme en train de penser, n'est rien d'autre que celle d'un entretien, dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même des réponses, soit qu'elle affirme, ou qu'au contraire elle nie [...]. Par suite, juger, j'appelle cela "parler", l'opinion, le jugement, je l'appelle une "énonciation de paroles", qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même. »

(189e-190a)

La pensée est donc un dialogue intérieur que l'âme se tient à elle-même. Les dialogues écrits par Platon correspondent exactement à sa conception de ce qu'est la pensée. Et puisque nous-mêmes aujourd'hui nous devons penser en les lisant, et non pas seulement apprendre un contenu comme on le ferait en cherchant des connaissances précises (des « informations ») sur une période précise dans un livre d'histoire, il nous faut questionner les textes de Platon que nous lisons.

L'expérience de la difficulté (l'aporie)

Il est remarquable que certains dialogues ne comportent pas de conclusion positive clairement énoncée : la pensée s'est déployée, a envisagé différents aspects d'une question, mais n'a pas tranché. Ces dialogues sont appelés « aporétiques » : l'aporie est l'absence de solution, c'est l'embarras où l'âme se trouve entre plusieurs possibilités dont aucune ne s'impose. Le *Cratyle* note :

« L'embarras, *l'aporia*, la difficulté d'avancer, est un mal, et tout ce qui, semble-t-il, est une entrave à notre marche et à notre avance. »

(415c)

Le terme « *a*-porie » est formé de *l'alpha* privatif (que l'on trouve en français dans de nombreux adjectifs, « aphone » ou « analphabète », par exemple) et du terme *poros* qui signifie « le chemin » ou « l'issue ». Une aporie, c'est une impasse dans un raisonnement. Le *Lachès* s'achève ainsi par la constatation de Socrate :

« Concluons donc, Nicias, que la nature de la vertu, nous ne l'avons pas découverte » (199e).

L'aporie philosophique correspond à l'étonnement du philosophe : si tout était clair et évident, sans difficulté, rien n'étonnerait le penseur, il n'aurait qu'à développer sa pensée en étant sûr d'arriver à un résultat fiable. Une certaine inquiétude et une attente doivent être maintenues au sein du travail du philosophe ; elles lui permettent de demeurer vigilant et de garder sa pensée en mouvement. L'aporie n'est pas seulement une difficulté initiale, mais un problème interne à la question même, que seule la réflexion permet de voir.

Le plus souvent, la tâche de Socrate est de conduire ses interlocuteurs – et nous, lecteurs, par la même occasion – à l'aporie. L'un des moyens par lesquels Socrate rend aporétique une opinion (en grec, *doxa*), apparemment bien établie, est sa célèbre ironie. Littéralement, la philosophie cherche à être paradoxale (*para-doxan*, « ce qui est contraire à l'opinion »), en tant que l'opinion est un jugement subjectif qui n'est pas fondé rationnellement.

L'ironie socratique

L'ironie est une modalité de la parole différente de l'humour. Dans l'humour, il s'agit de faire partager une pensée ou une formulation amusante ; dans l'ironie, il y a aussi la volonté de provoquer celui à qui l'on parle. L'humour peut ne pas faire rire, mais il se sera présenté d'emblée comme cherchant à faire rire ou sourire ; l'ironie, en revanche, apparaît au premier abord comme une parole sérieuse et qui peut donc ne pas être perçue comme ironique. Ainsi quand, dans le *Gorgias*, Socrate répond à Calliclès, personnage radicalement opposé au philosophe et qui fait, de la façon la plus cynique qui soit, l'éloge de la force, il peut lui dire : « Tu professes à mon égard une authentique bienveillance » (487d). Bien des remarques de Socrate doivent donc être prises, comme on dit de nos jours, « au second degré » : je dis cela, mais en fait c'est le contraire qu'il faut comprendre. Une telle logique est au cœur de l'ignorance socratique, résumée par la formule

« Je sais que je ne sais rien » :

« J'avais conscience effectivement de ne, pour ainsi dire, rien connaître. »

(*Apologie de Socrate*, 22d)

L'ignorance socratique

Dans *l'Apologie de Socrate*, Platon expose ce que Socrate aurait pu dire lors de son procès pour éviter la peine de mort (il fut condamné notamment sous le chef d'accusation d'introduire de nouveaux dieux et de corrompre la jeunesse). Socrate rappelle ainsi :

« Vous savez [...] quelle sorte d'homme était Chéréphon, quelle impétuosité il mettait dans tout ce à quoi il se portait. Un jour donc qu'il s'était rendu à Delphes, il eut le front de consulter l'Oracle et [...] de lui demander s'il y avait un homme plus sage que moi. Or, la réponse émise par la Pythie fut qu'il n'existait personne de plus sage ! »

(21a)

Socrate raconte ensuite comment, conscient de ne rien savoir, il alla voir les gens qu'il considérait comme plus savants que lui et, finalement, il dut se rendre à l'évidence que beaucoup prétendaient savoir mais, en fait, étaient ignorants. Socrate peut donc conclure :

« Chaque fois qu'il m'arrive de mettre autrui à l'épreuve, les assistants se figurent que, personnellement, je suis sage quant aux sujets sur lesquels je l'éprouve, au lieu que cette sagesse-là, Juges, a chance d'être en réalité celle du Dieu³, et son oracle de nous dire que l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune. »

(23a)

Les énigmes de l'oracle de Delphes supposent, comme le discours philosophique lui-même, une interprétation : dire que Socrate est « le

plus sage des hommes » voudrait dire qu'aucun homme n'est sage. Retenons cependant que Socrate, tel qu'il est présenté par Platon, reconnaît être comme possédé par un Dieu et pouvoir ainsi réfuter les opinions trop superficielles.

Socrate sur *l'agora*, la place publique à Athènes, ne cherche pas à discuter, mais à éprouver et à purifier les âmes. Il ne cherche pas un « terrain d'entente », une proposition qui pourrait être acceptée par ses différents interlocuteurs, mais il persévère dans la recherche de la vérité en défendant des thèses éminemment paradoxales (l'exemple le plus radical est l'affirmation selon laquelle il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, *Gorgias*, 475c). Ironique est donc le souhait affiché de s'instruire auprès des interlocuteurs, Hippias, Gorgias ou Euthyphron. Ce qui adviendra, c'est la déconstruction de l'opinion que les hommes adoptent spontanément quand ils sont étrangers à la philosophie.

Du doute à la maïeutique

Cette déconstruction débouche tout d'abord sur une remise en question de ce qui est tenu pour vrai. La tradition sceptique nommera ce moment *l'épokhè*, la « suspension du jugement » qui implique une attitude dubitative (du latin *dubitare*, « douter »). Mais, pour Platon, le doute n'est pas une fin en soi : comme plus tard chez Descartes (1596-1650), c'est un moyen d'éprouver la solidité des connaissances.

Socrate, dans le *Théétète*, se compare à une sage-femme (149a-151a). L'« accoucheuse » se dit en grec *maia* et son art, la *maïeutikè tékhnè*. Platon parle ainsi de la maïeutique à propos de la méthode socratique : par les réfutations, l'ironie, la dialectique des questions et des réponses, le philosophe fait naître un contenu de pensée viable dans l'esprit de celui qu'il rencontre. Cette image implique que le philosophe ne soit pas un maître instruisant un disciple sur le modèle d'une transmission de savoir : la vérité est dans l'âme de l'homme, mais il a besoin d'une aide pour l'extérioriser. La maïeutique signifie aussi que la naissance de nos pensées solides et justes ne va pas sans

douleur. On comprend ainsi que Socrate ne soit pas toujours bien écouté par ses interlocuteurs. Socrate dit de lui-même dans *l'Apologie* :

« [Je suis] attaché par le Dieu au flanc de la Cité, comme au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taon. C'est justement en telle manière que, moi, tel que je suis, le Dieu m'a attaché à la Cité ; moi qui réveille chacun de vous individuellement, qui le stimule, qui lui fais des reproches, n'arrêtant pas un instant de le faire, m'installant partout, et le jour entier. »

(30-31 a)

Platon compare ici Socrate à un insecte impertinent qui réveille les citoyens d'Athènes. Cet animal apparaît déjà dans une tragédie d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*, quand la jeune fille Io, transformée en vache par Héra qui se venge ainsi des infidélités de son mari, Zeus, est poursuivie par un taon tout autour de la mer Méditerranée. Le taon est la figure de ce qui affole et fait quitter un lieu pour un autre. La philosophie est proprement folie, vertige ou délire, aux yeux de l'opinion commune et elle invite à changer de situation ou de lieu, à préférer le « lieu intelligible » dont parle la *République* (VI, 508c) au « lieu sensible » qu'est le monde de la vie de tous les jours.

Que Platon compare son maître, cet homme admirable dont le *Phédon* nous dit qu'il fut l'homme « le plus généreux, le plus facile, le meilleur de tous les hommes » (116c), à un vulgaire insecte manifeste une dimension non négligeable des dialogues : l'humour. Ainsi, l'ironie socratique n'interdit pas l'humour, ce qui indique encore que la philosophie platonicienne s'adresse à l'ensemble de nos facultés : raison, mais aussi imagination, sensibilité et affectivité. Le hoquet d'Aristophane dans le *Banquet* (185c-e) ou la description de Thaïes tombant au fond d'un puits devant « une petite servante thrace, toute mignonne et pleine de bonne humeur » (*Théétète*, 174a) nous montrent assez qu'il ne faut pas imaginer Platon « avec une grande robe de pédant » pour reprendre les termes de Pascal⁴. Ni Socrate ni

Platon ne se sont pris au sérieux et c'est là l'une des différences majeures qui les opposent aux sophistes.

Sophistique et rhétorique

Alors que Platon cherche par la parole à dire l'unité du monde, la rationalité des phénomènes et la vérité qui doit servir de norme à l'action humaine, les sophistes prétendent que « sur toutes choses on peut faire deux discours exactement contraires⁵ ». La sophistique apparaît donc essentiellement comme un art du discours qui permet de construire des points de vue sur le monde sans chercher le discours qui corresponde à l'essence des choses.

La sophistique est un relativisme. Pausanias, élève des sophistes, affirme ainsi dans le *Banquet* :

« De toute action, en effet, il en est comme je vais dire : objet d'action pris en lui-même, elle n'est ni belle, ni laide ; ainsi, ce qu'à présent nous faisons, boire, chanter, converser, aucune de ces actions, en elle-même, n'est une belle action, mais c'est de la façon, éventuellement, de la faire, que résulte pour elle un pareil caractère. »

(180e-181a)

En somme, rien n'est en soi bon ou mauvais, mais tout dépend du moment, de l'endroit et de la façon dont les choses se passent. Il y a là un pragmatisme qui est l'une des raisons du succès des sophistes.

Pour l'instauration de normes stables et la découverte de la rationalité du monde en revanche, la sophistique est si l'on peut dire une sorte de « maladie d'enfance de la philosophie ». Edmond Husserl, philosophe du XX^e siècle et fondateur de la phénoménologie contemporaine, note ainsi : « La première philosophie des Grecs⁶ qui était naïvement dirigée vers le monde extérieur, subit un brusque coup d'arrêt dans son développement. Les idées de la raison dans toutes leurs formes fondamentales parurent dévaluées sous l'effet des argumentations sophistiques. Les sophistes avaient présenté comme

illusion trompeuse l'idée de vrai en soi, quelque sens qu'on lui donne [...]. Ainsi la philosophie perdit-elle son but et son sens⁷ ».

La sophistique est l'adversaire principal de Platon. Trois termes peuvent résumer le rapport de Platon aux sophistes : confrontation, fascination et répulsion. La confrontation apparaît à travers les personnages et les titres des dialogues : Protagoras, Gorgias, Euthydème, Hippias sont des sophistes historiques qui donnent leur nom à des dialogues, et leurs élèves sont aussi les interlocuteurs de Socrate (Nicias dans le *Lâchés*, Critias dans le *Charmide*, Thrasymaque dans la *République*, Calliclès dans le *Gorgias*). Cette confrontation quasi constante s'explique par une fascination de Platon qui voit dans la sophistique une sorte de double de la philosophie, son simulacre.

Historiquement, en effet, les sophistes eurent un rôle considérable comme éducateurs⁸. Ils répandirent l'art de la discussion et la connaissance des poètes⁹ ; ils mirent l'accent sur la nécessaire attention aux différents sens des mots (ainsi Prodicos est-il loué par Socrate pour son sens des nuances, *Protagoras*, 339e-341c). Mais les sophistes n'aiment pas la sagesse et la pratique du *logos* pour elles-mêmes : ils se font payer et cherchent ainsi le pouvoir plus que la vérité. Protagoras est qualifié de « salarié de la discussion » dans le *Théétète* (165e). Un examen plus particulier du début du *Gorgias* nous montrera mieux les dangers de la sophistique.

Une technique du discours

L'élément propre au sophiste est, comme pour le philosophe, la parole (le *logos*). La sophistique est un art du *logos*, une technique qui permet d'avoir une maîtrise sur les auditeurs. Quand Socrate interroge Gorgias sur sa compétence, le sophiste lui répond :

« Depuis nombre d'années, personne ne m'a encore posé de question qui m'ait pris au dépourvu ! »

(448a)

Littéralement, le texte grec dit : « Personne ne m'a posé une question qui fût nouvelle pour moi. » Le sophiste sait toujours répondre : il est radicalement opposé en cela au philosophe qui, comme nous l'avons vu, vit dans l'aporie (pp. 12-13). Le philosophe cherche à être pris au dépourvu et à éprouver le vertige de l'interrogation infinie ; le sophiste, lui, a acquis une maîtrise de procédés rhétoriques qui lui permettent d'avoir toujours quelque chose à dire, même sur les sujets dont il ignore tout. Rien n'est nouveau pour Gorgias : cette proposition implique le rejet du fondement de la philosophie qu'est l'étonnement admiratif.

La parole sophistique ne cherche pas à décrire les articulations du réel et à rendre raison de la nature des choses, mais elle produit des significations qui persuadent les auditeurs. Dans le *Banquet*, le dernier éloge de l'amour prononcé avant le rappel de l'entretien de Socrate avec Diotime, le discours d'Agathon, est un exemple particulièrement remarquable de la rhétorique chère aux sophistes. Le terme « rhétorique » vient de l'expression *rhétorikè tékhnè*, l'art ou la technique de l'orateur. Cet art apprend à manier des figures de rhétorique¹⁰ (opposition, chiasmes, balancements, homophonies, litotes, oxymores...) qui servent à la fois à construire un discours et à le rendre persuasif. L'intérêt ne se tourne plus vers l'objet dont on parle, mais sur la manière de parler de cet objet. Le langage n'est plus un miroir qui cherche à refléter le monde, mais un écran qui s'interpose entre notre intelligence et les choses du monde. Là où la parole philosophique éveille l'âme, le discours sophistique fascine les auditeurs et opère comme un ensorcellement.

La persuasion

La suite du *Gorgias* met en évidence une dimension fondamentale de la sophistique : il s'agit d'un art de persuasion. Gorgias rapporte ainsi sa complémentarité avec son frère médecin :

« Souvent j'ai déjà accompagné mon frère, ainsi que d'autres

médecins, au chevet de quelque malade qui se refusait à boire une drogue ou à laisser le médecin lui tailler ou brûler la chair : celui-ci était impuissant à le persuader ; moi, sans avoir besoin d'un autre art que l'art oratoire, je le persuadais ! »

(465b-c)

La technique rhétorique permet donc d'obtenir un assentiment nécessaire : elle sait présenter les choses de façon à les faire accepter. En ce sens, elle se rapproche de la philosophie, puisque les raisonnements cherchent non seulement à exercer l'intelligence, mais aussi à *convaincre*.

Le discours philosophique de Platon a une portée éminemment éthique : la compréhension de ce qui est juste et vrai doit déboucher sur une conduite juste et véridique. Mais la persuasion philosophique passe, comme nous l'avons vu, par l'aporie, l'inquiétude et le temps de la réflexion. Le philosophe, comme l'éducateur, ne saurait être un homme pressé. La conviction qu'il cherche à obtenir doit être fondée sur une connaissance approfondie de ce dont il parle (la nature de l'âme, par exemple, sur laquelle Platon revient inlassablement d'un dialogue à l'autre). Le sophiste, en revanche, mesure son temps de parole et vise, non l'amélioration des âmes dans leur singularité, mais l'adhésion rapide d'un grand nombre de personnes. Gorgias affirme ainsi :

« L'orateur a en effet le pouvoir de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question, de façon à être, en présence des foules, plus persuasif que personne, en bref sur telle question qu'il lui plaira d'aborder. »

(457a-b)

Pour arriver à une telle fin, l'art rhétorique n'est plus seulement une sorte de travail littéraire sur le discours, mais aussi un ensemble de procédés qui permettent de parler de tout n'importe quand et à n'importe qui. Les procédés rhétoriques (que Platon, comme tout philosophe, utilise) deviennent alors des sophismes.

Un sophisme est un raisonnement faux qui n'est pas purement et

simplement une erreur ou un raisonnement mal construit (un « paralogisme »), mais un argument de mauvaise foi qui vise à tromper. Le sophisme n'a donc que l'apparence de la vérité. On trouve un exemple de sophisme grossier (c'est-à-dire dont la fausseté est évidente) dans l'*Euthydème*. Le sophiste Dionysodore prend la parole et Socrate lui répond, à propos de Clinias, qui vient auprès des sophistes pour s'instruire :

« À présent, reprit-il, est-ce que Clinias est sage, ou est-ce qu'il ne l'est pas ? – Au moins déclare-t-il, oui, qu'il ne l'est pas encore : ce n'est point un hâbleur ! – Et à vous, reprit-il, votre intention est qu'il devienne sage et qu'il ne soit point un sot ? » Comme nous en convenions : « Alors, ce qu'il n'est pas, votre intention est donc qu'il le devienne, et ce qu'il est à présent, qu'il ne le soit plus. » [...] « Eh bien ! dit-il, puisque votre intention est qu'il ne soit plus l'homme qu'il est à présent, votre intention n'est-elle pas, à ce qu'il semble, tout simplement qu'il périsse ? »

(283c-d)

Il y a certes des enchaînements logiques dans cet échange, mais il subsiste une erreur : devenir sur un point autre qu'on est n'est pas devenir autre en tous points. L'altération n'est pas la disparition. Le sophisme ici apparaît clairement.

Dans le *Gorgias* (462d), Platon compare alors la rhétorique des sophistes à un maquillage et en fait un art de flatterie. La sophistique est à la philosophie ce que la cuisine est à la diététique : elle produit un plaisir immédiat, mais ne cherche pas l'amélioration des hommes. Cette analogie est développée de la façon suivante : la gymnastique et la médecine s'occupent sérieusement du corps et le rendent fort et vaillant ; la cuisine et le maquillage en revanche s'occupent du corps, mais visent son plaisir immédiat, grâce à des mets raffinés, et une apparence de santé, grâce aux illusions de la parure. La sophistique elle aussi flatte l'âme, lui fait plaisir et lui apprend quelques rapides recettes pour des discussions, sans avoir le temps de former l'âme et de la rendre sage.

Dès lors, l'opposition du sophiste et du philosophe correspond à deux manières d'être qu'expose le *Sophiste*, l'un des derniers dialogues de Platon qui est aussi sans doute l'un des plus difficiles : l'apparence et la réalité. Cette opposition relève de ce que la philosophie appelle, depuis le XVII^e siècle, un questionnement « ontologique ».

L'ontologie est, au sens large, l'étude philosophique de ce qu'est l'être. Se demander si une licorne, une théorie physique ou un arbre dans la forêt existent de la même manière est une question ontologique. Une ontologie est d'autant plus riche qu'elle propose de nombreux modes d'être. Pour sa part, Platon oppose nettement le mode d'être du simulacre et celui de la réalité : le simulacre existe bel et bien, mais il est trompeur ; la réalité ou la « chose elle-même » est telle qu'elle apparaît. En conséquence, il y a différents degrés d'être : l'ombre a moins d'« être » que le corps qui la provoque, la chose peinte moins de réalité que le modèle. Dans le *Sophiste*, Platon note ainsi :

« C'est la maison elle-même qui est produite par l'art de l'architecte, tandis que celui du peintre en produit une autre, réalisée comme une sorte de rêve humain à l'usage des gens éveillés [...]. Ainsi donc, et de même dans les autres cas, [les œuvres de notre activité humaine de production] sont doubles et s'accompagnent, à leur tour, deux à deux : l'une est, disons-nous, la chose elle-même, activité productrice de choses ; l'autre œuvre est un simulacre, activité productrice de simulacres. »

(266c-d)

Comme l'architecte produit des maisons réelles, c'est-à-dire utilisables, le philosophe produit des discours solides qui vont nourrir l'âme et la fortifier. Le sophiste, lui, est comme le peintre : ses discours ne sont que des apparences. La sophistique est donc dangereuse et Platon ne cesse de s'y confronter pour mettre les hommes en garde contre les raisonnements simplement vraisemblables.

Les sophismes et les raisonnements faux sont des maladies de l'âme que la philosophie cherche à éradiquer.

La thérapie par le dialogue

La parole philosophique est une parole thérapeutique. Il s'agit de soigner les âmes et de leur assurer santé et vigueur. L'attention aux discours est en effet une attention aux âmes. A la fin du *Phédon*, référence importante pour toute définition de la philosophie, Socrate note :

« Une expression vicieuse ne détonne pas uniquement par rapport à cela même qu'elle exprime, mais cause encore du mal dans les âmes. »

(115e)

Une expression inexacte entraîne à coup sûr une pensée inexacte. Or, la pensée, dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, est ce par quoi l'homme se rapporte au monde : qui pense mal, agit mal. La rectitude morale suppose la rectitude de la raison et de la parole. Soigner l'âme en prenant soin du discours permet de rectifier les conduites et de rendre possible le bonheur. Cette thèse est partagée par l'ensemble de la pensée antique : il faut des opinions droites pour conduire la vie humaine et donc que toute l'humanité ait un accès direct ou indirect à la philosophie.

Le souci de l'âme

Le texte fondateur de cette tradition, selon laquelle la philosophie est une thérapie de l'âme, se trouve au début du *Charmide*, bref dialogue consacré à la définition de la sagesse morale. Socrate rencontre un jeune homme qui souffre de maux de tête et lui explique :

« On ne doit pas entreprendre de guérir les yeux sans avoir guéri la tête, on ne doit pas non plus le faire pour la tête sans s'occuper du corps, de même on ne doit pas davantage chercher à guérir le corps sans guérir l'âme ; (...) si la plupart des maladies échappent à l'art des médecins de la Grèce, la cause en est qu'ils méconnaissent le tout dont il faut prendre soin, ce tout sans le bon comportement duquel il est

impossible que se comprenne la partie. C'est dans l'âme en effet [...] que, pour le corps et pour tout l'homme, les maux et les biens ont leur point de départ. »

(156e)

On peut lire ici une allusion à ce que notre époque nomme les « maladies psychosomatiques » mais, plus généralement, il s'agit de dire que l'essentiel pour l'homme, c'est sa pensée, sa vie intérieure et donc son âme. Telle est la tâche de la philosophie d'après Socrate dans *l'Apologie* :

« Ma seule affaire, c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps, ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme pour la rendre aussi bonne que possible. »

(30a-b)

Il n'y a là nul mépris du corps, mais simplement l'indication d'une priorité : à quoi sert d'avoir un corps en bonne santé si notre esprit est rempli d'inquiétudes, de peurs et de doctrines erronées ? Le début du livre V des *Lois* est l'un des textes où Platon souligne le mieux la nécessité de reconnaître l'importance de l'âme :

« Il n'honore pas non plus son âme, l'homme qui, chaque fois, estime que ce sont les autres, et non pas lui-même, qui sont responsables de ses fautes comme de la plupart des choses qui lui causent du mal, et le mal le plus grave ; qui, au contraire, s'en innocente et s'en décharge toujours, donc avec l'idée qu'il honore ainsi l'âme qui est la sienne, tandis qu'il est bien loin de le faire ; car c'est un dommage qu'il lui cause. Pas davantage on ne l'honore aucunement, quand, sans tenir compte de ce que dit et loue le législateur, on est pour les plaisirs plein de complaisance ; on la déshonore au contraire, en l'emplissant de malfaisance et de repentirs. [...] Il n'y a rien d'autre non plus pour l'âme qu'une dégradation, réellement et totalement déshonorante, quand cette fois, on fait de la beauté plus de cas que de la vertu : c'est une assertion erronée en effet, qui consiste à prétendre que le corps mérite d'être honoré plus que l'âme. »

(727b-d)

Le narcissisme ordinaire est une illusion : l'homme croit s'aimer et prendre soin de lui-même, mais il ne prend soin que de son apparence et non de ce qui est sa vie véritable. La reconnaissance de nos fautes et de nos limites est plus noble que les manœuvres qui tendent à nous figurer que nous sommes finalement innocents, circonstances atténuantes à l'appui. La philosophie platonicienne met en avant la responsabilité personnelle de chacun, notamment dans le récit du mythe d'Er le Pamphylien au livre X de la *République*. La faute la plus grave est de refuser l'entière responsabilité de soi, de ses actes et donc des pensées qui les rendent possibles. Le terme « responsable » qui signifie que l'on assume ses actes et que l'on s'en reconnaît véritablement auteur, signifie aussi que l'on « réponde » de ses actes.

La responsabilité n'est pas étrangère à l'essence du dialogue platonicien. Si l'action est toujours une réponse à une certaine situation, la réponse orale à une question engage aussi notre responsabilité intellectuelle et morale. *L'Alcibiade*, dialogue qui présente la nécessité de la connaissance de soi comme préalable à toute action politique, met fortement en lumière la logique de responsabilité à laquelle obéit le dialogue :

« Si maintenant je te demande [Socrate questionne le jeune Alcibiade] quelles sont les lettres dont est fait mon nom : Socrate, et que tu me répondes quelles sont ces lettres, qui de nous les énonce ? – C'est moi. – Poursuivons donc ! En un mot, dis-le moi, quand il y a question et réponse, qui énonce son opinion ? celui qui pose la question, ou bien celui qui y répond ? – C'est, me semble-t-il bien, Socrate, celui qui y répond. »

(113a)

Répondre, c'est prendre position. En ce sens, la pensée platonicienne est tout à fait étrangère à l'opposition du langage et de l'action : si nos actes dépendent, en bien comme en mal, de nos paroles (et particulièrement de ces paroles silencieuses que sont nos pensées), nos paroles sont déjà des actes. Une telle importance accordée à la parole vivante, au mouvement des questions et des

réponses, rend au premier abord énigmatique l'existence d'écrits de Platon. Pourquoi n'avoir pas seulement enseigné et interrogé comme Socrate qui n'écrivit jamais de livres ?

Les dangers de l'écriture

Certains commentateurs ont pensé que les dialogues de Platon n'étaient qu'une introduction à sa pensée, des sortes d'exercices préparatoires pour le public cultivé d'Athènes sans que le maître y exposât l'ensemble de sa doctrine. Il s'agirait de textes « exotériques », c'est-à-dire littéralement destinés à l'extérieur (du grec, *exô*) de l'Académie, alors que les doctrines réservées à l'intérieur de l'école (« ésotériques ») n'auraient pas été confiées à l'écrit¹¹. Pourquoi une telle méfiance vis-à-vis de l'écriture ? Un texte célèbre du *Phèdre* présente ce problème de manière mythique dans le cadre d'un dialogue entre le roi d'Égypte et l'inventeur de l'écriture, Teuth (figure qui correspond singulièrement à Prométhée, tel qu'il apparaît dans la tragédie d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*). Voici la réponse du roi quand Teuth lui eut présenté l'invention de l'alphabet :

« Cette invention, en dispensant les hommes d'exercer leur mémoire, produira l'oubli dans l'âme de ceux qui en auront acquis la connaissance ; en tant que, confiants dans l'écriture, ils chercheront au-dehors, grâce à des caractères étrangers, non point au-dedans et grâce à eux-mêmes, le moyen de se ressouvenir ; en conséquence, ce n'est pas pour la mémoire, c'est plutôt pour la procédure du ressouvenir que tu as trouvé un remède [*pharmakon*]. Quant à la science, c'en est l'illusion, non la réalité, que tu procures à tes élèves : lorsqu'en effet, avec toi, ils auront réussi, sans enseignement, à se pourvoir d'une information abondante, ils se croiront compétents en une quantité de choses, alors qu'ils sont, dans la plupart, incompetents. »

(275a-b)

Le principal danger de l'écriture, selon Platon, est de transformer la pensée vivante en une sorte de produit de consommation, en livres

qui résument des années de recherches et donnent des résultats sans que l'ensemble du mouvement de découverte soit présent. L'écrit immobilise la pensée dans des phrases qui sont à l'extérieur de notre esprit, alors que la science véritable est ce que l'on sait et que l'on a intériorisé.

Un autre danger est indiqué par Platon dans la suite du *Phèdre* : l'écrit ne peut répondre aux questions que se pose le lecteur et il ne peut rectifier des erreurs d'interprétation (*herméneutikè*) ; il est en somme à la merci du public, qui peut lui faire dire parfois tout et n'importe quoi. Dans sa lettre la plus célèbre, la *Lettre VII*, Platon reprend clairement cette critique, en affirmant à propos de problèmes philosophiques :

« Aucun homme sérieux, occupé de questions sérieuses, ne se risquera de beaucoup s'en faut, à laisser, en écrivant, tomber dans le domaine public de pareilles questions et à les exposer ainsi à la malveillance et aux doutes. »

(344c)

Platon a donc conscience que toute doctrine écrite risque d'être mal interprétée et critiquée injustement. Mais c'est par écrit que Platon fait la critique de l'écrit !

La *Lettre VII*, il est vrai, n'était pas destinée à être publiée ; elle était adressée à son ami Denys de Syracuse. L'amitié est le cadre qui est nécessaire selon la pensée antique pour une bonne exposition d'une pensée. La bienveillance, en effet, permet d'accepter une pensée qui n'est pas forcément spontanément la nôtre. La haine, en revanche, ou l'indifférence forment un barrage qui interdit toute compréhension. Les textes les plus importants qui nous restent d'Épicure (341-270 av. J. -C.) sont ainsi des lettres envoyées à des amis (Hérodote, Ménécée et Pythoclès). Mais, au-delà de ses lettres, la bienveillance est également au cœur des dialogues de Platon : c'est entre amis que se déroulent l'entretien du *Phédon* ou les éloges du *Banquet*.

Aux dangers inhérents à l'écriture, Platon répond par la forme même de ses dialogues : les questions et les réponses introduisent du

mouvement là où la pensée pourrait devenir rigide et morte dans un cadre purement dogmatique. Un travail d'appropriation et d'intériorisation – ce qu'on nomme encore la « méditation » – est la condition pour rencontrer le sens des dialogues. Dès lors, le *logos* écrit des dialogues est une bonne image du *logos* vivant et parlé qui est toujours le lieu où l'homme peut saisir l'intelligibilité du monde. Les apparences en effet et les images ne sont pas toujours mauvaises et trompeuses ; elles peuvent manifester correctement l'être intelligible.

Indications de lecture

- Sur l'étonnement : *Théétète*, 155d.
- Sur la nature du *logos* : *Cratyle*, 429b-439b ; *Sophiste*, 261c-263d.
- Sur la sophistique : *Protagoras*, 311b-314b et 319b-329b ; *Euthydème* ; *Phèdre*, 269c-274b ; *Sophiste*, 222b-230d.
- Sur la thérapie de l'âme : *Charmide*.
- Sur la rhétorique : *Gorgias*, 449d-457c et 502e-505d.

Chapitre 2 : L'être intelligible et la participation

L'une des thèses fondamentales de la pensée de Platon est que le monde qui nous entoure a une stabilité et une rationalité grâce à sa dimension intelligible : il n'est pas seulement l'objet de la sensation. Héraclite (576-480 av. J. -C), penseur de quelques décennies antérieur à Platon, avait affirmé que « tout s'écoule » et certains de ses élèves en avaient déduit que la parole, avec ses mots fixes et déterminés, ne pouvait rendre compte de la réalité de façon exacte. La connaissance ne pouvait être que l'expérience même du changement des choses et des êtres, sans que l'on pût en acquérir une science véritable.

Platon constate que les corps matériels individuels ne sont jamais exactement identiques et que tout se transforme, mais il met également en avant les ressemblances entre les choses. L'égalité de deux morceaux de bois et la taille égale de deux morceaux de pierre ont un point commun que notre intelligence saisit : l'égalité intelligible. Dès lors, la science peut être possible, en oubliant les différences individuelles, les changements et les dégradations, et en voyant ce qui est permanent dans le monde. Cette permanence s'explique, d'après Platon, parce que les corps sensibles « participent » aux Formes intelligibles, aux Idées. Que signifie donc la théorie de la participation (la *méthéxis*) ?

Quand des citoyens participent à tel ou tel mouvement (à un parti politique, par exemple), ils sont déterminés par cet engagement ; ils vont adopter telle ou telle position conformément à cette participation et ils seront déterminés de cette manière tant que durera leur participation. Ce qui relève ici d'un choix et d'une décision personnels peut faire comprendre dans un premier moment ce qui est en jeu dans la théorie de la participation : pour Platon, les choses et les êtres qui

s'offrent à nous immédiatement dans la sensation sont ce qu'ils sont par une participation à de l'intelligible (c'est-à-dire ce que nous pouvons découvrir par notre intelligence). Ainsi, tous les objets sphériques participent chacun à leur manière à la sphère intelligible (la lune n'est pas sphérique comme une pomme ou comme un ballon de football). Pour montrer la différence entre les sphères sensibles et la sphère intelligible, on parle souvent de la Sphère (avec une majuscule). Alors que les sphères sensibles changent et peuvent disparaître, la Sphère elle-même existe de toute éternité ; on dira encore qu'il s'agit de la Sphère en soi, par opposition à la sphère en pierre, en cuir ou en tout autre matériau changeant.

Le terme « Idée » traduit deux mots grecs de sens voisins : *eidos* et *idéa*. Ces deux mots correspondent au verbe *idein* qui signifie « voir ». Si le terme *idea* est gardé en latin, *eidos* sera traduit par *species*, « l'espèce » ou « l'apparence ». Il s'agit non pas de la configuration sensible qui est perçue par la vue, mais de ce à quoi ressemble une chose, de l'espèce à laquelle on peut la rattacher, de ce qu'elle est pour notre intelligence. Les Idées sont vues par l'âme humaine seule, qui les repère dans le sensible, mais elles existent en elles-mêmes et sont le fondement qui permet au monde d'être en ordre. Si l'importance de l'ordre rationnel du monde apparaît dès le *Gorgias*, la théorie des Idées, elle, n'est exposée qu'à partir du *Phédon* et du *Cratyle* et sera dès lors maintenue jusqu'au dernier dialogue, les *Lois*.

Le statut causal des Idées

Le premier aspect – et sans doute le plus important – qui permet de décrire le statut des Idées pour Platon est leur fonction causale. Les Idées sont des causes : elles rendent possibles les phénomènes sensibles. Après avoir longuement parlé des Idées dans le *Phédon*, Platon résume son propos en disant :

« Il n'y a pas d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence, sinon de participer à l'essence propre de chaque réalité dont elle doit participer. »

(101c)

L'Idée est nommée ici « essence » (en grec, *ousia*), ce qu'est la chose véritablement, ce qui n'est pas secondaire ou accidentel pour cette chose, mais essentiel et fondamental. La *Lettre VII* présente clairement ce qu'est l'essence pour l'homme désireux de connaître les choses qui l'entourent :

« Envisagez un unique exemple, et, à propos de tout, raisonnez de même. « Cercle », voilà quelque chose dont on parle, et qui a pour nom le mot même que nous prononçons à présent. Vient en second lieu la définition de la chose en question [...] : ce qui à partir des extrémités pour aller vers le milieu est dans tous ses points à une égale distance 1... I. En troisième lieu, il y a la figure qu'on dessine et que l'on efface, ce que l'on tourne au tour et qui se détruit : accidents dont est complètement exempt le cercle en soi, auquel se rapportent toutes ces images, parce qu'il est autre chose que celles-ci. En quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection avec l'opinion vraie relativement à ces objets. »

(342b-c)

Le cinquième facteur, c'est l'essence, la chose en elle-même, l'Idée intelligible que la connaissance permet de saisir.

La réalité la plus pauvre pour notre rapport à la vérité du monde, c'est le nom, puisqu'en lui-même il est seulement sensible et qu'il y a des noms trompeurs, des noms qui ne désignent rien, tels « licorne » ou l'expression « le plus grand des nombres ». A eux sont associées des apparences de pensée, des illusions. La définition permet de voir un peu mieux de quoi il s'agit, mais elle ne garantit pas la réalité effective de la chose, puisque par exemple je peux définir par les mots une chose qui n'a pas de réalité, une licorne, comme « un cheval ayant une corne sur le front ». L'image de la chose, bien qu'étant une imitation, est plus près de la réalité puisqu'il faut bien pouvoir représenter la chose définie et que la représentation est déjà aussi une présentation : il y a une réalité de l'image. Le cercle dessiné ou la maison fabriquée par le maçon grâce aux recommandations de l'architecte existent dans le monde. L'image fait voir sensiblement ce

qu'est l'Idée intelligible. Grâce aux mots, aux définitions et aux images sensibles, l'âme est capable désormais de voir encore mieux de quoi il s'agit : elle peut connaître la chose, mais cette connaissance n'est pas la chose elle-même. Etre l'ami de quelqu'un nous permet d'en parler « en connaissance de cause », mais cette parole ne se substitue pas à la personne dont on parle : le langage se rapporte à une réalité qui lui est extérieure.

Telle est l'« essence » dont parle le *Phédon* (101c) et qui a un pouvoir causal : c'est *parce que* l'Idée « existe » que nous pouvons en parler et que nous pouvons essayer de la figurer. Il ne s'agit donc nullement d'un concept, c'est-à-dire d'une abstraction obtenue grâce à notre intelligence : il s'agit de ce qui n'est pas illusoire, changeant et relatif dans le monde ; les Idées ou Formes intelligibles sont les noyaux de réalité sur lesquels s'appuient les phénomènes sensibles.

La célèbre allégorie de la Caverne, au début du livre VII de la *République*, permet de préciser ce lien entre le sensible qui nous entoure et l'intelligible auquel ce sensible « participe » pour se maintenir dans l'existence.

L'allégorie de la Caverne

Alors que le mythe est présenté par Platon comme une légende venue des hommes du passé et qu'il décrit le plus souvent une naissance et un état archaïque expliquant le présent, l'allégorie est un récit où chaque image correspond à une notion. Le terme même invite à une transposition point par point, du registre du récit à celui des concepts philosophiques : *allos* signifie « autre » (que l'on songe à *l'allopathie* différente de *l'homéopathie* en pharmacie) et le suffixe « -gorie » vient du verbe *agoreuein*, « parler, dire » ; il s'agit de parler d'une chose (des prisonniers dans une caverne) pour parler d'une autre (les hommes dans le monde).

Pour une approche approfondie de ce texte décisif, il est indispensable de commencer la lecture dès la fin du livre VI de la

République (504d sq.) et de la poursuivre jusqu'au livre VII (534d). Rappelons seulement la présentation faite par Socrate :

« Représente-toi donc des hommes qui vivent dans une sorte de demeure souterraine en forme de caverne, possédant, tout le long de la caverne, une entrée qui s'ouvre largement du côté du jour ; à l'intérieur de cette demeure ils sont, depuis leur enfance, enchaînés par les jambes et le cou, en sorte qu'ils restent à la même place, ne voient que ce qui est en avant d'eux, incapables d'autre part, en raison de la chaîne qui tient leur tête, de tourner celle-ci circulairement. »

(514a-b)

Ces prisonniers sont les hommes ordinaires qui ne sont pas encore délivrés par la philosophie, c'est-à-dire par la connaissance de la réalité véritable qu'est la dimension intelligible du monde. Les hommes sont prisonniers « depuis leur enfance », ils ne connaissent donc pas d'autres rapports au monde que ceux que leur étrange condition permet. Leur immobilisation est double : non seulement ils sont enchaînés, comme Prométhée sur le mont Caucase, mais en plus leur tête est maintenue et ne peut changer de position.

L'immobilisation est un châtiment, la rigidité, ce qui annonce la mort. L'ignorance des réalités intelligibles que décrit la situation des hommes de la caverne n'est pas synonyme d'une vie dissolue et vouée à des mouvements erratiques : les ignorants sont enchaînés ; les savants, en revanche, jouissent de la liberté de leurs mouvements et, notamment, ceux de leur âme qui saisit les Idées grâce au mouvement du *logos*.

Or, pour rendre compte de l'opposition des ignorants et des savants, Platon a besoin de présenter un dispositif assez complexe qui servira à indiquer les degrés entre l'ignorance et la science. Une opposition binaire, frontale, serait trop rigide : la pensée n'est vivante que par l'indication des niveaux intermédiaires¹². Le livre VII continue ainsi :

« Quant à la lumière, elle leur vient d'un feu qui brûle en arrière

d'eux, vers le haut et loin. Or, entre ce feu et les prisonniers, imagine la montée d'une route, en travers de laquelle il faut te représenter qu'on a élevé un petit mur qui la barre, pareil à la cloison que les montreurs de marionnettes placent devant les hommes qui manœuvrent celles-ci et au-dessus de laquelle ils présentent ces marionnettes aux regards du public. – Je vois ! dit-il. – Alors, le long de ce petit mur, vois des hommes qui portent, dépassant le mur, toutes sortes d'objets fabriqués, des statues, ou encore des animaux en pierre, en bois, façonnés en toute sorte de matière. »

(514b-515a)

À l'intérieur de la caverne, il n'y a donc pas que des prisonniers enchaînés, mais aussi d'autres hommes qui vont et viennent. À l'extérieur, il y a enfin les « objets véritables » (516a) et le Soleil qui les éclaire. Entre les ombres que les prisonniers voient sur le fond de la caverne qui leur fait face et les réalités naturelles, il y a un niveau intermédiaire : celui des objets fabriqués.

Le mode de connaissance des prisonniers est comparable à la sensation : il s'impose immédiatement à l'homme. La seule liberté est de fermer les yeux ou bien de recevoir l'image visible qui leur fait face. Le mode de connaissance des hommes qui sont sortis de la caverne et se sont habitués à la lumière éblouissante du jour est comparable à la vision des Idées grâce à la philosophie. Entre les deux, il y a place pour une perception plus élaborée que la simple sensation, une certaine connaissance des choses mais sans l'éclairage des formes intelligibles : c'est le rapport au monde selon nos activités quotidiennes (les hommes sont dits alors porteurs de « toutes sortes d'objets fabriqués »). Pour changer notre regard sur le monde et voir que les objets sensibles dépendent des Idées-causes comme les ombres et les statues dépendent des modèles vivants, il faut un travail difficile qui est d'abord pénible pour l'homme délivré de ses chaînes. L'éblouissement de l'homme sorti de la caverne correspond à l'étonnement dont nous avons parlé dans le chapitre 1.

A aucun moment, Platon ne dit que la caverne serait « le monde sensible » et l'extérieur de la caverne « le monde intelligible » : il y a

un seul monde, mais l'homme peut le voir de façon différente selon ce que son regard peut rencontrer. Le regard sensible voit les apparences sensibles ; le regard de l'intelligence voit les réalités intelligibles.

L'unicité du monde : sensible et intelligible

Une certaine tradition qui remonte au moins au néoplatonisme (école philosophique fondée à Rome au III^e siècle après j. -C. par Plotin) a cru pouvoir interpréter l'allégorie de la Caverne selon l'opposition de deux mondes, l'un corporel et sensible, l'autre incorporel et intelligible.

Henri Bergson (1859-1941) témoigne encore d'une telle interprétation quand il écrit dans *L'Énergie spirituelle* : « Le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns avec les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits¹³ ». Or, Platon, dans le *Parménide*, affirme qu'il ne faut pas négliger de penser « poil, bouc, crasse » (130c) et n'hésite pas à entrer en contact avec les faits, comme on le voit notamment dans les *Lois*. Certes, Platon distingue deux modes de vie, la vie selon le corps et l'action, et la vie selon l'âme et la méditation (*Gorgias*, 500c sq., *Théétète*, 172c sq. et *Politique*, 258e), mais ces différentes existences ont pour cadre le même monde.

Certains passages des dialogues peuvent, il est vrai, servir de caution à la légende du « monde intelligible » ou « monde des Idées » de Platon. Socrate, dans la *République*, précise ainsi à Glaucon, en conclusion de l'allégorie de la Caverne :

« En assimilant au séjour dans la prison la région qui se présente à nous par l'entremise de la vue, et, d'autre part, la lumière du feu à l'intérieur de la prison à l'action du soleil ; puis en admettant que la

montée vers le haut et la contemplation de ce qu'il y a en haut représentent la route de l'âme pour monter vers le *lieu*¹⁴ intelligible, tu ne te tromperas pas. »

(517b)

Ce qui est hors de la caverne désigne donc le « lieu intelligible » (*topos noëtos*), et non pas un « monde » intelligible. Cette nuance est capitale puisqu'avec elle, c'est l'ensemble de la pensée de Platon qui est enjeu.

Qu'est-ce qu'un lieu ? Ce n'est ni un monde (notion qui implique une totalité et un principe de totalisation), ni un espace abstrait ; c'est un séjour où l'on se tient, une région ou un endroit déterminé par ceux qui s'y trouvent (« un mauvais lieu » ou « un lieu hospitalier ») ; c'est encore, par extension de sens, une place précise dans un ensemble (on oppose ainsi « en premier lieu » et « en second lieu »). Quand on dit de nos jours qu'une décision a été prise « en haut lieu », personne ne donne à ce terme une signification cosmologique.

À la différence de la notion de lieu, celle de monde implique, pour Platon, l'unicité : c'est l'ensemble de la Terre et des astres, de l'homme et de la Nature.

S'appuyant sur les penseurs pythagoriciens¹⁵ dont il s'est souvent inspiré, Platon peut faire dire à Socrate :

« À ce qu'assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de *kosmos*, d'arrangement. »

(507e-508a)

Le monde est très précisément pour Platon la rencontre de l'intelligible et du sensible ; le monde existe *parce que* le sensible participe à l'intelligible. Il y a une différence, mais non pas une hétérogénéité radicale. Les deux « lieux » font donc partie du même

monde et c'est eux qui permettent au monde d'être ce qu'il est : un ensemble à la fois visible, varié, changeant et, cependant, rationnel.

À cela correspondent deux attitudes différentes de l'âme humaine : le mathématicien qui réfléchit à des formules algébriques néglige un instant le temps qu'il fait dehors et se concentre sur des objets intelligibles ; l'amoureux qui embrasse sa bien-aimée n'a plus l'esprit occupé par des calculs ou des équations. Cela dit, le mathématicien peut être amoureux ou le philosophe cuisinier : l'homme est aussi une certaine totalité dans l'ensemble plus vaste du monde.

L'expression « monde intelligible » n'apparaît dans l'histoire de la philosophie qu'au I^{er} siècle de notre ère, sous la plume de Philon d'Alexandrie, penseur juif qui cherche à établir une synthèse entre la pensée hébraïque et les doctrines de Platon et des stoïciens. Pour la pensée juive, puis chrétienne, le monde n'existe pas de toute éternité mais a été créé par Dieu. Cette création hors du néant (*ex nihilo*) est une idée tout à fait étrangère à la pensée grecque, mais c'est cette idée qui rend possible la position d'un monde intelligible séparé (celui qui existe au premier moment de la Genèse quand Dieu dit : « Que la lumière soit ! »). Chez Platon, le récit de la production du monde par un démiurge (littéralement, un « ouvrier ») au début du *Timée* ne remet pas en cause ce principe : il s'agit d'un mythe explicatif qui inscrit dans le temps ce qui a toujours existé et existera toujours. Il n'y a pas de création du monde, mais une éternelle mise en ordre du monde selon la rationalité des Idées intelligibles.

Ce qui réunit les phénomènes sensibles et les Idées intelligibles est nommé par Platon, dans la *République*, « l'Idée du Bien ».

L'Idée du Bien

C'est avec une certaine solennité que Platon présente l'Idée du Bien au livre VI de la *République*. Parler de ce qu'est le Bien suprême était, et continuera d'être pour toute la pensée antique jusqu'au V^e siècle après J. -C, une tâche indispensable pour tout philosophe.

« Cela donc, que recherche toute âme, c'est aussi en vue de cela qu'elle fait tout ce qu'elle fait, conjecturant que c'est vraiment quelque chose, mais embarrassée et incapable de saisir suffisamment ce que ce peut bien être. »

(505d-e)

Dans le *Gorgias*, Platon souligne que nombre de nos actions ne sont pas faites pour elles-mêmes, mais en vue d'autre chose qui est leur finalité propre. La finalité est ce que l'on recherche en faisant quelque chose. On oppose ainsi la fin et les moyens : les moyens sont *en vue de* la fin. Cette expression « en vue de » montre bien que l'homme est capable de « pré-vision » grâce à l'œil de l'âme qu'est l'intelligence. L'action humaine, tel le travail du médecin dont parle souvent Platon, est imprégnée d'intelligence et de connaissances.

Or, nos prévisions sont souvent à court terme. Je sais bien pourquoi j'achète une baguette de pain : pour la manger, si j'ai faim. Mais peut-on toujours proposer une finalité rationnelle suffisante pour chaque action ? Pourquoi dîner avec telle personne plutôt qu'avec une autre ? Dire simplement parce que cela nous fait plaisir, est-ce une bonne raison ? Une autre rencontre n'aurait-elle pas été plus utile, plus nécessaire ? La multiplicité des possibilités offertes aux hommes implique que la meilleure solution n'est pas toujours choisie dans l'évidence. La pluralité des opinions sur ce qu'il faut faire ou qu'il aurait fallu faire rend encore plus obscur notre rapport à ce qui est rationnellement souhaitable. Platon parle à propos de l'Idée du Bien d'une aporie redoutable.

La recherche du plaisir et la Justice

Le plaisir apparaît comme une fin que la nature nous fait tous rechercher avec ardeur. Ce n'est pas par devoir moral que je vais manger du pain si j'ai faim, mais par une impulsion qui me pousse à assouvir un désir. L'ensemble du comportement animal n'est-il pas régi par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur ? La page 505c de la *République* rappelle ce qui avait été développé dans le *Gorgias*

lors de l'entretien entre Socrate et Polos, et dont le *Protagoras* avait déjà parlé : « Il y a des plaisirs qui sont mauvais. »

La prévision rationnelle interdit à l'homme de toujours suivre le plaisir immédiat quelles qu'en soient les conséquences. Pour demeurer en bonne santé, l'homme doit renoncer à certains plaisirs, voire accepter certaines douleurs. Les sensations agréables dont le corps est le lieu ne peuvent en permanence nous servir de critères pour notre conduite. Dans le *Gorgias*, Socrate fait remarquer à Polos :

« Si c'était au corps seul de tout décider d'après une évaluation qui se fonderait sur les satisfactions dont il est personnellement l'objet, alors [...] ensemble s'entremêleraient toutes choses dans le même tas, dans la confusion indistincte de ce qui est médical et sain avec ce qui est culinaire ! »

(465d)

L'homme n'étant pas guidé, comme l'animal, par l'instinct, suivre aveuglément le plaisir conduirait au chaos le plus total. Le Bien ne peut donc être le plaisir.

La théorie des Idées n'est pas encore présente dans le *Gorgias* et ce qui est proposé comme fin ultime des actions humaines est la Justice toujours préférable à tout autre mobile. Platon ne changera pas d'avis et la Justice sera toujours considérée par lui comme la « valeur » la plus importante ; toutefois, la réflexion sur le Bien va s'étendre, dans les dialogues postérieurs au *Gorgias*, hors du seul domaine de l'action humaine et de la morale à la totalité du monde et à la connaissance que l'on peut en avoir.

Liens et principe de l'ordre du monde

Le *Phédon* souligne également l'affinité entre le Bien et la notion de liaison. Platon critique alors les penseurs « matérialistes » qui voudraient tout expliquer par les propriétés des corps sans avoir recours à la causalité des Idées :

« Quant à la puissance, à laquelle ces choses [les corps] doivent d'être, à présent, placées dans l'état où il valait le mieux qu'elles pussent être placées, cette puissance, ils ne sont, ni en quête d'elle, ni convaincus qu'elle possède une force divine ; mais ils estiment pouvoir un jour découvrir quelque Atlas plus fort que celui-là¹⁶, plus immortel, soutenant mieux l'ensemble des choses ; et, que le bien, l'obligatoire [deon], soit ce qui relie et soutient, voilà une chose dont ils n'ont véritablement aucune idée ! »

(99c)

Comme le terme grec *deon* (« ce qu'il faut faire »), le français « obligatoire » implique le lien (que l'on pense au « ligament » ou à la « ligature »). Un contrat qu'il faut respecter est ainsi un lien entre deux personnes : ce sont nos obligations qui nous font agir, le facultatif n'étant qu'accessoire. La notion de lien en tant que telle, ce qu'on peut encore nommer la « relation », envisage non pas les choses dans leur singularité, mais l'ordre qui les relie et les rend « compossibles » comme dira Leibniz (1646-1716).

Le Bien est ce principe de l'ordre des choses qui, en tant que principe, n'est donc pas les choses elles-mêmes. Dans la *République*, cette différence du Bien est nommée par une formule énigmatique : le Bien est dit « au-delà de l'essence » (*épékeina tès ousias*, 509b), ce qui signifie que l'Idée du Bien est l'Idée qui est la cause de la liaison des autres Idées entre elles et, partant, des corps et des êtres sensibles entre eux. « Au-delà de l'essence » veut dire que le Bien n'a pas d'essence au sens où le cercle ou l'homme ont une essence précise et déterminée : il réunit les essences sans être une essence, il est l'association des choses sans être une chose.

Avant d'affirmer que le Bien est « au-delà de l'essence », Platon a développé dans les pages qui précèdent, au livre VI de la *République*, une analogie entre le Soleil et le Bien qui permet de mieux comprendre le rôle causal de cette Idée singulière qu'est l'Idée du Bien. De même que le Soleil non seulement permet que les réalités naturelles poussent et vivent à la surface de la Terre mais aussi qu'elles soient visibles, de

même le Bien est cause de l'existence des Idées et du fait qu'elles soient connaissables (509b). Pas plus que le Soleil ne « fabrique » les vivants terrestres, pas davantage le Bien ne produit les Idées comme Dieu, selon Descartes, crée les « vérités éternelles » : Soleil et Bien sont simplement conditions de possibilité du sensible et de l'intelligible. Comme le Soleil est à l'horizon du visible, le Bien est à l'horizon de l'être. Pour saisir une Idée, la voir par la pensée grâce au *logos*, il faut que l'âme humaine désire le Bien et soit tournée vers cette cause finale de toutes nos actions. La science qui est connaissance de l'universel, et non pas collection d'informations données par les sens, suppose un « désir de l'être » (*Phédon*, 65c). Pour penser les fondements de la science, il faut donc, outre une claire vision de l'intelligible, une approche philosophique de la nature humaine et de la psychologie.

Indications de lecture

- Sur la théorie de la participation : *Phédon*, 72e-74d (l'Égal en soi) et 99d-101c (le Beau en soi) ; la *République*, livres VII et X, 595a-603b (« les trois lits ») ; *Parménide*, 127e-136e.
- Sur le Bien et le plaisir : *Protagoras*, 351c-358c ; *Gorgias*, 464a-505a ; *République*, livres VI et VII ; *Philèbe*, 60a-66d.
- Pour la critique de la théorie des Idées par Aristote, lire *Physique*, II (la nature), trad. O. Hamelin, introd. j. -Cl. Fraisse, Hatier, coll. « Profil », n°755,1990 (notamment pp. 12-14 sur la définition de la forme).

Chapitre 3 : La nature humaine

L'homme qui, au moment de sa naissance, ne se rapporte au monde que selon les sensations, le plaisir et la douleur, n'a pas directement accès au « lieu intelligible ». L'éducation et l'apprentissage d'une maîtrise droite du *logos* sont nécessaires.

Nécessaire aussi est le souci de la connaissance de soi. A la curiosité tournée vers l'extériorité doit succéder l'intérêt porté à ce qui est intérieur à l'âme. Au début du *Phèdre*, alors que son interlocuteur lui parle de légendes anciennes à propos d'une rivière, Socrate répond :

« Je ne suis pas capable encore, ainsi que le demande l'inscription delphique¹⁷, de me connaître moi-même ! Dès lors, je vois le ridicule qu'il y a, tant que cette connaissance me manque, de chercher à scruter les choses qui me sont étrangères. Par suite, je tire à ces histoires [la mythologie] ma révérence et, à leur sujet, je me fie à la tradition ; ce n'est point elles, je le disais tout à l'heure, que je cherche à scruter, mais c'est moi-même ; suis-je par hasard quelque bête plus compliquée et bien plus enfumée par l'orgueil que n'est Typhon¹⁸ ? Suis-je un animal plus paisible, sans autant de complications et qui, de nature, participe à une destinée divine où n'entrent point les fumées de l'orgueil ? »

(229e-230a)

L'homme est à lui-même un objet d'étonnement. Se connaître soi-même, c'est d'abord voir cette étrangeté de l'humanité qui est une espèce animale à part, douée du *logos*¹⁹ et vouée aux choix et à la liberté.

La différence anthropologique de l'espèce humaine

Si le terme « anthropologie », apparu au XVI^e siècle, est formé de termes grecs (*anthrôpos*, « l'homme », et *logos*, « discours rationnel »), il n'est pas utilisé par Platon et nous sommes conscients d'un certain anachronisme. Il y a cependant chez Platon un discours rationnel sur l'homme et c'est pourquoi nous utiliserons cette notion. L'intérêt porté à l'homme n'est pas une quête du détail des affaires humaines, ce qui explique que l'histoire comme recherche du passé humain est peu présente chez Platon. La *République* note ainsi :

« Dans les affaires humaines, il n'y en a pas qui vaille beaucoup d'intérêt. »

(X, 604b-c)

En effet, contre Protagoras et le relativisme des sophistes, Platon refuse, dans le *Protagoras*, le *Théétète* et dans les *Lois*, que l'homme soit « mesure de toutes choses » : c'est « le dieu qui est mesure de toutes choses » (*Lois*, IV, 716c). L'homme livré à lui-même et à ses rêves peut devenir un monstre comme Typhon ; il doit donc être éduqué pour inscrire paisiblement la Cité dans l'ordre du monde. Le livre VI de la *République* avait déjà souligné que le philosophe méprise ce qui est seulement à échelle humaine pour se soucier de l'échelle plus vaste de la totalité de l'univers (486a).

Philanthropie et misologie : amour de l'homme et haine de la raison

Lucide, le philosophe n'en est pas pour autant misanthrope (du verbe *misein*, « haïr » et du substantif *anthrôpos*, « l'homme »).

Socrate, dans l'*Euthyphron*, affirme ainsi en parlant de sa pratique du dialogue sur la place publique :

« J'ai bien peur que l'amour que j'ai pour mes semblables [*hupo*

philanthropias, littéralement « par philanthropie »] ne me fasse passer aux yeux des Athéniens pour quelqu'un qui, en propos tenus à n'importe qui, distribue à profusion, exactement tout ce qu'il possède ; non pas seulement sans rémunération, mais prêt au contraire à en accorder une, avec joie, à qui acceptera de m'écouter ! »

(3d)

Par sa philanthropie, Socrate s'oppose aux sophistes qui aiment l'argent plus que l'homme. Par là même, les sophistes n'aiment pas davantage le *logos* pour lui-même : le *Phédon* associe de façon significative la misanthropie et la misologie, la défiance par rapport à la raison, défiance qui peut devenir haine. L'origine de la misanthropie y est décrite comme un amour déçu :

« D'où vient en effet que s'insinue en nous la misanthropie ? De ce qu'on a mis en quelqu'un une robuste confiance, sans s'y connaître ; de ce qu'on admet chez l'homme en question une nature entièrement franche, saine, loyale ; puis de ce qu'un peu plus tard on en vient à découvrir qu'il est aussi pervers que déloyal, et derechef que c'est un autre homme ; quand on est maintes fois passé par cette épreuve [...] on finit, après tant et tant de froissements, par prendre en haine tout ce qui est homme. »

(89d-e)

Il en est de même pour la raison : qu'un raisonnement que l'on avait cru vrai se révèle être faux, et nous pouvons douter de la puissance du *logos*. Il devient alors un simple instrument de pouvoir et de persuasion, sans prétendre nous donner accès à l'être véritable des choses. Le misologue soit refuse de parler et se mure dans son silence, tel Calliclès à partir de la page 505d du *Gorgias*, soit n'attend pas du langage qu'il puisse être autre chose qu'un jeu plaisant qui peut dire tout et n'importe quoi. La « philo-sophie », qui est aussi « philo-logie » au sens d'un amour du *logos*²⁰ doit être philanthropique puisque, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, elle cherche à soigner les hommes.

Le mythe de Prométhée

Loin d'idolâtrer la nature humaine, Platon en montre bien souvent les limites. Le mythe de Prométhée, dans le *Protagoras*, échoue sans doute à montrer la nécessité de la sophistique comme le voudrait Protagoras, qui raconte cette fable, mais il décrit cependant l'homme en des termes que d'autres dialogues reprennent pour mettre en lumière la faiblesse humaine.

Quel est ce mythe ? Les dieux ont chargé deux frères de répartir les qualités permettant la survie à l'ensemble des espèces animales. Épiméthée se charge de la distribution et réalise un équilibre entre les différents êtres vivants : chaque espèce a une certaine panoplie qui lui permet de résister aux autres animaux et aux rigueurs naturelles (fourrures, griffes, crocs, défenses, taille imposante ou rapidité particulière). Or, quand Prométhée vient examiner le partage, que constate-t-il ?

« Il voit les autres animaux convenablement pourvus sous tous les rapports, tandis que l'homme est tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé. »

(321c)

S'en suit le fameux vol du feu et des techniques par Prométhée, vol qui permet aux hommes, peu à peu, de ne pas disparaître. La nudité première de l'homme est un trait essentiel de l'humanité : non seulement elle indique une fragilité, un dénuement radical, qui rend nécessaire l'ensemble de l'éducation, des arts et de la politique, mais aussi elle révèle une exposition au monde que seul l'homme connaît. Selon un parallélisme fréquent chez Platon entre l'âme et le corps, le *Gorgias*, comme le *Charmide*, réfléchit sur la « nudité de l'âme²¹ ». Par la pratique des questions et des réponses, la philosophie doit mettre l'âme « à nu », c'est-à-dire la débarrasser des vains ornements des opinions ordinaires.

La théorie de la réminiscence

En purifiant l'âme, la philosophie cherche à retrouver la véritable nature de l'âme que le livre X de la *République* compare au dieu marin Glaucos : tombé dans la mer, il fut recouvert peu à peu de coquillages et d'algues dissimulant son apparence initiale (611c-d). L'âme mise à nu retrouve, par le jeu dialectique, sa pureté première. La science n'apparaît donc pas comme un savoir que l'expérience nous apporterait mais, au contraire, comme un retour à une condition antérieure où l'âme n'était mue que par des mouvements de pensée rencontrant la vérité sans fard. Dans trois dialogues, le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*, Platon décrit ainsi la connaissance comme un souvenir ou une réminiscence (*anamnèsis*).

Dans le *Ménon*, Socrate interroge un jeune esclave ignorant et, par la dynamique de ses questions, arrive à lui faire résoudre un problème de géométrie (la duplication du carré) ; à la fin de l'entretien, Socrate fait remarquer à Ménon, qui assiste à l'entretien :

« Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit ? – Cela est vraisemblable. – Ainsi il saura sans avoir appris de personne, mais au moyen de simples interrogations, tirant ainsi sa science de son propre fonds²² . »

(85c-d)

Platon exclut ici que l'esclave puisse *inventer* une solution, il s'agit de montrer que la connaissance de la vérité précède la science qui la manifeste dans le *logos*. En 81c, Platon s'appuie sur une tradition pythagoricienne, celle de la réincarnation, pour dire que l'âme a toujours déjà eu connaissance des Idées et donc que le savoir est un souvenir.

Inversement, dans le *Phédon*, Platon s'appuie sur la doctrine de la réminiscence (« savoir c'est se souvenir », 72e) pour montrer l'immortalité de l'âme. Il y a, à l'évidence, une circularité dans l'argumentation : tantôt l'immortalité implique la réminiscence (le *Ménon*), tantôt la réminiscence prouve l'immortalité. Cette circularité

révèle à la fois que l'origine du savoir rationnel ne saurait relever directement de la rationalité et, d'autre part, que l'âme humaine a un lien intrinsèque avec la vérité.

Telle est la présentation de la théorie de la réincarnation dans le *Phèdre* où Platon exclut que, lors des réincarnations, une âme animale n'ayant jamais été un homme puisse le devenir. Quelle en est la raison ? Socrate affirme :

« D'une existence de bête revient à une existence d'homme celui qui jadis était un homme, car jamais du moins ne parviendra à cette forme, qui est la nôtre, une âme qui n'a jamais vu la vérité. »

(249b)

La doctrine de la « transmigration des âmes » ne cherche pas à sonder le passé personnel de chacun, mais indique que l'âme est susceptible de prendre diverses formes. Les six dialogues où il en est question (*Ménon, Phédon, République, Phèdre, Timée* et *Lois*) ne présentent jamais des destinées individuelles précises, mais des figures héroïques (ainsi, Ulysse et Ajax au livre X de la *République*). Parlant de la métempsychose (ou changement de corps pour l'âme) et de la réminiscence, Platon se situe à la limite du rationnel et du mythique, c'est-à-dire aux limites mêmes de la philosophie.

Nous retiendrons que Platon met en avant un passé immémorial et fondateur qui rend raison de notre présence au monde⁷. L'homme est le vivant qui a toujours déjà eu rapport à l'être, mais qui l'a oublié en naissant : la philosophie doit donc réveiller nos souvenirs, sans pour autant nous faire découvrir quelles furent nos vies antérieures. La différence anthropologique, ce qui fait que l'homme n'est pas un animal comme les autres, nous conduit à présenter ce qu'est, pour l'homme, le rapport de l'âme et du corps.

« L'homme n'est rien d'autre que son âme »

Cette affirmation, que l'on trouve aussi bien dans l'*Alcibiade* (130c) que dans les Lois (XII, 959b), indique sans équivoque que la dimension corporelle de la vie humaine n'est que secondaire. Elle invite cependant aussi à se demander quelle est la nature du rapport de l'homme à son corps : l'homme n'est-il qu'un pur esprit qui doit mépriser le corps ?

Si l'humanité de l'homme se définit par sa capacité à découvrir la rationalité et la beauté du monde grâce au *logos*, autrement dit si son activité essentielle est d'aimer la sagesse et la science, le corps comme lieu de réceptivité des sensations n'est pas ce par quoi l'homme est homme. Le *Phédon* met ainsi en garde contre l'utilisation des sensations comme critères de vérité : la vue, l'ouïe et les autres sens ne nous donnent pas, en effet, des connaissances précises, mais simplement des informations confuses (65b). En d'autres termes, la sensation nous donne accès à des qualités, non à des quantités exactes. Si je peux voir qu'une tour est élevée, mes yeux ne me diront pas la hauteur de cette tour ; de même je sais bien que l'eau de la mer me paraît trop froide sans pouvoir dire quelle en est la température exacte. La sensation est par nature approximative. Or, Platon fait de l'exactitude (l'*akribeia*) une condition nécessaire à la connaissance de l'intelligible²³. Dès lors, le *Phédon* affirme :

« La condition la plus favorable, certes, pour qu'elle [l'âme] raisonne bien, c'est, je pense, quand rien ne la trouble de tout ceci, ni ce qu'elle entend ni ce qu'elle voit, ni une souffrance et pas davantage un plaisir, mais que, au plus haut degré possible, elle en est venue à être isolée en elle-même, envoyant promener le corps. »

(65c)

La réduction de l'homme à sa vie psychique correspond d'abord à une exigence épistémologique, puisqu'il s'agit de fonder la science.

L'âme comme principe de synthèse

Que l'expérience corporelle de la sensation ne puisse à elle seule

constituer la science est longuement montré dans le *Théétète*. Les pages 184-186 soulignent notamment la différence entre les données issues des organes des sens et les pensées qui viennent s'y associer. « Organe », en grec *organon*, signifie « instrument » : les yeux ou les oreilles ne sont que des intermédiaires (pas toujours fiables, d'ailleurs, si nos organes sont malades, par exemple) entre le monde et notre âme. L'âme, en revanche, est le principe actif qui permet déjuger les sensations, de les associer ou de les dissocier. Ainsi, même la connaissance sensorielle avec ses approximations n'est une connaissance que grâce à l'âme. Socrate fait remarquer à Théétète :

« Sans doute en effet serait-il étrange, mon garçon, que, en nous comme dans un cheval de bois, fussent postées nombre de fonctions sensorielles déterminées, sans que tout cela tendît vers une certaine unique nature (qu'on doive l'appeler "âme" ou lui donner tel autre nom), par laquelle, au moyen de ces fonctions, comme au moyen d'instruments, nous avons la sensation de tout ce qui est sensible. »

(184d)

L'exemple du « cheval de bois » fait référence à un épisode de *Illiade* où les compagnons d'Ulysse pénètrent dans Troie dissimulés à l'intérieur d'un cheval de bois. Des informations sensorielles distinctes (cette couleur blanche, ce goût sucré, cette surface rugueuse) ne sont pas juxtaposées sans lien entre elles dans notre expérience : l'âme est ce principe de liaison (analogue en cela à l'Idée du Bien) qui montre la cohésion du monde ou, en l'occurrence, d'une chose du monde (c'est un morceau de sucre qui est à la fois blanc, sucré et rugueux). Or, le rôle de l'âme ne se limite pas à être un pôle de synthèse ; il y a aussi « la fonction qui s'exerce au moyen de la langue » (185c). Dire que le morceau de sucre *est* blanc et *n'est donc pas* noir, ou qu'il *est plus petit* que le pot de miel mais *plus grand* que le grain de raisin, tout cela l'âme ne le peut que par sa propre puissance. La formule « l'homme n'est rien d'autre que son âme » met en lumière le lien indissoluble de l'humanité et de l'exercice de la parole rationnelle (*logos*).

Cette parole rationnelle opère des comparaisons grâce à des notions intelligibles (« l'Égal qui n'est rien qu'égal », *Phédon*, 74c par

exemple). L'activité de comparaison est au cœur du rapport de l'homme au monde grâce à ce que Platon nomme, dans le *Protagoras*, la métrétique.

La *métrétique tékhne* est « l'art de la mesure » ; c'est elle qui nous permet d'opérer des choix rationnels notamment dans le calcul des plaisirs (*Protagoras*, 355d-358d). Or, les réalités n'existent dans le monde et ne se maintiennent dans l'existence que par la rencontre de ce que le *Philèbe* nomme « la limite » (*péras*) et « l'illimité » (*apeiron*), ou encore « le fini » et « l'infini » (23c). Être un homme pour chacun d'entre nous est quelque chose de précis et la nature humaine donne à nos actions une certaine détermination : tel est le *péras*. Cependant, notre vie se déroule et nous ne cessons de changer et de nous modifier ; il y a, à côté de la limite essentielle qu'est pour nous notre nature, une indétermination que nous devons maîtriser pour préserver ce que nous sommes. Ainsi la santé est-elle une certaine harmonie que menacent des conduites dérégées ou excessives.

Les Grecs voyaient dans l'Excès (*l'Hubris*) l'origine de nos maux ; Platon lui donne le nom plus conceptuel *d'apeiron*, l'indéfini, la démesure ou l'illimité. Les techniques grâce auxquelles les hommes s'inscrivent dans l'ordre de la nature et peuvent constituer des Cités supposent l'art de la mesure. Socrate note dans le *Philèbe* :

« Si de tous les arts, on retranchait, je suppose, celui de nombrer, celui de mesurer et celui de peser, ce qui, de chacun d'eux, subsisterait alors n'aurait, pour bien dire, pas grande valeur. »

(55e)

Les sciences et les arts, au sens de « techniques », ne sont donc possibles que grâce à l'activité métrétique de l'âme.

Le corps, tombeau de l'âme ?

Le corps, pour sa part, a une condition équivoque que la philosophie doit arriver à rendre paisible et saine. L'étymologie du

terme « corps » (*sôma*) qui est donnée dans le *Cratyle* est éclairante sur ce point :

« Voilà un nom, *sôma*, dont je juge grande la diversité, et même considérable, si peu qu'on le déforme. Certains disent en effet du corps qu'il est le « sépulcre », *sema*, de l'âme, attendu que, dans la vie présente, il en est la sépulture. Et encore, puisque c'est au moyen du corps que l'âme « signifie », *sêmeinei*, ce qu'elle peut avoir à signifier, pour cette nouvelle raison c'est à bon droit que le corps est appelé *sêma*. »

(400b-c)

Le jeu de mots *sôma/sêma* se retrouve dans le *Gorgias* (493a) et dans le *Phèdre*. Dans ce dernier dialogue, Socrate évoque l'état de notre âme avant la naissance :

« Pours nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille. »

(250c)

Cela dit, comment comprendre cette identification du corps à un tombeau ? Qu'est-ce qu'un tombeau ? Il s'agit, certes, d'une sorte de prison qui scelle la mort de l'homme, mais il s'agit aussi d'une protection et d'un honneur rendu au corps du défunt (les grands criminels n'ont pas droit à une sépulture dans *les Lois*). L'ensevelissement des morts est une marque d'humanité. Une proportion se dégage donc de cette image : ce que le tombeau est au corps, le corps le serait à l'âme. En somme, le corps (quand il n'est pas « signe » de l'âme comme la seconde étymologie du *Cratyle* invite à le considérer) peut faire mourir l'âme et lui interdire les mouvements qui sont les siens. Le corps « tombeau de l'âme », c'est le corps qui commande à l'âme et qui lui impose un rapport au monde selon l'immédiateté des sensations et l'urgence des plaisirs.

La seconde étymologie met en avant le fait que le corps est l'instrument indispensable pour que l'âme manifeste ce qu'elle a à

manifester. En ce sens, il y a place pour une véritable dignité du corps humain dans la pensée de Platon. Notre schéma corporel où la tête n'est pas au niveau du sol, comme chez la plupart des animaux, mais tournée vers le ciel, permet de dire :

« Nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste. »

(*Timée*. 90a)

C'est grâce à la matérialité de la voix que notre âme rencontre une autre âme dans le dialogue, comme l'affirme l'*Alcibiade*. Dans ce court dialogue consacré à la nécessité de la connaissance de soi pour devenir un dirigeant politique, le rapport du corps et de l'âme est présenté avec une particulière précision.

Le corps, instrument de l'âme

Les pages 128a-130c de l'*Alcibiade* offrent une analyse de la notion d'instrument qui se développe autour du thème du souci ou du soin. Qui se soucie d'une chaussure ? Non pas celui qui la porte, qui préfère avoir à ne pas y penser quand il marche, mais celui qui la fabrique ou la répare, en un mot, le cordonnier. Or, le cordonnier, pour se soucier de la chaussure, a besoin d'instruments grâce auxquels son travail sera possible. Mais dans l'utilisation des instruments, le cordonnier a besoin également de ses mains qui lui servent à manier ses outils. Trois sortes de réalités sont alors dégagées par Platon : le principe actif du souci qui est l'âme du cordonnier en possession d'un certain savoir (l'art de la cordonnerie), les instruments qu'il utilise et qui sont fabriqués par d'autres artisans et enfin les parties du corps qui collaborent avec son âme pour obtenir un résultat (accomplir certains gestes que l'âme juge nécessaires, c'est-à-dire manifester ce que l'âme a à manifester). Chaque homme a une âme qui est sa réalité véritable, son « soi » propre, à quoi est associée une réalité inséparable pendant toute sa vie, à savoir le corps ; de l'âme et du corps sont donc différents les objets extérieurs, nos instruments et notre fortune. Socrate fait remarquer à Alcibiade :

« L'entretien du corps concerne les choses qui nous appartiennent à nous-mêmes, mais ne constitue pas un entretien de soi-même. [...] Quant à l'entretien de notre fortune, il ne l'est ni de nous-mêmes, ni des choses qui sont nôtres, mais, n'est-ce pas, de ce qui est au plus loin d'être nôtre ? »

(131b-c)

En conséquence, on peut distinguer le « nous » (l'âme), le « ce qui est à nous » (le corps et ses parties) et le « ce qui se rapporte à ce qui est à nous » (nos biens extérieurs). Le cordonnier ne s'occupe donc nullement de notre âme, mais d'un objet (les chaussures) qui se rapporte à ce qui est à nous (nos pieds). Seul le philosophe s'occupe de notre âme et seule la philosophie peut l'entretenir.

Nous avons parlé de l'âme comme d'une réalité unique, d'un principe de synthèse qui est à l'origine de nos mouvements (cet aspect est particulièrement développé dans le *Phèdre*, 245d-e) et qui permet de dire ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme. Mais avons-nous répondu de façon suffisante au précepte delphique : cette âme que nous sommes, la connaissons-nous clairement ? Après en avoir montré la fonction, il convient d'en préciser la nature.

La tripartition de l'âme

Cherchant à comprendre, dans la *République*, ce qu'est la justice pour l'âme humaine, Platon s'interroge :

« Est-ce en vertu de ce même principe [l'ardeur], que nous agissons en tous nos actes ? ou bien par trois principes, chacun pour un ordre différent de notre activité ? Par l'un acquérons-nous le savoir ? nous emportons-nous par un autre des principes qui sont en nous ? est-ce enfin d'un troisième que dépend notre concupiscence [notre désir], relative tant aux plaisirs qui concernent la table et la génération qu'à tout ce qui est de la même famille ? Ou bien est-ce par l'âme tout entière que nous agissons ? »

(IV, 435a-b)

Trois principes psychiques distincts sont proposés : « la raison » (le *logistikon*) qui nous donne accès à la science, « l'ardeur » ou « le courage » (le *thumos*) qui nous donne l'énergie de nous opposer et d'être agressifs, et « les appétits » (*l'épithumétikon*) qui nous rendent sans défense face à la force de nos désirs. Dire oui sans réfléchir (le désir), réfléchir (la raison), dire non (la colère), voilà les trois possibilités qui déterminent en propre notre vie psychique, c'est-à-dire à la fois nos sentiments involontaires et nos pensées volontaires. Descartes, dans la « chose qui pense » qu'est l'âme selon lui, distinguera encore, en latin, le *volens*, « le vouloir », du *nolens*, « ne pas vouloir »²⁴ ; il y a une spécificité, parfois hargneuse, parfois vertueuse, du « ne pas vouloir » : la tolérance n'est souhaitable que pour ce qui est tolérable.

Pour faire apparaître la différence de ces mouvements psychiques, Platon fait appel à l'expérience des conflits internes à l'âme. Socrate rapporte ainsi, au livre IV de la *République*, l'histoire d'un personnage nommé Léontios qui remontait du Pirée vers Athènes :

« Il s'aperçut que des cadavres étaient, auprès du bourreau, étendus par terre ; en même temps qu'il avait envie de les regarder, en même temps au contraire il était fâché et il se détournait lui-même d'en avoir envie ; jusque là il luttait, il s'encapuchonnait la tête ; vaincu cependant par son désir, écarquillant les yeux, courant vers les cadavres : « Voici, s'écria-t-il, ce que vous avez à regarder, maudits ! emplissez-vous de ce beau spectacle ! » »

(439e-440a)

Le dialogue intérieur qu'est la pensée devient admonestation et témoigne d'une dissociation entre un désir morbide sadique (voir des cadavres torturés) et une conscience morale révoltée.

Dans le *Phèdre*, Socrate qui, dans un premier temps, prétend soutenir, comme Lysias, qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui ne nous aime pas, annonce :

« C'est la tête voilée que je vais parler, afin de courir le plus

rapidement possible jusqu'au terme de mon discours et de peur que, si je regarde vers toi, je n'aie, de honte, perdre la tête ! »

(237a)

L'expérience de la honte, souvent évoquée dans les dialogues²⁵, est le signe d'un désaveu de soi par soi, le moment où la raison nous fait comprendre qu'un acte ou une pensée dont nous sommes responsables est indigne de nous. Si la vie psychique était parfaitement homogène, il n'y aurait pas de contradictions internes à l'âme.

Le mythe de la bête polycéphale

Platon, au livre IX de la *République*, revient sur la tripartition de l'âme et la représente par une bête monstrueuse :

« Modèle la forme unique d'une bête hétéroclite et à plusieurs têtes, possédant, d'autre part, une couronne de ces têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres, d'animaux féroces, capable en outre de changer tout cela et de le produire par lui-même. [...] Modèle donc une autre forme, celle d'un lion, puis encore celle d'un homme, et que, de beaucoup, la plus grande soit la première, et la seconde, de la seconde taille. [...] Modèle-leur maintenant un placage extérieur, qui soit l'image d'un être unique, celle de l'homme, de façon qu'aux yeux de celui qui ne pourrait voir le dedans, mais verrait la seule enveloppe externe, ce serait un unique animal, un homme. »

(588c-e)

L'humanité véritable, on le voit, ne correspond qu'à une partie de l'âme, figurée ici par l'homme intérieur (le lion correspond au *thumos*, à l'ardeur, et la bête polycéphale à *l'épithumétikon*, à l'ensemble des appétits). Il y a dans l'homme lui-même des éléments contraires à sa propre humanité : la tâche de l'éducation, comme le montre la suite du texte, est d'affaiblir la bête polycéphale et le lion pour que l'homme intérieur puisse commander et diriger la conduite de l'ensemble.

Comme dans la comparaison avec Typhon (*Phèdre*, 230a), le

« Connais-toi toi-même » conduit à d'étranges découvertes : notre âme comporte une partie monstrueuse et irrationnelle. Il est remarquable néanmoins que la bête polycéphale possède aussi bien des têtes d'animaux paisibles que d'animaux féroces : tous les désirs ne sont pas par eux-mêmes mauvais²⁶. Ils peuvent cependant, nous dit le texte, se transformer mutuellement. En effet, alors que la vérité intelligible qui nourrit la partie « logique » de notre âme est toujours la même, l'objet de nos désirs varie et notre rapport à ce que nous désirons varie aussi. L'amour peut devenir de la haine et l'attraction du dégoût. Le courage qu'est l'ardeur du *thumos* n'est, en revanche, figuré que par un seul animal, noble de surcroît, le lion. C'est lui qui devient l'allié de la raison pour dominer le domaine changeant et imprévisible des désirs.

Le mythe de l'attelage ailé

Le *Phèdre* donne encore, de la tripartition de l'âme, une présentation imagée :

« Elle (l'âme] ressemble, dirai-je, à une force à laquelle concourent par nature un attelage et son cocher, l'un et l'autre soutenus par des ailes. »

(246a)

Par rapport aux analyses de la *République*, le mythe de l'attelage ailé présente l'avantage de souligner la motricité de l'âme : un attelage n'a de sens qu'en mouvement. Par ailleurs, là où la distinction du *logistikon*, du *thumos* et de l'*épithumétikon* oppose des parties distinctes, le *Phèdre* met en avant l'unité de l'âme : il s'agit d'un attelage et le cocher ne sert à rien s'il n'a pas l'énergie des deux chevaux à son service. La suite du dialogue précise la nature de ces deux chevaux :

« L'un d'eux, disons-le donc, qui est en plus de belle condition, qui est de proportions correctes et bien découplé, qui a l'encolure haute, un chanfrein d'une courbe légère, blanc de robe et les yeux noirs,

amoureux d'une gloire dont ne se séparent pas sagesse et réserve [*aidôs*], compagnon de l'opinion vraie, se laisse mener sans que le cocher le frappe, rien que par les encouragements de celui-ci et à la voix. L'autre, inversement, qui est mal tourné, massif, charpenté on ne sait comment [...] ; compagnon de la démesure [*hubris*] et de la vantardise ; une toison dans les oreilles, sourd, à peine docile au fouet et aux pointes. »

(253d-e)

Le corps du cheval est à l'évidence ici le signe de son âme : le cheval blanc correspond au *thumos* de la *République*, le cheval noir à l'*épithumétikon* ; l'un est doué d'*aidôs*, terme que l'on peut traduire par « honte » ou par « pudeur », l'autre d'*hubris*, de « démesure » et d'« excès ». Notre colère peut s'apaiser si notre raison comprend que son objet était illusoire ; nos désirs, en revanche, ne disparaissent pas quand ils apparaissent irréalisables. Le cheval blanc peut être persuadé par des arguments rationnels ; le cheval noir, lui, a besoin de la violence pour calmer son ardeur.

Dans la Cité que Platon imagine dans les *Lois*, les préambules aux lois qui ont une fonction persuasive ne suffisent pas : il faut, hélas, aussi prévoir des châtiments dont la violence fera peur à cette ardeur irrationnelle qui existe en l'homme. Le livre IX des *Lois*, qui fait dire à l'Athénien anonyme : « C'est notre devoir d'instituer une législation faite de menaces préventives » (853b), affirme encore : « N'étant que des hommes, nous légiférons à cette heure pour de la graine humaine, dès lors on ne peut nous en vouloir si nous avons peur que, parmi nos citoyens, il ne nous en naisse un qui soit comme qui dirait un dur à cuire » (853c-d). Le cheval noir peut être calmé, il ne saurait cependant purement et simplement ne pas exister. Conformément au parallélisme entre l'âme humaine et la vie de la Cité que Platon présente dès la *République*, les *Lois* reprennent l'image de l'attelage à propos de la communauté des citoyens :

« Pour ce qui est d'être animée des mêmes sentiments, et, pareille à un attelage de chevaux, de souffler, comme on dit, en fondant chacun pour soi leurs souffles en un seul, voilà qui demande beaucoup de

temps et est d'une extrême difficulté. »

(IV, 708d)

Ce temps est celui de l'éducation au sein de la Cité et cette difficulté est celle de la réalisation de la justice dans les rapports humains. La psychologie individuelle conduit donc à la vie de la Cité.

Indications de lecture

- Sur le corps, instrument de l'âme : *Alcibiade*, 129b-135b.
- Sur le mythe de l'attelage ailé : *Phèdre*, 246a-246d et 253c-254b.
- Sur la tripartition de l'âme : *République*, IV, 434d-445b.
- Sur le mythe de la bête polycéphale : *République*, IX, 588c-589c.

Chapitre 4 : La Cité juste

Dans le *Banquet*, où la dimension mystique de la pensée platonicienne a souvent été soulignée (Socrate se présente initié aux mystères de l'amour et de la beauté par la prêtresse Diotime), Platon a pris soin de noter :

« De beaucoup la plus considérable et la plus belle manifestation de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des Cités²⁷ comme de tout établissement, et dont le nom, on le sait, est tempérance aussi bien que justice. »

(209a)

Les pensées les plus importantes sont celles qui permettent aux hommes de réussir ce *kosmos*, cet ordre, qu'est la Cité juste. Avant de présenter ce qui concerne la dimension proprement politique des dialogues, il convient de préciser ce qu'est la vertu pour l'homme individuel.

La vertu une et indivisible

Le terme « vertu » peut paraître désuet, aujourd'hui. En effet, nous ne parlons plus beaucoup d'une personne « vertueuse » pour désigner ce qu'il y a de meilleur dans l'espèce humaine ; nous évoquons plutôt la « valeur morale » de quelqu'un, son honnêteté, son sens de la justice ou sa générosité. Or tout cela, ainsi que le courage ou la droiture, est nommé dans la pensée antique « vertu ». Il ne faut donc pas se laisser arrêter par un terme, mais voir quelle est la question qui se pose à travers lui.

Quand Platon, dans le *Ménon*, s'interroge pour savoir si la vertu s'enseigne, de quoi s'agit-il ? Rendre les hommes vertueux, c'est-à-dire

bons, paisibles et soucieux du bien commun, tel peut paraître le but de l'éducation platonicienne. Encore faut-il savoir, d'une part, ce qu'est la vertu et, d'autre part, si elle peut être enseignée. Comme souvent, Platon part des opinions les plus fréquentes.

Le premier modèle possible pour l'homme vertueux est offert par l'héroïsme. Rien d'indigne ne doit être accompli, mais toujours ce qui est le plus noble. Il ne s'agit pas encore d'un contenu (qu'est-ce qui est indigne ? qu'est-ce qui est le meilleur ?), mais simplement d'une manière de se comporter. L'homme vertueux ne doit rien faire dont il aurait à rougir. On comprend qu'un tel point de vue fasse une grande place à ce que pensent les autres : le critère de la vertu de mon action sera la considération qu'elle me permet d'acquérir. Tel est l'horizon du bien et du mal dans la culture grecque dont hérite Platon et qui correspond encore sur bien des points à l'univers décrit dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Le bien, c'est ce qui rend un homme célèbre, ce qui lui donne une bonne réputation ; le mal, c'est au contraire ce qui le déshonore et le couvre de honte.

Le spécialiste anglais de la pensée antique, E. R. Dodds, a bien mis en avant ce qui est ici en jeu : il oppose ainsi les « civilisations de honte » et les « civilisations de culpabilité »²⁸. La culpabilité, c'est la mauvaise conscience, la honte devant soi et non, fondamentalement, devant l'autre. D'une certaine façon, la culpabilité est le sentiment de la faute intériorisé. En revanche, la honte n'est pas directement associée à un acte mauvais isolé, mais à un ensemble de conditions plus complexes : il faut que mon acte (mauvais) soit connu et rendu public pour que j'aie à le regretter. Les jeunes Spartiates, ainsi, pouvaient – voire devaient – voler pour manger : la faute était de se faire prendre.

Le héros et l'homme raisonnable

Le premier discours du *Banquet* où il est fait l'éloge de l'amour lie le rôle positif de ce sentiment et la pratique de la vertu. Phèdre, qui prononce cet éloge, constate qu'un amoureux veut se montrer sous son

meilleur jour à la personne qu'il aime. Être humilié devant son père ou son frère n'est pas agréable mais n'est rien, selon Phèdre, par rapport à une situation humiliante devant la personne aimée. En l'occurrence, il s'agit de rapports entre habitants de la Cité : l'amour sera comme un ciment social. Platon écrit :

« S'il existait quelque moyen de constituer une Cité ou une armée avec des amants et des aimés, il serait impossible à des hommes de se mieux organiser eux-mêmes en une telle Cité que si, les uns vis-à-vis des autres, ils s'abstenaient de toute vilaine action et y mettaient leur point d'honneur. »

(178e)

Cette idée qui peut paraître étrange eut, en fait, une réalité historique à Thèbes où existait un « bataillon sacré » composé de la manière qu'évoque le discours de Phèdre²⁹. Érôs, auquel est associée la philosophie dans le *Banquet*, est le premier moteur de l'action vertueuse. Il ne suffit pas d'avoir une certaine beauté physique (désirable), il faut aussi une beauté morale (admirable).

L'idéal grec³⁰ s'exprime dans l'expression *kallos-kagathos*, littéralement « à la fois beau et bon ». L'homme noble ne veut pas déchoir en commettant une action injuste ou lâche. Ainsi, au début du *Premier Alcibiade*, le jeune Alcibiade, issu d'une famille aristocratique puissante, réputé pour sa beauté, confie à Socrate : « Je n'accepterais même pas de vivre, si ce devait être en lâche ! » (115d). Mieux vaut la mort que la honte. Ce point de vue « aristocratique » (au sens étymologique, de *aristos* « le meilleur ») ne sera pas complètement réfuté par Platon, même s'il cherche un autre fondement à la vertu que le regard de l'autre et la recherche de la gloire.

Il y a un bon désir de gloire quand celui-ci n'est pas l'unique raison d'être de nos bonnes actions. L'homme vertueux, en effet, ne doit pas chercher à cacher son amour de la vertu ; il doit servir d'exemple après qu'il aura suivi des modèles d'héroïsme. C'est là un « bon usage » d'Homère et de la poésie. Les récits épiques contiennent certes de mauvais exemples ou une vision anthropomorphe des dieux, ce que

Platon condamne (notamment aux livres II et III de la *République*), mais ils offrent aussi des figures nobles, justes, courageuses ou pieuses.

On comprend dès lors le culte des héros de la Cité décrite dans les *Lois* ; que l'on pense à notre Panthéon républicain où il n'y a pas, malgré le nom du lieu, un culte rendu à des dieux, mais exprimé là le respect des « grands hommes » : Hugo, Rousseau, Jean Moulin, par exemple. Le héros est pour la pratique vertueuse un modèle sensible et concret ; c'est un homme qui a vécu parmi d'autres hommes et qui a incarné une certaine forme de vertu. L'imitation n'est donc mauvaise pour Platon que lorsqu'elle est trompeuse, et qu'en elle, le modèle est trahi ou simplement affaibli. En revanche, une bonne imitation est possible quand les citoyens cherchent à ressembler aux héros de la Cité, comme les héros ont cherché à imiter l'idée qu'ils se faisaient de la vertu. Ils cherchaient ainsi à rendre visible dans des actes ce qu'ils avaient vu par leur intelligence ou leur cœur. Ce que l'on voit par l'intelligence, c'est naturellement l'intelligible, cet intelligible qui n'existe pas dans un monde à part (voir chapitre 2 p. 32), mais bel et bien dans notre monde, le monde unique où nous sommes établis sous la double lumière du Soleil et de l'Idée du Bien.

Or, la logique de la réputation et de l'honneur est une logique où l'apparaître est au moins aussi important que l'être. Selon le discours de Phèdre, je cherche à être vertueux surtout en présence de la personne que j'aime. Il y a là une sorte de calcul où ce qui est premier n'est pas l'amour de la justice, mais l'amour d'une personne que je ne veux pas décevoir. D'une certaine façon, la vertu de l'héroïsme guerrier n'existe que pour être connue et reconnue. Peut-être qu'en dehors du champ de bataille et de ses faits d'armes, le noble guerrier est lâche et menteur. Platon cherche aux bonnes actions un fondement plus solide que la gloire. La vertu dont nous venons de parler, le *Phédon* la pense comme une « peinture en trompe-l'œil » (69b). Vue de loin et sous un certain angle seulement, la conduite d'un homme peut apparaître vertueuse. L'est-elle vraiment ? Il faudrait mieux connaître cet homme pour juger, c'est-à-dire, d'une part, voir l'intégralité de sa vie passée et

présente, et d'autre part, lui parler pour comprendre quel amour préside à sa droiture. Quand je refuse de trop boire et d'être ivre, est-ce une prudence qui a peur des conséquences désagréables ou bien une réelle tempérance ?

La page 68c-e du *Phédon* analyse précisément le mécanisme de la vertu ordinaire et en montre la nature contradictoire. Le soldat qui fait face au danger, à la guerre, ne le fait pas le plus souvent par un courage déterminé par l'amour de la patrie, mais par une peur de mourir qui le pousse à tuer plutôt qu'à être tué (ou encore par la peur d'être mis à mort en cas de désertion). C'est la peur qui le pousse à être courageux. De même, l'homme qui se retient face à certains plaisirs pour mieux jouir d'autres plaisirs, à un autre moment, est « tempérant par incontinence » (68e). La vertu est véritable quand elle est globale et permanente.

La vertu du philosophe

Le sage qui, seul, est vertueux est *toujours* vertueux et non pas quand cela l'arrange, quand il y trouve son compte. Une conduite qui est tantôt vertueuse, tantôt vicieuse n'est en fait, pour Platon, pas du tout vertueuse. Ce n'est donc pas « l'intention qui compte », comme on dit, mais l'ensemble de la conduite. Socrate, dont Alcibiade fait l'éloge à la fin du *Banquet*, n'est pas vertueux pour faire bonne figure face à la personne qu'il aime ; il est vertueux par amour de la sagesse et donc de l'ordre du monde et des choses. Il est *toujours* courageux, tempérant, véridique, juste et pieux. À la logique de « l'apparaître » du discours de Phèdre, se substitue une logique de « l'être » véritable, sur quoi s'achève le *Banquet*. La vertu n'est possible que grâce à la philosophie, qui fait voir « l'être ». Le juste est celui qui respecte « l'être ». De telles affirmations peuvent sembler trop générales, mais elles résument clairement la doctrine platonicienne de la vertu. L'exemple du courage qu'analyse le court dialogue intitulé *Lâchés* permettra de mieux saisir en quoi seule la pensée lucide qui comprend l'intelligibilité du monde peut fonder une conduite vertueuse et assurer une harmonie heureuse entre les parties de notre âme.

Qu'est-ce qu'un acte courageux ? C'est un acte qui demande à l'homme de vaincre sa peur pour faire ce qu'il juge devoir être fait. Or, la peur est multiple et n'est pas réductible à la peur de la mort. On peut avoir peur d'une situation qui provoquerait une souffrance physique, mais on peut aussi redouter une souffrance morale. Il faut du courage pour s'engager dans ce qui est grave et qui ne va pas de soi. Il y a un courage joyeux, par exemple celui de qui se marie ou décide d'avoir des enfants. Platon, lui, prend un exemple plus simple : le fait de descendre dans un puits ou de faire une plongée.

Militaire célèbre, Lâchés semblait un parfait candidat pour répondre à la question : « Qu'est-ce que le courage ? » Or, sous l'essaim de questions posées par Socrate, le général ne sait plus très bien ce qu'est le courage. A un moment de l'entretien, Socrate présente ainsi le point de vue de Lâchés :

« Quiconque, descendant dans un puits ou faisant une plongée, montre dans cette besogne ou dans toute autre du même genre, la fermeté de son âme, alors qu'il n'y est point expert, sera, d'après tes déclarations, plus courageux que ceux qui sont experts en ces matières. »

(193c)

Certes, il faut choisir ce qui n'est pas le plus facile quand on descend volontairement pour la première fois sous la mer ou sous la terre. Et cependant, Socrate va montrer que l'ignorant en matière de descente dans les puits n'est pas courageux véritablement. De deux choses l'une, en effet : soit cet homme croit faire un exploit extraordinaire parce qu'il vainc une peur très grande, mais infondée si sa descente ne présente aucun danger (dans ce cas, son courage ne correspond à rien) ; soit cet homme ne mesure pas le danger et il descend à l'aventure, inconsciemment, et sans se rendre compte de ce qui l'attend (« l'être » est ce qui nous attend et nous entoure en bien comme en mal) ; dans ce cas, il est imprudent et téméraire. En somme, seul celui qui connaît exactement le danger par une fréquentation de la chose dangereuse peut être dit courageux. Il accepte sa peur *en connaissance de cause*. Ce que la pensée de Platon nomme la

« science » (*épistémè*) – le fait d’être fixé sur une certaine partie du monde et de savoir s’y rapporter – est proprement le fondement de la vertu. Pour descendre dans un puits, si je suis (un) sage, je vais demander conseil à celui qui s’y connaît. Être vertueux signifie avoir compris cette subordination de l’action au savoir. L’universel guide la conduite du particulier.

Cette conception implique, comme le montre le *Protagoras*, que la vertu n’ait pas de parties différenciées mais soit une seule et même qualité, quelles qu’en soient les manifestations. Platon présente la vertu, à travers un dialogue entre Socrate et le sophiste Protagoras :

« Est-ce que la vertu est une chose unique, dont la justice, la sage modération, la piété sont des parties ? ou bien sont-elles toutes, ces vertus que je mentionnais à l’instant, des dénominations de la même chose qui est unique ? Voilà ce que j’ai un grand désir de savoir encore. – Eh bien ! sur ce point au moins, Socrate, la réponse, dit-il, est aisée : la vertu est une chose unique, et les qualités qui font l’objet de ta question en sont des parties. – Est-ce, repartis-je, à la façon dont les parties du visage, bouche, nez, yeux, oreilles, en sont des parties ? ou bien à la façon dont les parties du lingot d’or ne diffèrent en rien les unes des autres, ni du tout, sinon en ce qu’elles sont, ou grandes, ou petites ? – Pour moi, Socrate, c’est évidemment de la première façon, comme il en est des parties du visage par rapport au visage entier. »

(329c-e)

Ce texte, et les deux exemples qu’il propose, est d’une importance décisive pour comprendre non seulement la conception platonicienne de la vertu, et donc de la sagesse, mais aussi la théorie de la « participation ». La vertu est une Idée à laquelle participent tous les actes vertueux, de même que le cercle en soi est une Idée à laquelle participent toutes les choses circulaires ou sphériques. Protagoras, en revanche, pense que *la* vertu est la réunion des différentes vertus qui ont chacune leur spécificité, comme le nez a sa fonction bien précise, qui n’est pas celle des oreilles. Le nez et les oreilles n’ont pas la même *essence*, ils ne servent pas à la même chose et l’on peut être dur d’oreille tout en ayant un odorat particulièrement sensible. Dès lors, le

mieux sera certainement pour Protagoras d'avoir toutes les vertus (comme un visage où tous les organes fonctionnent correctement), mais sans que la présence d'une vertu corresponde à celle de toutes les autres. En revanche, pour Platon, la vertu est comme l'or : quelle qu'en soit la partie qui est envisagée, elle est de même nature que les autres parties.

Un acte est plus ou moins pieux ou courageux selon la situation dans laquelle l'acte se déploie. Participer à une Idée, c'est y trouver sa raison d'être, son fondement essentiel (on dit encore « ontologique ») : tous les objets circulaires manifestent l'essence unique du cercle, mais sans pour autant avoir la même pureté géométrique. Toutes les conduites moralement vertueuses sont donc identiques quant à leur essence. Cette thèse, comme bien d'autres chez Platon, est à première vue paradoxale. Protagoras correspond bien davantage au sens commun quand il soutient l'autonomie des parties de la vertu. Tout le monde pense qu'un soldat peut faire preuve de courage au combat sans être par ailleurs un modèle de vertu. Or, le véritable courage, qui n'est pas seulement l'ardeur plus ou moins passionnelle qui fait courir sans trembler au devant des dangers³¹, ne va pas sans les autres manifestations de la vertu. Ainsi, le contraire du courage, la lâcheté, accompagne tous les autres vices : une personne qui ment ou commet un partage injuste manque du courage qui lui ferait dire la vérité ou chercher à savoir ce qui revient à chacun. La vertu est fondamentalement homogène, comme le lingot d'or. Dès lors – thèse que les stoïciens reprendront -, le sage a toutes les vertus ou n'en a aucune.

L'action n'est moralement bonne que si elle s'inscrit dans une conduite irréprochable. Cette thèse, si exigeante, a pour conséquence de rendre les hommes justes fort rares. La plupart d'entre nous sont guidés par la simple recherche de la respectabilité et de l'efficacité. Les lois devront donc à la fois indiquer ce qui est juste (tous les hommes ne sont pas suffisamment savants et sages pour trouver d'eux-mêmes la meilleure solution, c'est-à-dire la plus rationnelle) et être complétées par des tribunaux et, éventuellement, des châtiments. Les

arguments rationnels n'étant compris que par l'intelligence, il faut que la Cité tienne également compte de la valeur éducative de la peur. Ce que nous venons de voir à propos de la vertu individuelle est développé à propos de la sagesse dans la Cité, à laquelle correspondent de bonnes lois.

Le respect des lois

Après avoir écrit tout un dialogue sur la meilleure constitution en rapport avec la nature de l'âme humaine (la *République*), Platon entreprit, à la fin de sa vie, son plus long dialogue : les *Lois*. Que ce titre soit au pluriel n'est pas fortuit. Platon n'a pas pensé *la* loi, d'une façon *a priori* et purement formelle ; il a pensé la diversité *des* lois en accord avec la diversité du monde où l'homme vit.

Ce n'est pas parce que les lois sont établies petit à petit par les hommes et qu'elles apparaissent comme des conventions qu'elles sont purement et simplement arbitraires. L'opposition du droit naturel et du droit positif (au sens où celui-ci ne relèverait pas de la nature humaine, mais serait « posé » par les hommes) n'a guère de sens pour comprendre la pensée de Platon. Certes, les sophistes, selon leur point de vue relativiste, avaient souligné ce que les lois avaient parfois de contradictoire entre elles selon les pays : par exemple, ici la loi permet la polygamie, là elle l'interdit. Mais la loi comme « maxime sociale collective » reposant sur une « délibération raisonnée » (*Lois*, I, 644d) doit être, par son essence même, rationnelle et donc non contradictoire. Si deux lois dans deux pays différents disent le contraire, c'est que l'une des deux, au moins, se trompe. Le philosophe-roi ou celui que Platon nomme encore « celui qui pose les lois » (le nomothète) doit donner un cadre rationnel pour la conduite humaine.

Celui qui respecte la loi rend la vie en commun plus simple que celui qui ne la respecte pas, non seulement parce que l'ordre vaudrait toujours mieux que le désordre, mais dans la mesure où les lois correspondent à ce sur quoi elles portent. De même que l'homme sait

monter à cheval par l'exercice et le respect des règles de l'équitation (telle position du corps humain doit correspondre à tel mouvement de la monture), de même les hommes peuvent vivre avec bonheur dans la Cité s'ils suivent les lois qui régissent leurs rapports. Le commerce, le mariage, la vie militaire ou la pratique de l'agriculture supposent qu'il y ait une manière de faire qui est la meilleure et qui, en conséquence, a été promulguée « loi ».

La raison la plus forte qui pousse un homme à obéir à un autre homme (cela peut paraître contre nature qu'il y ait des « supérieurs » – même « hiérarchiques » – et des « inférieurs » puisque tous les hommes font partie de la même espèce vivante), c'est la volonté de se conformer à l'ordre intelligible. L'ordre qui est donné et l'ordre qui est constaté dans le monde parce qu'il y a une organisation rationnelle des choses vont de pair pour Platon : le *nomos* (la loi) n'a de sens qu'au sein du *kosmos* (l'ordre du monde). Quand le livre III *des Lois* énumère les différents cas de figure où un homme obéit à un autre homme (c'est-à-dire à première vue aliène sa volonté et fait, non pas ce qu'il voudrait spontanément, mais ce que l'autre dit), Platon envisage trois principaux titres qui donnent le droit à commander autrui : l'ancienneté (le père et la mère commandent aux enfants parce qu'ils sont plus âgés et ont donc plus d'expérience, mais aussi les nobles pourraient commander à ceux qui ne le sont pas parce que leurs familles sont plus anciennes que les autres³²), la force (elle peut être sociale dans le cas du maître et de l'esclave, ou naturelle – c'est elle qui « règne souverainement dans l'ensemble du règne animal ») ou le savoir (690a-c).

Seul ce dernier critère est décisif et permet que ce ne soit pas l'individualité contingente d'un homme, mais l'universalité d'une connaissance qui fonde l'autorité. Quand le médecin commande, ce n'est pas telle ou telle personne avec ses particularités psychologiques ou sociologiques qui donne un ordre (une « ordonnance »), mais le représentant de « la Faculté », l'homme qui a fait des études de médecine. L'obéissance au médecin suppose le consentement du patient. Platon parle de ce titre à commander qui est « le plus

considérable de tous : celui qui enjoint à l'ignorant de suivre, et à l'homme sensé de le guider et de le commander » (690b). C'est la raison comme faculté saisissant l'universel intelligible qui toujours commande (*arkhei*) chez Platon. Le médecin obéit à la raison et le patient obéit aussi à cette même raison. Les bonnes lois sont comme une prescription médicale ou un mode d'emploi pour user correctement des choses. En conséquence, la sphère juridique n'a guère d'autonomie par rapport à la Nature. L'Athénien qui s'exprime dans le texte du livre III des *Lois* précise qu'il ne dirait pas que la loi « ait lieu contrairement à la Nature, mais bien conformément à la Nature » (690c).

Les lois qui régissent une Cité sont comme la structure d'un organisme vivant. Ce modèle organique est déterminant dans la conception de la politique des *Lois*³³, mais il apparaît dès les premiers dialogues lorsque, par exemple, Socrate compare les lois (qui sont synonymes de la Cité elle-même, de ce qu'il y a de rationnel et de prévoyant dans la Cité) à une « nourrice ». Les lois sont comme le principe vital de la Cité : de mauvaises lois sont comme une maladie et elles peuvent entraîner la mort de la Cité.

Après le procès de Socrate, les amis du philosophe voulurent le faire enfuir pour lui éviter de boire la ciguë. Pour les condamnés, une telle fuite était quasiment facilitée par les autorités d'Athènes tant la mise à mort d'un homme (quel qu'en fût le motif) apparaissait comme une souillure dont la ville devait se purifier. L'exil définitif tenait lieu de châtiment équivalent. Socrate refusa cette manière de faire qui supposait une fuite clandestine. Le *Criton* est le récit des justifications de ce refus. Platon imagine alors un dialogue dans le dialogue (une prosopopée, littéralement un « face à face » entre un homme et une entité inanimée que l'on suppose soudain douée de vie et de parole). Socrate dit à son ami Criton :

« Suppose que, au moment où nous nous proposons de nous enfuir clandestinement d'ici (peu importe le nom qu'il faille donner à cela), viennent se dresser devant nous les Lois et la République d'Athènes, et

qu'elles nous demandent : « Dis-nous, Socrate, qu'as-tu en tête de faire ? » »

(50a)

Plus loin, les Lois s'adressent à Socrate : « Nous qui t'avons engendré, qui t'avons complètement élevé, complètement éduqué » (51c). Le travail juridique apparaît indissociable des tâches éducatives.

L'importance de l'éducation

Platon a fait de l'éducation la partie la plus importante des activités humaines. La Cité ne peut être heureuse et vertueuse que si ses membres sont droitement éduqués. Le savoir et l'exercice de la raison mènent en effet naturellement, nécessairement, selon Platon, à la pratique de la justice. L'une des propositions les plus célèbres des dialogues (*Protagoras*, 345e ; *Gorgias*, 480b ; *Timée*, 86e ; *Lois*, 691c) est la formule :

« Nul n'est méchant volontairement. »

La méchanceté est une faute, certes, mais elle est le résultat d'une erreur de jugement sur ce qui est préférable. Montrez à l'homme où est son bien véritable et il mettra tout en œuvre pour le rechercher. Dès lors, l'éducation n'est pas seulement l'apprentissage de techniques nécessaires à l'exercice d'un métier, elle est culture de cet « homme intérieur » dont nous avons parlé (p. 51) à propos du livre IX de la *République*.

L'enfance

Parlant de la charge du « directeur de toute l'éducation », le livre VI des *Lois* note : « Cette charge est de beaucoup la plus importante parmi les charges suprêmes de la Cité » (765e). Or, l'éducation est une tâche difficile car l'enfant dont s'occupe l'éducateur est un être particulièrement rebelle. Le livre VII des *Lois* recommande :

« Dès que revient la lumière du jour, il faut que les enfants se

rendent à l'école. Ni brebis, en effet, ni autre bétail ne sauraient vivre sans berger ; pas davantage les enfants sans pédagogue³⁴ ou les esclaves sans maître. Mais, de tous les animaux, c'est l'enfant qui est le plus difficile à manier ; par l'excellence même de cette source de raison qui est en lui, non encore disciplinée, c'est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente [*hubristotaton*] de toutes. Aussi doit-on le lier de multiples brides. »

(808d)

L'enfant n'est en rien ici symbole de pureté et d'innocence : il est, au contraire, l'animal le plus pernicieux car il associe la recherche du plaisir immédiat (l'enfant n'a pas conscience de l'effectivité des conséquences qui vont suivre) et une intelligence désordonnée. Nous retrouverons plus loin (pp. 72-73) des traits de cette figure à propos du tyran et de l'homme démocratique : ils n'ont pas mûri, ils ont conservé les exigences et l'aveuglement de l'enfance. L'éducation qui occupe à coup sûr l'essentiel de l'existence de l'enfant doit cependant se poursuivre toute la vie, tant les déterminations du premier âge gouverné par les sensations, le plaisir et les ruses, ont tendance à renaître spontanément dans l'âme humaine. La bête polycéphale du livre IX de la *République* doit chaque jour être assagié.

Le contenu de l'éducation ne varie guère de la *République* aux *Lois* : la musique, au sens large d'étude des harmonies, et la gymnastique forment l'une l'âme, l'autre le corps. Il ne s'agit donc pas d'apprendre le chant ou la lyre pour le plaisir de chanter ou de jouer d'un instrument de musique, mais bien plutôt de passer des rythmes appris et reproduits au rythme intelligible, d'essence mathématique, qui est l'aliment de l'âme. La réflexion accompagne la pratique :

« L'excellence du langage, celle de l'harmonie, l'élégance de la forme, la perfection du rythme, tout cela sert d'accompagnement à la candeur ; non point à cette réelle imbécillité que, par gentillesse, nous qualifions de candeur, mais à cette pensée réfléchie qui, en toute vérité, équipe le moral pour ses fins de la bonne et belle manière. »

(*République*, III, 400d-e)

Même les hommes qui ne pourront avoir accès au sommet de l'éducation que sont les mathématiques pures et la dialectique, doivent faire preuve de réflexion. Le mouvement de l'éducation (le terme latin *e-ducere* montre d'ailleurs cette sortie d'un état informe vers une autre condition), dès le plus jeune âge et même pour la condition sociale la plus basse, dépasse le pur et simple conditionnement d'un comportement pour éveiller l'esprit à un rapport direct ou indirect à l'intelligible. Même un esclave a besoin de savoir compter et il n'est pas indifférent en ce sens que l'expérience de réminiscence (voir plus haut p. 43) décrite dans le *Ménon* soit faite avec un jeune esclave.

Pour éveiller l'âme et la détourner de la vision sensible vers la vision intelligible, il faut que l'éducateur s'adresse à toute l'âme et ne néglige rien de ce qui nous anime. Le plaisir est donc associé grâce au jeu (*paidia*) à l'éducation (*paidéia*). Le livre VII des *Lois* souligne l'importance des jeux éducatifs en ce qui concerne le calcul :

« À commencer en effet par le calcul, on a inventé à l'usage d'enfants qui ne sont tout bonnement que des enfants des objets d'étude dont ils s'instruisent en se divertissant et auxquels ils goûtent du plaisir : ce sont par exemple des pommes, ou des couronnes, à partager entre un plus grand aussi bien qu'un moins grand nombre de lots, de manière à en faire toujours au total le même nombre. »

(819b)

L'enfant va *désirer* jouer pour s'amuser, et en s'amusant va entrer en rapport avec une autre dimension que le simple sensible. Cette dynamique de *l'érôs* (« le désir ») est au cœur de l'éducation platonicienne.

Le désir

La figure principale de l'amour pour Platon n'est pas, comme elle pourra l'être dans la pensée chrétienne, charité, don de soi et amour du prochain, mais elle est désir et recherche de ce qui nous fait défaut. Ce désir aimant ou cet amour désirant se nomme *érôs*. Les pages 199c-

201c du *Banquet* analysent l'expérience du désir à partir de celle du manque : je désire de l'eau, et donc boire, quand je suis déshydraté ; ma recherche est intéressée, je veux m'approprier ce que je n'ai pas, ou que je n'ai pas de manière suffisante. Platon refuse en conséquence de faire de l'amour un « grand dieu », comme le début du dialogue tendait à le faire, et souligne l'ambiguïté de ce que nous pouvons nommer, dans un sens large, « l'expérience érotique ». Il ne s'agit en rien de désigner par là ce qui est doucement sensuel ou franchement licencieux, mais ce qui a rapport à l'amour et au désir en général. L'ambiguïté de cette expérience est que l'homme éprouve à la fois un plaisir et un déplaisir, joie de l'attente d'être comblé et souffrance de ne pas avoir encore ce que l'on désire.

La co-présence en nous de l'énergie de la recherche et de la faiblesse du dénuement est présentée par Platon sous forme mythique, à travers un récit de la naissance d'Érôs :

« Le jour où naquit Aphrodite [déesse de la beauté que les Latins nommeront Vénus], les Dieux, sache-le, donnaient un festin, et parmi les convives se trouvait Expédient [Poros], le fils d'Invention [Métis³⁵]. Or, quand ils eurent dîné, comme ils avaient fait bombance, survint Pauvreté [Pénia] dans le dessein de mendier, et elle se tenait contre la porte. Or Expédient qui, s'étant enivré de nectar (car on n'avait pas encore le vin !), était passé dans le jardin de Zeus, s'y endormit, alourdi par l'ivresse. Sur ce, Pénia, s'avisant parce que pour elle il n'est rien d'expédient, d'avoir un petit enfant d'Expédient, se couche à son côté et voilà que d'Amour elle fut engrossée ! »

(203b)

Érôs, nous dit par la suite le *Banquet*, tient de ses parents des caractères contradictoires et complémentaires :

« Toujours il est pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent ; mais, bien plutôt, il est rude, malpropre ; un va-nu-pieds qui n'a point de domicile [...]. Mais, en revanche, conformément à la nature de son père, il guette, embusqué, les choses qui sont belles et celles qui sont bonnes, car il est

vaillant, aventureux, tendant toutes ses forces ; chasseur habile, ourdissant sans cesse quelque ruse ; curieux de pensée et riche d'idées expédientes, passant toute sa vie à philosopher. »

(203c-d)

Érôs est le portrait du philosophe, sous le double signe de l'aporie (le manque de solutions toutes faites) et de la dialectique (l'art du bon usage du *logos* qui permet de rencontrer la plénitude intelligible).

Tout cela, qui peut à première vue sembler éloigné du thème de la Cité juste, en est au contraire le vrai cœur : les hommes sont par nature dépourvus d'une constitution politique spontanée ; ils sont sans défense par rapport aux menaces extérieures et cependant ils sont rusés et riches de pensées ingénieuses. L'art politique est l'expédient (on pourrait dire encore le moyen ou l'issue) qui leur permet de sortir de l'impasse où les hommes sont naturellement situés.

Le dialogue tardif, le *Politique*, décisif pour la pensée politique platonicienne, affirme qu'il ne naît pas dans les Cités de rois différents par nature, comme dans la ruche des abeilles où se distingue aussitôt, par son apparence corporelle, une reine³⁶. Il y a une circularité que seule la philosophie peut fonder entre l'éducation et l'art politique : les gouvernants précisent les règles et le contenu de l'éducation, mais l'éducation est nécessaire pour former de justes gouvernants (les « rois-philosophes » de la *République*). Le philosophe qui, en « sortant de la caverne », se détache des déterminations empiriques peut indiquer un modèle éducatif et législatif que suivront les gouvernants honnêtes.

Ce modèle, à la fin du *Politique*, est précisément, comme l'union de Poros et de Pénia, une alliance de caractères contraires. Les hommes en effet ont des humeurs et des dispositions variées : en excluant les hommes méchants et intempérants qu'une éducation parfaite devrait rendre quasiment impossibles, le *Politique* retient deux traits de caractères principaux qui rappellent d'une part le cocher de l'attelage ailé du *Phèdre*, d'autre part le cheval blanc : le caractère des gouvernants « sages et modérés » et celui des hommes « fougueux ».

S'il y a des « types » d'hommes pour Platon, ce sont fondamentalement des manières différentes de réaliser la nature humaine. Platon précise ainsi le but de l'art royal :

« Voilà dès lors, affirmons-le, quel est pour une activité politique le terme d'un tissu résultant d'un droit entrecroisement : c'est, étant donné la manière d'être qui caractérise les hommes qui sont fougueux et ceux qui sont modérés, une fois leurs existences assemblées par l'art royal en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié ; une fois achevé par celui-ci, en vue de la vie commune, le plus magnifique de tous les tissus et le plus excellent. »

(311 b-c)

L'amitié (*philia*), comme l'amour, naît de la rencontre d'une ardeur irraisonnée et d'une sagesse paisible. Le « tissage politique » associe, plus que des aptitudes naturelles données de façon *a priori*, des manières de vivre qui se sont révélées au cours de l'éducation et grâce à elle.

L'invention d'une constitution

Le but de l'art politique est de construire la plus grande unité possible, de manière à ce que la Cité soit, à l'image du monde, une totalité harmonieuse. Les membres de la Cité doivent s'appliquer à une fonction unique pour être sûrs de bien la réaliser : la justice en l'homme, qui est l'unité des parties de l'âme de cet homme, a pour corrélat la justice dans la Cité, qui est aussi accord et équilibre entre les citoyens. Le livre IV de la *République* indique :

« Tous les citoyens doivent, un chacun, être appliqués à une tâche pareillement une, celle à laquelle la nature de chacun le prédestine, de manière que chacun, s'acquittant d'une tâche unique, celle qui est la sienne, ne risque pas de devenir plusieurs hommes, mais n'en soit qu'un, et que, de la sorte, la Cité, dans son ensemble, se développe comme un être unique, non comme plusieurs. »

(423d)

Le livre V dit encore :

« Y a-t-il, selon nous, pour la Cité un mal plus grand que ce qui le déchirera et qui, à la place d'un seul, en produira plusieurs ? ou de plus grand bien que ce dont le lien l'unira et le fera un ? »

(462a-b)

La valeur d'une constitution politique se mesure à sa force d'unification des hommes entre eux, ce qu'à notre époque nous nommons la « cohésion sociale ». Cette unité n'est pas indifférenciation et Platon tient à accorder non seulement une seule tâche à chaque personne (le travail sera ainsi mieux fait³⁷), mais aussi à distinguer trois classes dans la Cité : les producteurs (cultivateurs et artisans), les gardiens et les gouvernants (*République*, III, 415a sq.). Cette hiérarchie correspond aux trois parties de l'âme qu'expose le livre IV : la foule des désirs correspond aux producteurs, l'énergie du courage, aux gardiens, et la perspicacité de la partie rationnelle, aux gouvernants.

Cette répartition ne tient en rien compte de la différence entre les hommes et les femmes, et c'est là l'une des thèses les plus originales de Platon qui, en soutenant l'égalité de droit entre les sexes, pensait résolument contre son temps. Cette égalité qui implique une participation identique aux tâches de la Cité est présentée aux pages 451b-455e du livre V. De manière plaisante, Platon propose l'argument du « cordonnier chauve » pour faire comprendre que les différences corporelles entre l'homme et la femme sont inessentiels. Qu'un cordonnier soit chauve ou chevelu, peu importe : seul compte l'art de la cordonnerie qui est le fait de son âme (454c). La différence sexuelle est donc réduite par Platon à une différence négligeable quant à l'essence de l'âme.

Outre cette hiérarchie, qui donne à la Cité la même structure qu'à l'âme et donc la même unité, la *République* propose deux mesures radicales pour assurer la plus grande unité à la Cité : l'abolition de la famille, d'une part (460c-461d), et la communauté des biens, de l'autre (462c-465c). Les Lois refuseront cette radicalité : la famille (avec le lot

territorial qui lui est imparti) est même la base de la Cité, le mariage est rendu quasiment obligatoire (VI, 774a) ; quant à la propriété privée, elle est reconnue nécessaire : le sol est divisé en 5040 lots, mais sans que la richesse devienne une fin possible pour la vie de la Cité. Les particuliers auront bien quelque menue monnaie, mais ni or ni argent (742a), moyen de paiement réservé à la Cité en tant que telle. Si les moyens diffèrent de la *République* aux *Lois*, le but est toujours le même : assurer à la Cité la plus grande unité et la plus grande cohésion possibles grâce à des règles strictes et immuables.

La critique de la démocratie

La démocratie apparaît à Platon comme le pire des régimes, car il met au principe de l'ordre de la Cité, le multiple et non l'Un. C'est le livre VIII de la *République* qu'il convient de lire pour l'exposé des différentes sortes de régimes. Précisons-en les termes principaux ; ils sont formés d'après des racines grecques qui indiquent le pouvoir ou le commandement, *-archie* (du verbe *arkhein*, « commencer », « entreprendre », « montrer le chemin ») et *-cratie* (du verbe *kratein*, « être fort », « dominer », « ordonner ») : la monarchie est le gouvernement d'un seul (*monos*), l'aristocratie est celui des meilleurs (*aristoi*), l'oligarchie celui de quelques-uns (*oligoi*), la timocratie un gouvernement fondé sur la réputation ou l'honneur (*timè*), la ploutocratie sur l'argent et la richesse (*ploutos*), la démocratie le gouvernement du peuple (*démos*).

Le pouvoir d'un seul est susceptible de deux formes, l'une bonne (la royauté), l'autre mauvaise (la tyrannie) ; de même pour le pouvoir de quelques-uns : la forme bonne est l'aristocratie, la mauvaise, les différentes sortes d'oligarchies. Le pouvoir de tous est, en revanche, intrinsèquement mauvais et ne connaît qu'une seule forme, la démocratie, que Platon condamne farouchement. Cette forme a cependant une apparence positive : l'opinion est spontanément favorable au fait que tous les membres d'une Cité puissent gouverner. Platon note :

« Il y a chance que, de tous les régimes, celui-ci soit le plus beau : pareil à un manteau que l'on a bariolé d'un bariolage de toutes couleurs, ce régime apparaîtrait aussi comme le plus beau, en tant que bariolage fait de toutes sortes d'humeurs ! Il est assurément probable que, comme il en est des enfants et des femmes quand ils regardent les objets bariolés, ce régime sera par beaucoup jugé le plus beau de tous. »

(557c)

La démocratie est le régime de l'apparence : il semble y avoir *un* pays et *une* Cité, mais en fait il n'y a qu'une collection d'individus mis côte à côte³⁸. Il semble y avoir un pouvoir et un régime, mais c'est en réalité l'anarchie³⁹, l'absence de pouvoir et de chef (560a). L'homme démocratique, c'est-à-dire celui qui vit ou croit pouvoir vivre dans une Cité démocratique, fait ce qu'il veut quand il le veut :

« L'absence de discipline, l'absence de contrainte, voilà ce qui préside à sa vie, mais, qualifiant cette vie d'agréable, de libre, de bienheureuse, c'est elle qu'il mène du commencement à la fin. »

(561 d)

L'homme démocratique prend ses désirs pour mesure de son action. La démocratie correspond donc à la bête polycéphale du livre IX : c'est une multitude informe qui bientôt s'autodétruit.

La notion de pouvoir implique en effet selon Platon celle de savoir : l'autorité vient du savoir que l'on a en tel ou tel domaine.

C'est le médecin qui gouverne en matière de maladie et de santé, et c'est le pilote qui dirige son navire. Le philosophe devra gouverner l'ensemble de la Cité et de ses activités car lui seul a une connaissance globale de la nature humaine. Il ne s'agit donc pas du gouvernement d'une personne choisie selon son individualité mais, au contraire, selon sa connaissance de l'universel. En conséquence, si Platon recommande la monarchie, celle-ci ne saurait être héréditaire. Seule l'éducation permet de découvrir et de fortifier ceux qui peuvent commander.

La tyrannie

La démocratie selon Platon est plus une fiction théorique qu'une réalité historique déterminée. Rétifs aux rigueurs de la loi et aveugles à l'éclairage rationnel de la science, les hommes démocratiques n'obéissent qu'à leurs désirs : dans cette Cité, « on a le droit de faire tout ce qu'on veut » (*République*, VIII, 557b). Cependant, ces hommes vont accepter le pouvoir d'un tyran qui deviendra le seul à connaître cette logique anarchique et à faire tout ce qu'il pourra vouloir. Il y a donc une sorte de tour de passe-passe par lequel le peuple va être charmé et accepter de suivre le tyran.

Pour cela, le discours démagogique sera indispensable ; aussi Platon évoque-t-il les sophistes comme des « magiciens habiles à fabriquer des tyrans » (*République*, IX, 572e). Ce lien entre la rhétorique sophistique et la tyrannie est particulièrement développé dans le *Gorgias*, lors de l'entretien entre l'élève des sophistes, Polos, et Socrate. Polos prétend que l'homme heureux est celui qui fait ce qu'il veut et qui reste impuni quand il a commis des actes injustes. La rhétorique est dans ce cas au service de la défense de l'homme injuste qui sera acquitté par un jury subjugué par l'éloquence. La figure du tyran Archélaos est présentée en 470b-471d : il s'agit d'un homme tout à fait mauvais, mais qui semble être heureux puisqu'il fait ce qu'il veut. Pour réfuter Polos, Socrate doit alors assez longuement montrer que le bonheur ne peut venir de l'injustice⁴⁰.

Une analyse assez proche se retrouve au début du livre II de la *République* quand il est question de l'anneau de Gygès (359 sq.), anneau qui rendait invisible celui qui le portait. Grâce à un tel pouvoir, le pâtre Gygès devint capable « pénétrant dans les maisons, d'y avoir commerce avec qui lui plairait ; de mettre à mort, aussi bien que de libérer de ses chaînes qui lui plairait ; bref de tout faire, égal d'un dieu dans la condition humaine ! » (360b-c). L'homme agit donc comme un tyran chaque fois qu'il se croit au-dessus des lois et il règle, alors, ses actes sur ses désirs immédiats. L'amour lui-même, le désir brut qui n'est pas droitement orienté vers l'Idée du Beau grâce à la pédagogie

philosophique (*Banquet*, 210a-212a), est comparé, au livre IX de la *République*, à un tyran :

« Amour, qui mène en lui [le jeune homme mal éduqué] la vie d'un tyran, dans une totale négation d'autorité et de règle, puisqu'en personne il est l'unique autorité, Amour conduira à tout oser, exactement comme s'il s'agissait d'une Cité, le particulier dont il est le maître ; à employer tout moyen de s'entretenir lui-même et en outre, autour de lui, sa horde tumultueuse. »

(575a)

La démagogie n'a que de brefs effets et rapidement la violence est nécessaire pour maintenir le pouvoir en place : tel Denys de Syracuse, qui avait plus de mille soldats comme gardes du corps, le tyran décrit par le livre VIII de la *République* finit par se rendre odieux aux citoyens. Ayant toujours peur que l'un de ses proches ne le renverse ou ne le tue, le tyran détruit tout ce qui peut lui faire de l'ombre :

« Les supprimer tous est donc, pour le tyran, une obligation s'il veut conserver son pouvoir, jusqu'à temps que, ni amis, ni ennemis, il ne reste personne auprès de lui qui vaille quelque chose ! [...] – Quelle belle purification ! – Oui, une purification contraire à celle que pratiquent les médecins à l'égard du corps, car ces derniers, retranchant ce qu'il a de plus mauvais, laissent le meilleur : lui, c'est le contraire. »

(567b-c)

La tyrannie est la pire maladie du corps politique car, plus qu'une dissolution comme celle qu'entraîne la démocratie radicale, c'est une perversion qui transforme le monde harmonieux de la Cité en un ensemble rigide, haineux et démesuré. Le corps politique en revanche, comme l'âme de l'individu, a besoin d'une purification conforme à la nature des choses, et qui visera le meilleur et non l'intérêt d'un seul.

La sagesse et le pouvoir

L'art politique concernant l'ensemble des affaires humaines, c'est

donc au philosophe d'exercer le pouvoir. Cet exercice se fait à contrecoeur, comme le montre le livre VII de la *République*. Platon souligne le lien entre la science suprême – la dialectique qui permet de voir les Idées sur lesquelles se réglera la conduite humaine – et le pouvoir, plutôt qu'il ne présente le détail de l'existence du « philosophe-roi ». En effet, le singulier de l'expression est trompeur et nous fait trop penser à quelque « Roi-Soleil », éclairant de sa science la Cité comme le fait l'Idée du Bien pour l'ensemble de l'intelligible. Mais, Platon n'a jamais rêvé d'une Cité universelle (le cosmopolitisme sera le fait du stoïcisme et, dans une moindre mesure, de l'épicurisme) : il y a *des* cités et dans chaque Cité *des* gouvernants, comme l'indique le livre V de la *République* :

« S'il n'arrive pas ou bien que les philosophes deviennent rois dans les Cités, ou que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et de princes ne deviennent philosophes, authentiquement et comme il faut [...], il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les Cités, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain ! »

(473c-d)

De même que le philosophe est le médecin de l'âme individuelle, de même est-il celui de la Cité : il lui permet de trouver son harmonie et son unité. Mais parler *du* philosophe n'implique nullement qu'il y ait un seul philosophe. La répugnance du sage à redescendre dans la caverne et à s'occuper de la politique conduira Platon, dans son dernier dialogue, les *Lois*, à ne plus parler *du* roi, mais soit d'un « conseil nocturne », soit du « conseil suprême ». La singularité de la fonction (« le » conseil ou « le » gouvernement) ne doit pas correspondre à une personne physique unique. L'imperfection humaine conduit au contraire à préférer une assemblée de différents sages qui dirigent collégalement la Cité :

« Les dix plus vieux parmi les gardiens des lois actuellement en fonction, et, d'autre part, tous les citoyens qui auront conquis la plus haute distinction se réuniront en assemblée ; ils s'adjoindront ceux qui seront allés à l'étranger pour recueillir toute information éventuellement utile à la sauvegarde des lois [...]. Telle une ancre jetée

pour maintenir la Cité tout entière, une fois muni de toutes les conditions requises il [le conseil suprême] assurera le salut de tout ce que nous voulons sauver. »

(XII, 961 a-c)

La suite du livre XII compare ce conseil suprême à l'intellect qui dirige l'âme humaine et conclut :

« Nous disions que toutes nos lois ne devaient sans cesse avoir qu'une visée, et c'était, nous en convenions, ce qu'on appelle très justement la vertu. »

(963c)

Ce qui vaut pour le travail juridique des *Lois*, vaut plus généralement pour l'ensemble de la philosophie platonicienne : la vertu est le but du dialogue des hommes entre eux. Mais ce but est *visé*, la justice toujours *recherchée*, sans pouvoir être atteinte une fois pour toutes. C'est pourquoi, selon Platon, le mouvement de la parole philosophique est appelé à ne pas cesser.

Indications de lecture

- Sur les passions de l'âme et la vie politique : *République*, II-V et VIII
- *Politique*, notamment la fin du dialogue à partir de 271c sur l'art royal.
- *Lois*, notamment VI (sur les magistrats et les gardiens des lois) et XII (sur l'administration de la justice).

Prolongement : L'héritage platonicien

L'Académie telle que l'avait fondée et conçue Platon survécut jusqu'au I^{er} siècle avant J. -C. De son vivant déjà, le maître choisissait l'un de ses disciples pour le remplacer lors de ses voyages (Eudoxe, puis Héraclide Pontique). Aristote, le plus brillant et le plus célèbre disciple de Platon, fut tenu à l'écart. Il fonda sa propre école en 355, le Lycée, et proposa sa propre philosophie qui est, sur bien des points, un dialogue précis et vigoureux avec Platon.

A la mort de celui-ci, ce fut Speusippe, son neveu, qui dirigea l'école jusqu'en 339 ; il orienta l'enseignement vers une interprétation du domaine intelligible fortement marquée par un primat des réalités mathématiques. Puis, il y eut Xénocrate, Polémon, Cratès d'Athènes et Arcésilas (315-240). Avec ce dernier, on parle de « Moyenne Académie » ; élève de Pyrrhon, il infléchit la pensée de Platon vers le scepticisme ; son successeur, Carnéade, directeur de la « Nouvelle Académie », prolonge cette « dérive » et pense que rien n'est sûr, les doctrines philosophiques étant seulement probables. Il y a là une sorte de retour à l'ignorance socratique et au souci de réfuter plutôt que d'établir. Le terme « académicien » désigne chez Cicéron cette attitude dubitative qui place la vérité hors de portée de la connaissance humaine. Philon de Larisse et Antiochus d'Ascalon tirent quant à eux, au I^{er} siècle avant J. -C, l'Académie vers une école rivale, celle du Portique (les stoïciens). La tradition proprement platonicienne semble alors interrompue.

Avec Plotin (205-270), un nouvel essor apparaît grâce à la fondation d'un courant que l'on nomme « néoplatonisme » : loin de la « suspension de jugement » sceptique d'un Carnéade ou d'une

interprétation stoïcisante comme chez Antiochus, Platon est ré-interprété selon un point de vue radicalement métaphysique. Les hypothèses du *Parménide* servent à décrire de façon systématique l'ensemble du réel. Le Dieu suprême est identifié à l'Un de la première hypothèse du *Parménide* et à l'Idée du Bien de la *République* : il est cause de tout, principe ineffable, source de toute la réalité (sensible *et* intelligible), comme le Soleil est source de la lumière : on parle souvent à ce propos d'« émanation » – Plotin, pour sa part, préfère l'idée d'une « procession ». Les êtres dérivent (« procèdent ») du Premier Principe. À sa suite, vient le monde intelligible qui, cette fois, est pensé comme tel, c'est-à-dire comme structure close où la vie est possible. Il s'agit d'une vie intelligible dont les Idées seraient dotées (Platon n'avait jamais proposé qu'une Idée pût être vivante comme le sont *mutatis mutandis* une plante ou un homme). De ce monde intelligible dérivent l'âme et la nature qui organisent la vie sensible. Alors que le monde de Platon était unique et sa philosophie tout entière imprégnée du souci éthique, le réel pour Plotin est hiérarchisé et sa philosophie, indifférente à la politique, se préoccupe de la seule purification spirituelle de l'homme.

La richesse des dialogues de Platon est telle que l'ensemble des courants de la philosophie antique ont pu, à un titre ou à un autre, s'y retrouver ou, du moins, s'en inspirer. A travers le néoplatonisme de Plotin et la lecture qu'en a faite saint Augustin (354-430), la tradition chrétienne reprendra l'héritage de Platon. C'est donc avec raison qu'un philosophe du début du xx^e siècle, A. N. Whitehead, a pu écrire : « La philosophie occidentale n'est qu'une série de *notes de bas de page* aux dialogues de Platon. »

Bibliographie

Ouvrages de Platon

Il existe de nombreuses traductions des dialogues de Platon ; celle de Léon Robin chez Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, reste une référence sûre (un certain nombre de dialogues sont repris dans la collection « Tel »). Pour une première approche de Platon, on peut lire, dans l'ordre suivant, *l'Apologie de Socrate*, *l'Alcibiade*, le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Banquet* et la *République*.

Ouvrages sur Platon

- Brisson, Luc et Pradeau, Jean-François, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.
- Chrétien, Jean-Louis, *L'Effroi du beau*, chap. II, « L'épreuve humaine du beau selon Platon », Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », rééd. 1997, pp. 33-71.
- Dixsaut, Monique, *Le Naturel philosophe*, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, rééd. 1994.
- Dumont, Jean-Paul, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, II^e partie, « Platon », Paris, Nathan, coll. « Réf. », 1993, pp. 239-335.
- Montet, Danièle, *Les Traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1990.
- Robin, Léon, *Platon*, Paris, PUF, coll. « Dito », 1^{re} éd. 1935, rééd. 1994.
- Schuhl, Pierre-Maxime, *L'Œuvre de Platon*, Paris, Hachette, coll. « A la recherche de la vérité », 1954.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'IPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

En français, on dit bien en ce sens : « Tu *vois* ce que je veux dire » pour indiquer un acte de compréhension.

[← 2]

Croire qu'il y a une telle association naturelle entre les mots et les choses est une attitude que l'on appelle le « cratyléisme » ; Hermogène, l'autre interlocuteur de Socrate dans le dialogue, est partisan de la thèse inverse (selon lui, l'association du mot à la chose est conventionnelle).

[←3]

Il s'agit d'Apollon, le dieu de l'éclat, de la lumière et de la musique. La pensée grecque est polythéiste : mais, chez Platon, l'idée du divin correspond à celle de perfection ; elle englobe à la fois les divinités traditionnelles et l'intelligible qui est toujours éternellement ce qu'il est.

[←4]

Pensées, éd. Brunschwig, 331.

[←5]

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 51, trad. R. Genaille, Paris, Flammarion, coll. « G. F. », 1965, tome 2, p. 185.

[← 6]

Husserl pense aux philosophes que l'on appelle « Présocratiques » et qui s'intéressaient à la Nature et aux quatre éléments premiers (l'Air, l'Eau, le Feu et la Terre), Empédocle et Héraclite notamment.

[← 7]

Philosophie première, Paris, PUF, 1970, p. 10.

[← 8]

Voir Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, de Fallois, 1988.

[←9]

Voir, par exemple, l'interprétation des vers du poète Simonide dans le *Protagoras*, 339b sq.

[← 10]

On lira avec profit le livre de Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1977.

[← 11]

Voir Thomas Szlezak, *Le plaisir de lire Platon*, Paris, Cerf, 1997.

[← 12]

Voir *Philèbe*, 17b-18a sur la connaissance des intervalles.

[← 13]

Œuvres, Paris, PUF, 1959, p. 843.

[← 14]

Nous soulignons.

[← 15]

Pythagore est un philosophe et mathématicien grec du VI^e siècle av. J. -C, qui voyait dans les nombres les principes de toutes choses. La « pentade » notamment c'est-à-dire l'essence du nombre cinq, gouvernerait l'univers.

[← 16]

Atlas est un géant de la mythologie grecque qui est condamné par Zeus à porter la voûte du ciel sur ses épaules. Là encore, l'immobilité est un châtement.

[← 17]

Voir *Les Oracles de Delphes*, traduction et commentaire de Jean-Paul Savignac, Paris, Orphée, La Différence, 1989. À une question posée par quelqu'un, la Pythie répondait par une formule oraculaire ; par exemple :

« Khilon de Sparte : "quelle est la chose la meilleure à savoir pour les hommes ?" ; Connais-toi toi-même [*gnôthi sauton*] », p. 105.

[← 18]

Typhon est, comme Atlas, un géant arrogant qui s'est opposé à Zeus. Il fut enseveli sous l'Etna.

[← 19]

Platon ne définit pas expressément l'homme comme « animal ayant le *logos* », mais cette définition qui sera centrale dans la pensée d'Aristote est « dans l'air du temps » à l'époque de Platon ; l'idée apparaît clairement pour la première fois sous la plume d'Isocrate dans son discours *Sur l'échange*.

[← 20]

Socrate, au début du *Phèdre*, se présente comme « amoureux des discours » (228c).

[← 21]

Voir les analyses de Jean-Louis Chrétien, « L'âme nue », dans *La Voix nue*, Paris. Minuit, 1990, pp. 31-60.

[← 22]

Trad. V. Cousin revue par T. Karsenli, le *Ménon*, Hatier, coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », 1999.

[← 23]

Voir, par exemple, *Ménon*, 85d et *Lois*, VI, 769d.

[← 24]

Méditations métaphysiques, seconde méditation : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut (*volens*), qui ne veut pas (*nolens*), qui imagine aussi, et qui sent » (A. T. IX, 22, G. F., éd. Beyssade, p. 85).

[← 25]

Voir V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, pp. 30-31 ; voir également *Lois*, VIII, 841b.

[← 26]

Du désir sexuel, Platon dit ainsi dans les *Lois* : « Le plaisir qui s'y rapporte semble, selon la nature, avoir été accordé au sexe féminin et au sexe masculin quand ils vont l'un à l'autre s'unir en vue de la génération » (I, 636c). Le désir du vin peut être également positif (*Lois*, II, 672a). Le plaisir n'est donc pas incompatible avec la vie vertueuse. Du meilleur genre de vie, le livre V des *Lois* dit : « Il est supérieur encore par ce que nous recherchons tous, tout au long de notre vie : une plus grande somme de joies, une moindre somme de peines » (733).

[← 27]

Léon Robin traduit « des États », mais cette notion paraît trop anachronique pour pouvoir être conservée.

[← 28]

Les Grecs et l'Irrationnel, Paris, Flammarion, pp. 36-70.

[← 29]

Voir les remarques de Hegel sur ce « noyau de l'armée thébaine » dans *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, p. 204.

[← 30]

Voir W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 473.

[← 31]

Platon accorde aux animaux et aux jeunes enfants cette ardeur irrationnelle qui fait face au redoutable (*Lois*, XII, 963e).

[← 32]

Dans *l'Alcibiade*, Platon se moque ironiquement de la vanité des prétentions des nobles qui, comme dira Beaumarchais au XVIII^e siècle, ne se sont donné que « la peine de naître et rien de plus » (*Mariage de Figaro*, V, 3) ; tous les hommes finalement ont des familles aussi anciennes ; seule la mémoire du nom diffère.

[← 33]

Voir Jean-François Pradeau, *Platon et la Cité*, Paris, PUF, 1997, pp. 79-97.

[← 34]

Le pédagogue est, d'abord, un esclave chargé de conduire les enfants à l'école et de les surveiller (« péd-agogie » désigne littéralement la conduite [*agogè*] de l'enfant [*paidos*]); il finit sans doute, au fil des années, par changer de statut et par participer à l'instruction.

[← 35]

Sur cette figure importante de la pensée grecque, voir Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

[← 36]

« Puisque, en réalité du moins, il n'y a point, c'est ce que nous disons, de roi qui naisse dans les Cités, par analogie à l'apparition d'une reine à l'intérieur de l'essaim, point d'individu se distinguant immédiatement de tous les autres par les dons du corps aussi bien que de l'âme, il faut alors, une fois réunis en assemblée, rédiger des codes de lois, en suivant à la trace, semble-t-il bien, les empreintes du régime politiquement le plus authentique » (301d-e).

[← 37]

« Il y a assurément, en chaque sorte de travail, accroissement et du nombre des produits, et de leur qualité, et de la facilité d'exécution, quand c'est un seul homme qui exécute une seule tâche » (*République*, II, 370c).

[← 38]

Michel-Pierre Edmond parle à ce propos d'une « atomisation de la société », *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris, Payot, 1991, p. 110.

[← 39]

Sur le rapport de la démocratie et de l'anarchie selon Platon, voir les analyses de Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, pp. 110-118.

[← 40]

Socrate résume les choses en affirmant : « Un homme, une femme qui sont des êtres accomplis, j'affirme qu'ils sont heureux, tandis que l'injuste et le pervers sont malheureux ! » (470e).